

SOCIEDADE ESTADO

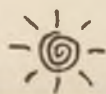
VOLUME IX

NÚMEROS 1.2

JANEIRO-DEZEMBRO 1994



S O C I O L O G I A
D A C U L T U R A



Sociedade e Estado / Departamento de Sociologia da Universidade
de Brasília. — Brasília : O Departamento, 1986 —
v. : 20 cm.

Semestral

ISSN 0102-3792.

1. Sociologia I. Universidade de Brasília — Departamento de
Sociologia

CDU 301:321(05)



CAPA E PROJETO GRÁFICO SABRINA LOPES
COPYDESC PEDRO PAULO T. DE OLIVEIRA
REVISÃO DENILSON LOPES
SECRETARIA MARCELO ÁLVAREZ
PRODUÇÃO GRÁFICA PAULO CESAR VEIGA
ILUSTRAÇÃO CEDIDA ADRIANA VAREJÃO

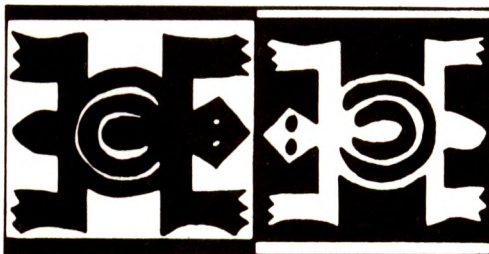
SOCIEDADE e ESTADO

VOLUME IX

REVISTA SOCIEDADE E ESTADO

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
Departamento de Sociologia
ICC Norte B. 1-408
Campus Universitário - Asa Norte
70.910-900 - BRASÍLIA-DF
fone: 273-6571 - Fax 347-3663

ISSN 0102-3792



S O C I O L O G I A
D A C U L T U R A

números 1 e 2
JANEIRO . DEZEMBRO
1 9 9 4

SOCIEDADE E ESTADO
Revista semestral de Sociologia
Volume IX, números 1/2, janeiro-dezembro 1994

Impresso no Brasil sob a responsabilidade do
Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília
Campus Universitário — Asa Norte
70910-900 — Brasília - Distrito Federal

Copyright © 1994 by Departamento de Sociologia da UnB
É permitida a reprodução dos artigos desde que se mencione a fonte
A Revista não se responsabiliza pelo teor dos artigos assinados.

COMITÊ EDITORIAL

Angélica Madeira
Laura Maria Goulart Duarte
Marcel Bursztyn
Roberto S.G. Moreira

CONSELHO EDITORIAL

Alice Rangel de Paiva Abreu
Bernardo Sorj
Bárbara Freitag Rouanet
Carlos Benedito Martins
Cesar Barreira
Elimar Pinheiro do Nascimento
Fernando Correia Dias
Gabriel Cohn
Gilberto Velho
Hélgio Trindade
Ivan Sérgio Freire de Souza
José Vicente Tavares dos Santos
Lúcia Lippi de Oliveira
Maria Brandão
Maria Suzana Arroza Soares
Otávio Guilherme Velho
Renato Ortiz
Silke Weber
Vilma de Mendonça Figueiredo
Walder de Góes
Wanderley Guilherme dos Santos

APOIO CULTURAL:



Distribuição: Editora RELUME-DUMARÁ,
Rua Barata Ribeiro, 17/202 — Rio de Janeiro - RJ
CEP: 22011-000 Tel. (021) 542-0248

SOCIEDADE e ESTADO

APRESENTAÇÃO	5
O MULTICULTURALISMO E NOVOS CRITÉRIOS DE VALORIZAÇÃO CULTURAL George Yudice	9
PAGANDO PELAS ARTES: DILEMAS NORTE-AMERICANOS EM AÇÃO Vera L. Zolberg	21
A MUNDIALIZAÇÃO DA CULTURA Maria Luiza Belloni	35
A GLOBALIZAÇÃO DOS <i>FAST-FOODS</i> E A ECONOMIA DO TEMPO Luiz Martins da Silva	55
OPCIONES DE AMERICA LATINA FRENTE A LA GLOBALIZACION Sergio de La Pena	69
II - POLÍTICA DA IDENTIDADE E DA DIFERENÇA	
IDENTIDADE E DIFERENÇA: UMA TIPOLOGIA Sérgio Paulo Rouanet	79
CAMINHOS PARA O OUTRO, CAMINHOS PARA SI Eugene Enriquez	85
REPENSAR A RAÇA NO BRASIL Howard Winant	113
O PAPEL DA IDEOLOGIA DO INTERESSE GERAL NA CONSTRUÇÃO SOCIAL DAS DIFERENÇAS Bérangère Marques-Pereira	137
CAMINHOS DA HISTÓRIA: IDENTIDADE OU DIFERENÇA? Tânia Navarro Swain	159
RAÍZES DO BRASIL CONTEMPORÂNEO Roberto S. C. Moreira	173
RESENHAS	
Bárbara Freitag	193
Tânia Ludmila Dias Tosta	199
Daniel de Aquino Ximenes	203

PARECERISTAS

ANA MARIA FERNANDES
CELIA CORSINO
CHRISTIANE FERREIRA NUNES
CLARA ALVIM
DEIS SIQUEIRA
JANAINA AMADO
JESSÉ JOSÉ FREIRE DE SOUZA
JOSÉ LUIZ BRAGA
RENATO ORTIZ
RONALDO VAINFAS



APRESENTAÇÃO

O intervalo entre a intenção e o ato, feito de acontecimentos inesperados e acasos, assim como o tempo que agiu durante a espera desta publicação intervieram, certamente, no formato deste volume IX de **Sociedade e Estado**. Ele é constituído de uma fusão entre três conjuntos de artigos:

O primeiro, feito de textos obtidos como resultado dos debates do Encontro de Sociologia da Cultura, ocorrido em junho de 92, na Universidade de Brasília, cujo título - "Política da identidade e da diferença" - sugeriu o dossiê deste número temático. Infelizmente, e por razões diversas, nem todas as comunicações puderam ser transformadas em artigos. Publicamos, sob forma de ponto de vista (Sérgio Paulo Rouanet) e resenha (Bárbara Freitag), o que foi um debate vivo de idéias. Deste Encontro saíram os textos de Tânia Swain e Maria Luisa Belloni.

Tratava-se de discutir as articulações entre a cultura global e a local, a mundialização das mercadorias e signos que circulam em escala planetária, a capacidade de persuasão dos *midia* e a força de pressão da nova política das minorias. Tratava-se também de avaliar os efeitos desta cultura mundializada e da racionalidade que a orienta sobre o assim novamente denominado terceiro mundo.

O artigo de Belloni, resultado de pesquisas empíricas extensas, discute o papel socializador assumido pela televisão no Brasil; o de Luis Martins trata do equívoco sucesso da sociedade de consumo ao introduzir, em escala também mundial, a prática do *fast-food*.

O segundo conjunto compõe-se de textos de pesquisadores que, tendo passado e palestrado na Universidade de Brasília, deixaram-nos artigos cujos temas abordam os próprios tópicos em discussão naquele evento: os novos critérios de valoração cultural surgidos nos Estados Unidos a partir dos anos 80, de Georges Yúdice; a construção de identidades por meio de referências particularizantes, como explora, em seu artigo, Eugène Enriquez. Este autor, além de uma requintada apropriação de conceitos da psicanálise para pensar questões relacionadas às identidades coletivas, traz-nos uma discussão a partir do ponto de vista europeu que problematiza o "diferencialismo cultural", mostrando como tem servido de fundamento para o racismo, a xenofobia e para a exacerbação do sentimento anti-imigrante.

Ainda a este grupo pertence o texto de Sérgio de la Pena, que trata da posição da América Latina no novo jogo de forças econômicas implicado no fenômeno da globalização.

O contraponto entre as argumentações dos autores, alocados em pontos geopolíticos distintos, é significativo e, de forma incontornável, revela-nos a ambivalência da ideologia diferencialista, seus usos contraditórios ou opostos, servindo ao mesmo tempo para a conquista do direito à cidadania por subculturas silenciadas assim como para paralisar o imigrante em sua diferença, não permitindo que ele participe da vida cultural do seu país de residência ou escolha.

O terceiro grupo é composto pelos artigos de Howard Winant, Berangère Marques-Pereira e Vera Zolberg que foram enviados à *Sociedade e Estado* e aguardavam publicação. O primeiro contribui de maneira consistente para a compreensão das ideologias relacionadas à raça no Brasil; o segundo para a discussão sobre a ideologia do "interesse geral" na construção das diferenças, detendo-se na análise do caso da Suécia; o terceiro, dedicado à política de financiamento das artes nos Estados Unidos, coloca também problemas de categorias valorativas frente à nova política das diferenças.

Trazendo diversos enfoques, os artigos delineiam interesses comuns de pesquisa, dialogam, divergem e convergem. O que parece acaso pode agir como um revelador sensível de regularidades, tendências teóricas e questões empíricas surgidas no horizonte das preocupações dos intelectuais que compartilham um mesmo momento histórico.

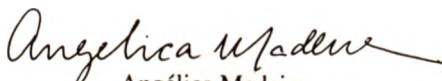
O número constitui assim uma composição entre ensaios voltados ao debate e textos mais elaborados, conclusivos.

"POLÍTICA DA IDENTIDADE E DA DIFERENÇA", o título que agora se publica, indica a natureza necessariamente transdisciplinar do campo no qual se move a Sociologia da Cultura. Não se trata de um conceito de transdisciplinaridade entendido como um acréscimo ou superposição de pontos-de-vista, cada qual emoldurado em uma das diferentes disciplinas. Pensamos o campo dos estudos de cultura como um espaço de trânsito entre conhecimentos, travessia do discurso teórico das ciências sociais pela estética, pela mídia, pela história e pela crítica de arte e da literatura. O título indica ainda a importância assumida pela categoria "diferença" que subjaz ao multiculturalismo. Subculturas, até então invisíveis ou escamoteadas, passaram à afirmação de sua identidade a partir daquilo mesmo que as fazia diferentes e relegadas. Adquiriram direitos à cidadania e ganharam maior visibilidade no espaço público. Mundialização não implica homogeneização, como os apocalípticos

temiam. Ao contrário, com os aparatos tecnológicos cada vez mais sofisticados e a produção ininterrupta de bens para circulação em escala mundial, mais surgem expressões da vida coletiva sustentadas por alguma forma de especificidade. Existe uma globalização sim, porém cada vez mais heterogênea e fasciculada; práticas significantes contemporâneas são atravessadas de maneira ativa pelos novos suportes e estratégias. O *estético* e o *político*, entranhados nas próprias representações, tornam-se dimensões densas, embora difusas, da vida social expressa por meio de imagens, textos e práticas.

Dois dos textos incluídos neste volume apresentam um interesse particular pelo trabalho que fazem de mapeamento de campo. São eles o de Swain, que aponta os novos rumos e pressupostos da historiografia francesa, a partir dos anos 60, e o de Roberto Moreira, que discute a literatura dos "explicadores" do Brasil, detendo-se sobre a obra sempre atual de Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior.

Com este volume IX, **Sociedade e Estado** mantém seu propósito de introduzir "artes" na Revista e acerta os ponteiros e a cronologia pois atualiza a publicação de seus números atrasados. O intervalo e a continuidade rompida não corresponderam ao desejo dos editores; tampouco foi a escassez de bons artigos e idéias originais a serem publicadas que nos paralisou. Ao atualizarmos a edição de **Sociedade e Estado**, sentimo-nos mais contemporâneos de nós mesmos.


Angélica Madeira
Editora

A maior entre as 500 maiores empresas do Brasil é do Brasil.

CARTA DO IBRE: OS PRIMEIROS PASSOS DO REAL



Saiu a lista das 500 maiores, publicada pela revista Conjuntura Econômica,

da Fundação Getúlio Vargas.

Na lista, tem empresas brasileiras, americanas, italianas, holandesas. Mas no topo da lista, ocupando o 1º lugar, está uma empresa do Brasil: a Petrobrás.

Se para alguns isto é uma surpresa, para a Petrobrás é apenas o resultado de muito trabalho, competência e dedicação.

Foi assim que a Petrobrás aumentou a sua produção de petróleo de 610 para 751 mil barris por dia, fez as reservas brasileiras crescerem para 8,1 bilhões de barris, aumentou o seu patrimônio líquido para mais de US\$ 4 bilhões, bateu recordes de extração e produção em águas profundas e criou tecnologia para chegar cada vez mais longe.

Por isso, ser a maior empresa do País e estar entre as maiores do mundo é motivo de orgulho.

Um orgulho que o Brasil merece.



BR PETROBRAS

Um compromisso com o Brasil

O MULTICULTURALISMO E NOVOS CRITÉRIOS DE VALORAÇÃO CULTURAL

George Yúdice*

RESUMO. Visão crítica dos novos critérios de valoração cultural emergentes nos Estados Unidos dos anos 1980, sob o impacto do multiculturalismo e das políticas de identidades. Estes serão os critérios que servirão a um remapeamento da cultura estadunidense contemporânea cujo processo tem repercussões para o antes chamado Terceiro Mundo e, em particular, para a América Latina.

Este ensaio faz parte de um projeto mais amplo no qual me proponho analisar e criticar os novos critérios de valoração cultural que emergiram nos Estados Unidos nos anos 1980. Deixarei de lado comentários aprofundados sobre artistas e escritores específicos, bem como o quadro detalhado do contexto dos processos de globalização que condicionam esta reconfiguração de valores. Aqui me limitarei ao multiculturalismo estadunidense e ao que, nos Estados Unidos, se chama "política da identidade". É a partir do multiculturalismo e da política da identidade que se produz o remapeamento da cultura nacional, processo que tem repercussões, como veremos, para a representação das culturas do chamado, ou talvez antes chamado, Terceiro Mundo, e em especial, da América Latina.

Uso a palavra "remapeamento" porque o multiculturalismo e a política da identidade constituem um deslocamento, ou mesmo uma eliminação de fronteiras: não somente geográficas, mas também, e mais importante ainda, de fronteiras culturais, conceituais, institucionais, econômicas. Ao falar de deslocamento não quero sugerir que tenham sido aplainadas hierarquias e desigualdades, particularmente no que se refere às relações entre países do norte e do sul. Minha tese é que o deslocamento de fronteiras e o concomitante reconhecimento de diferenças - raciais, étnicas, de gênero e orientação sexual - circunscrevem este processo de remapeamento valorativo em um momento muito particularmente estadunidense que tende à absorção globalizante da diversidade de identidades. Por via centrípeta ou centrífuga, o multiculturalismo e a política da identidade encarnam a mesma lógica marginocentralizante que

* George Yúdice é professor da Universidade da Cidade de Nova Iorque (CUNY).

Nelly Richard criticou a respeito das desterritorializações que os centros efetuam para manter, estocasticamente, seu poder na nova economia hipermóvel das finanças, migrações e fluxos culturais. Diz Richard:

O tão comentado "nomadismo" de um poder disperso e ramificado (deslocalizado) não significa que as marcas de desigualdades tenham sido eliminadas do mapa pós-colonial (...). A rede internacional de controles e influências é a que administra o "capital simbólico" da teoria metropolitana, valorizando aquelas manobras discursivas que gozam de crédito acadêmico e institucional, de uma vinculação autorizada à cadeia das "universidades, revistas, institutos, mostras, as séries editoriais" que articulam a vigência e o sentido dos debates em curso, representando, por sua vez, seus pontos de maior condensação e densidade de signos.

Com esta crítica estou antecipando minha conclusão, mas quero deixar claro, desde o princípio, que ainda quando compartilhada, a visão democratizadora do multiculturalismo e da política da identidade estadunidenses, a projeção de seu modelo para outras latitudes corre o risco de reproduzir imperialismos culturais históricos. É necessário, pois, elucidar as condições que dão lugar a este remapeamento cultural para entender porque não se deve implantá-lo *tout court* em outras sociedades.

Começemos com um reconhecimento não-polêmico: na década de 1980 as práticas artísticas e culturais de grupos minoritários estadunidenses, historicamente subordinados quando não excluídos, começam a entrar em cena nas esferas públicas dominantes. Esta entrada ocorre depois de quase duas décadas de atividade em espaços locais, limitados a instituições alternativas dos diversos "grupos de identidade": negros, chicanos, *nuyoricans*, asiáticos, índios, feministas, gays, lésbicas e outros.

A história do processo que conduz a esta abertura da sociedade civil é muito complexa, sendo, contudo, necessário fazer ao menos um esboço. Ofereço uma explicação conjuntural que abarca mudanças políticas — em particular, o movimento pelos direitos civis, a revanche conservadora e o enfraquecimento do estado do bem-estar social —, econômicas — o pós-fordismo e a crise econômica do decênio de 1980 — e demográficas - as novas migrações latino-americanas e asiáticas.

O primeiro momento desta história ocorre nos anos 1960 com o movimento para a expansão dos direitos civis dos negros estadunidenses, que, por sua vez, estimulou movimentos de afirmação política e cultural entre outros grupos, sobretudo, feministas, "latinos" e gays. Mas a grande mudança realizada pelos movimentos dos direitos civis foi a transformação da política de acesso a bens e serviços do estado do bem-estar social. Se, por um lado, antes a sociedade civil se caracterizava pela divisão em grupos de interesse que exerciam sua política

conforme uma *guerra de manobra* (em termos gramscianos), segundo a qual as negociações políticas se inscreviam em uma hierarquia fixa, e onde as identidades se reconheciam como dadas de antemão, por outro lado, a partir do movimento pelos direitos civis, houve uma desarticulação desta hierarquia e identidades correlatas, dando lugar a um processo político (que poderia caracterizar-se, outra vez gramscianamente, como uma *guerra de posição*) onde a identidade se constitui e se redefine na contínua renegociação da legitimidade política. Assim, pois, o que ficará conhecido como "grupo de identidade" já não se define segundo traços fixados em uma estrutura desigual, mas por meio de gestões nas esferas políticas, sociais e culturais.

Apesar de novas leis contemplarem este processo de renegociação, o aspecto mais importante será o jurídico, por intermédio do qual lançaram-se leis discriminatórias. Além disso, o próprio processo jurídico se transforma, de algo que antes reconhecia e dispensava benefícios conforme um discurso de direitos universais do cidadão, em outro no qual os critérios de aplicação dos direitos voltam a ser *interpretáveis*.¹ De uma política de direitos se passa a uma política de necessidades, de interpretação de necessidades, pois, no novo contexto democratizado será a necessidade que determinará se um grupo deve receber serviços ou bens que o satisfaçam. Mas como determinar a legitimidade de uma necessidade? Cada vez mais esta determinação se baseará em um fundamento identitário: o *ethos* cultural do grupo. A partir daí a identidade se converte já não somente em atributo mas em um processo constituído na política cultural. Ou seja, a identidade — incluindo todas suas dimensões culturais — se constitui *no* e contribui *para* o processo político.

O resultado deste processo de reconhecimento de necessidades alternativas, quer dizer, que não correspondem aos grupos dominantes, é o progressivo desmantelamento das hierarquias de valores que reproduzem a hegemonia dos grupos anglófonos, angloculturais, de perspectiva masculinista e heterossexista. De uma sociedade em que o interesse político se distribuía em relação a uma hierarquia em que classe social e etnia se relacionavam de uma maneira mais ou menos fixa, se passa a uma sociedade em que uma multiplicidade de fatores de identidade terão maior importância.

Num segundo momento, nos anos 1970, os setores conservadores procuraram colocar em marcha à ré o que já havia sido conquistado pelos grupos de identidade. Estabelece-se uma luta, sobretudo cultural, pois, os grupos de identidade tinham ancorado suas demandas na legitimidade de suas diferenças culturais. Os "latinos", por exemplo, tinham conseguido instituir um sistema de educação bilíngüe que deu maior viabilidade ao estudantado latino, o que, por sua vez, ajudou a formar um corpo de docentes latinos, aproveitando assim o que outros grupos tinham conseguido no passado: usar as instituições estatais como alavanca de mobilidade social ascendente (*upward mobility*). Outro exemplo: com o tempo, em alguns estados e municípios do país, os *gays* conseguiriam redefinir a instituição da família, para assim beneficiarem-se dos serviços garantidos a casais (herdar moradia, ter direito a seguro saúde). Ao

questionar estas necessidades e redefinições, os setores conservadores intensificaram o aspecto representacional desta luta político-cultural em torno das necessidades que, por sua vez, como compreendo, se legitimam nos *ethos* cultural dos grupos de identidade.

O multiculturalismo, como ideologia mais ou menos coerente, nasce num terceiro momento, precisamente quando a direita conservadora toma o poder, com a eleição de Reagan, e se produz um apelo para a aliança entre os diversos grupos de identidade. Até então, os grupos de identidade tinham angariado a simpatia de intelectuais em postos de poder, em instituições académicas, artísticas, massmidiáticas e nas fundações nacionais e estatais de artes e humanidades. Reagan e seus asseclas começaram a dismantelar esta base, despedindo funcionários progressistas e, quando isto não era possível, reduzindo orçamentos conforme sua política de redução do estado do bem-estar social. Esta é a origem das tão comentadas guerras culturais em torno das subvenções públicas. Já a direita religiosa se encarregou de hostilizar os funcionários das instituições privadas, pois os grupos de identidade, pelo fato de serem consumidores relativamente fáceis de identificar (por exemplo, pela publicidade), tinham a solidariedade comercial da indústria cultural e do mercado consumista, que tinham negado seu aparato simbólico à reprodução dos valores de identidade. Assim, os conservadores atacaram a "libertinagem" da indústria cultural, tentando deslegitimar uma das bases da política da representação.

Além disso, é nos anos 1980 que ocorre a grande mudança nas práticas artísticas e culturais, pois, é por meio do plano da representação - sobredeterminado pelo político e jurídico, como vimos, pelo académico-intelectual, pelo mercado consumidor e meios de comunicação de massa - que a vida se transforma em prática estética (antigo sonho das vanguardas, ainda que em outro registro). As artes registram esta transformação. Talvez a mudança na *performance art*, no final dos 1970 e começo dos 1980, seja o melhor exemplo da eliminação da separação entre vida e arte, pois, a partir de então, identidade, espaço e efeito da representação convertem-se no próprio meio - especialmente o corpo - o mais importante da arte.

Antes dos anos 1980, com a exceção parcial da *performance* feminista, esta arte de teatralização cotidiana tendia à revelação metafísica através do corpo violável e sofrente (no estilo do Fluxus) ou ao exibicionismo narcisista da "minha década" ou a década do eu. Com a *performance* feminista se estetiza a política da identidade, como em Adrián Piper, Joan Jonas e nos auto-retratos de Cindy Sherman. Mas, a meu ver, a *performance* é somente a ponta do *iceberg*, somente sugere o que resulta ser o novo *american way of life*: pôr em cena a identidade, combinando cotidianidade, política e estética.

Agora, contudo, não menosprezaria esta estetização da política cultural, considerando-a mera estilização vazia, como fizeram alguns críticos marxistas, para quem a verdadeira política só pode ser mediatizada por partidos ou instâncias revolucionárias. Em uma época em que as revoluções não parecem

ser viáveis, o apelo a estas instâncias me parece demasiado otimista, para não dizer, ilusório. E, ao menos, com todas suas limitações, o multiculturalismo e a política da identidade conseguiram uma abertura da sociedade civil estadunidense, um reconhecimento do valor de grupos análogos que sofrem subordinação e exclusão em outros países, entre eles, o Brasil.

Quanto às limitações desta política cultural, o grande problema é que a abertura é predominantemente simbólica, ameaçando ser, talvez, uma versão pós-moderna (heterogeneísta) do mito da democracia racial brasileira. Não houve nenhuma transformação consequente, no que se refere à infra-estrutura: economia, forças armadas, política externa, etc. Esta limitação se vê, claramente, na luta política - o ativismo artístico de certos grupos, como *Gran fury* e *Act-up* - para legitimar a participação de gays e lésbicas nas forças armadas, mas não se critica a intervenção armada em outros países. E, em outra direção, a política da identidade corre o risco de ser cooptada pela nova orientação das "diversidades" nas empresas estadunidenses. Surgiram, na última década, programas de pós-graduação em "Gerência de diversidade cultural", em que se promove a ascensão de grupos de identidade, pois, reconhece-se que, em poucas décadas, estes constituirão a maioria dos cidadãos. Isto equivale a uma abertura da sociedade civil, mas, por sua vez, a um certo quietismo, já que todo ativismo se exaure em lutas no interior de uma esfera trabalhista não-sindicalizada e que tem pouca solidariedade com outras demandas políticas, particularmente, as relações exteriores.

Quanto ao campo do estético, o maior problema foi a tendência multiculturalista de absorver e homogeneizar artistas de países periféricos, como se constituíssem outro grupo de identidade. A intenção, em muitos casos, é benévola, pois procura-se valorizar suas práticas, ainda que, freqüentemente, espera-se que esta prática se ajuste a expectativas definidas, por contraste, com a arte metropolitana. Decorre daí a expectativa de que os artistas latino-americanos exibam sua indigenidade, sua negritude, seu exotismo, fenômenos que limitam o campo da representação e que menosprezam, de antemão, outras maneiras de trabalhar estes temas.

Neste sentido, o latino-americano se confunde, comumente, com o latino-estadunidense no projeto multicultural de transformar a sociedade civil norte-americana. Este projeto está "sobredeterminado"² tanto por uma nova forma de democratização cultural, baseada nas demandas de "grupos de identidade"³, como pela necessidade da cultura estadunidense de projetar-se, como se fosse "isomorfa" ao mundo, quer dizer, como microcosmo do mundo, característica que legitimaria seu *status* como única superpotência. Entre as milhares de asserções a respeito, escolho uma que vincula as artes com a pretensão de globalidade e que aparece em uma das revistas de arte pós-moderna mais "progressistas" - *High Performance*:

Os Estados Unidos se encontram no limite de uma nova fronteira - um mundo tanto interna quanto externamente,

que se encontra em fluxo e sem equilíbrio... A nova fronteira é uma complexa sociedade global que requerirá o poder da imaginação e forças da regeneração para se defrontar com seus desafios.

Para os artistas e as instituições culturais da América esta é uma época de grande oportunidade. Podemos oferecer mais que uma bandeira vistosa e um hino que apóie esta busca. Desenvolvemos nossas capacidades até agora não utilizadas como construtores de pontes, tradutores, solucionadores de problemas. Desenvolvemos a linguagem e a tecnologia da transformação (...)

América, a única "superpotência" remanescente, agora tem que aprender a operar em um ambiente de hierarquias mutáveis, instáveis e niveladas - um mundo em que a tecnologia informática, as finanças internacionais, a fome mundial, os conflitos étnicos e a perda de ozônio são só alguns dos fios que tecem a emergente tela global (...).⁴

Este eufórico manifesto multiculturalista pode ser entendido um pouco melhor se examinarmos a maneira como estão se transformando os processos de identificação nos Estados Unidos. O catálogo de uma exposição inovadora, *The decade show*, subtitulada *Frameworks of identity in the 1980s* (Marcas de identidade nos anos 1980) proclama que a heterogeneidade estadunidense é fundamental para a reconfiguração de sua cultura plurinacional:

As obras incluídas nesta exposição podem ser consideradas a evidência material de perspectivas alternativas. Muitos artistas de cor, por exemplo, com seus vínculos filosóficos, estéticos e espirituais com as sociedades pré-coloniais da África, Ásia e América, legitimam a diversidade, resistem à dominação eurocêntrica e criam uma base a partir da qual se possa analisar e explicar fenômenos sociais contemporâneos. Artistas feministas, gays e lésbicas igualmente afirmam que há outras maneiras de ver e que têm um valor igual aos ditames culturais vigentes.⁵

Para o latino-americano, como para o coreano ou o paquistanês que visita um museu norte-americano, deve ser surpreendente ver-se interpelado em exposições e afirmações como estas, conforme a uma identidade que não corresponde ao de sua própria sociedade. O multiculturalismo estadunidense encarregou-se de "emancipar" todo sujeito de Terceiro Mundo mediante a contestação do "branco" e do eurocentrismo.⁶ Baseando-se na reivindicação da "diferença", este multiculturalismo acaba, paradoxalmente, homogeneizando uma diversidade de subjetividades, pois, em grande parte se definem de maneira reativa.

Trata-se portanto de uma dicotomia desmentida pela complexidade das mesmas relações transnacionais que contribuíram para a criação do multiculturalismo, que acaba simplificando questões de identidade. Se antes era esperado que o latino-americano representasse seu surrealismo nato à Carpentier ou seu realismo maravilhoso, seu primitivismo ou macondismo, hoje em dia, pede-se que se converta em um quase chicano ou latino. A ironia é que cada vez mais são os intelectuais e artistas latino-estadunidenses que conseguem cargos nas universidades, fundações, museus, etc, com o propósito de rearticular os critérios de seleção e valoração, e que procuram inverter a desigualdade de classe que os diferencia de suas contrapartes latino-americanas, pertencentes à classe média, acostumadas à subordinação dos operários, camponeses, "cabecitas negras", "cholos", etc, precisamente os antepassados da maioria dos latinos. Sendo a partir daí que se produz o embate entre o apego ao vernáculo pelos artistas latinos e a sofisticação estética segundo padrões internacionais pelos artistas latino-americanos. Tomás Ybarra Fausto, diretor associado do Programa de Artes e Humanidades da Fundação Rockefeller, um dos intermediários estadunidenses mais influentes, afirma o seguinte, depois de considerar a abertura que foi dada a artistas e intelectuais latinos na América Latina, sobretudo no México:

Para falar com franqueza, o interesse (no latino) está muito circunscrito e pode ser uma forma de manipulação política. Entre intelectuais mexicanos, há pouco verdadeiro interesse pela cultura chicana. Realmente, existem um preconceito classista e um chauvinismo cultural que negam a contribuição das minorias estadunidenses e das mulheres. O problema surge do fato de que a maioria dos intelectuais latino-americanos que têm relações com os Estados Unidos provêm das elites (escritores, artistas, cientistas sociais, etc) e têm dificuldade em compreender os intelectuais estadunidenses minoritários de ascendência operária. E mais ainda, quando se trata de questões-chave como o idioma, custa aos latino-americanos, por exemplo, entenderem o mar hispanglês como aceitável e até positivo e não um sinal de falta de cultura.

Outro intelectual chicano, crítico de arte e cinema e assessor para vários museus importantes, queixa-se de que as experiências artísticas e intelectuais criadas por chicanos e outros latinos - como *border culture* ou cultura fronteira - sirvam para organizar exposições que dão preferência a artistas latino-americanos. Em uma crítica à recente e muito controversa Bienal do *Whitney Museum of American Art* - na qual se abandonaram critérios estéticos de seleção, o que corresponde à democratização de políticas de exposição mas, por outro lado, prejudica artistas minoritários que prefeririam que suas obras se inscrevessem e se confrontassem com a arte tradicional - se opõe fortemente a

que o museu se abra à arte internacional, particularmente a latino-americana, pois teme que os latino-americanos continuem sendo favorecidos em detrimento dos chicanos. "Têm havido muitas indicações de que o Whitney está se movendo na direção de expor arte não-americana. O uso do conceito de "fronteiras" proporciona um passo intermediário para a abertura à arte internacional, especialmente a latino-americana. Para os artistas latinos, trata-se de uma ponta-de-lança demasiado conhecida e que foi usada para deixá-los fora da cena".⁷ Semelhantemente, em um encontro-exposição recente, de que participei, um grupo de artistas e estudantes chicanos protestou que o evento - organizado em torno de "encontros" e "deslocamentos" entre o norte e o sul - não incluía artistas chicanos, ainda que se tratasse do tema de fronteiras. Quer dizer, reclamava que os artistas chicanos não eram levados em conta em uma atividade e uma reflexão sobre encontros entre Estados Unidos e América Latina, apesar de sua própria cultura emergir de tais encontros.

Para concluir, o que fazer diante das tendências globalizadoras do multiculturalismo e a política de identidade estadunidenses? Rechaçá-las por completo, parece-me um erro, não apenas porque inibiria a inclusão dos latinos em exposições nos Estados Unidos ou subvenções de fundações estadunidenses. Com todos os problemas que acarreta, parece-me que a relativa democratização da sociedade civil foi positiva. Todavia, tomar estes movimentos como modelos na América Latina, poderia ser ainda pior. Entre estas duas opções não-recomendáveis, penso que o multiculturalismo poderia servir de estímulo para a crítica das sociedades civis latino-americanas, particularmente hoje em dia, quando os estados nacionais, que estão reduzindo um setor público já débil, merecem ser postos em causa. Mas, como notou Néstor Garcia Canclini em recente trabalho, o desafio é enorme: "Articular os grupos atomizados em uma sociedade civil viável que, por sua vez, pensem, a partir dela, novas maneiras de reanimar as economias".

Evidentemente, desta última tarefa econômica não se podem incumbir as artes, mas vemos que se poderia propor, no que diz respeito à primeira possibilidade, ajudar a articular o que Ernesto Laclau e Chantal Mouffe chamaram de "antagonismos democratizantes" (ou grupos atomizados, nas palavras de Garcia Canclini). Creio que uma estratégia particularmente frutífera pode ser a que empreenderam Gerardo Mosquera e seus colegas na exposição *Ante-América*, organizada a partir de uma perspectiva do sul, mas com a colaboração de multiculturalistas estadunidenses que não têm pretensões globalizantes. Trata-se de outra maneira de articular as diferenças, não é um projeto estadunidense, no qual as diferenças se canalizam para a definição do "americano" (sic). No lugar de um projeto nacional que pretende ser global, *Ante-América* se pensa transnacional, desde o início, e não a partir de um *ethos* particular local, reconhecendo, por sua vez, as diferenças que atravessam fronteiras. Até inclui artistas estadunidenses como Melvin Edwards, que expressa plasticamente sua "americanidade" a partir de uma africanidade, não pura como em certos afrocentrismos estereotipados, mas rearticulada em

bricolagens compostas de objetos que provocam ressonância de experiências históricas. Em seu trabalho, como no de outros artistas, há um confronto com diversas experiências americanas, mas não se elege nenhuma delas para a partir da mesma homogeneizar o conjunto. Este multiculturalismo, que não pretende resumir e reproduzir todo o mundo, deve ser um exemplo instrutivo para os estadunidenses. E além do fato de ser um projeto idealizado a partir do sul, parece-me que sua contribuição mais valiosa é a formação de uma esfera pública transnacional, a partir da qual se pode exercer uma crítica a todas as sociedades civis particulares.

(Tradução: Denilson Lopes)

NOTAS

- 1 - Agnes Heller explica que a sociedade civil se define como o conjunto de grupos que se auto-atribuem, por um lado, necessidades e, por outro, demandas que reconheçam e se satisfaçam (1993, 26). Nancy Fraser e Martha Minow, por sua vez, delineiam o processo mediante o qual a ênfase nas necessidades conduz forçosamente a uma política de sua interpretação (caso sejam necessidades legítimas ou não). Observar Nancy Fraser, "Women, Welfare, and the Politics of the Need Interpretation, em *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, 144-60) e Martha Minow, "We, the Family: Constitutional Rights and American Families" em *The Constitution and American Life*, org. por David Thelen (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988, 319).
- 2 - Freud usou o termo para explicar como as formações do inconsciente (sintomas e sonhos) podem atribuir-se uma pluralidade de fatores determinantes. Segundo Laplanche e Pontalis, uma formação sobredeterminada é constituída por uma "multiplicidade de elementos inconscientes que podem organizar-se em diversas seqüências significantes, cada uma com sua coerência particular em um nível dado de interpretação" (1972, 292-93).
- 3 - Para um exame dos problemas de identidade, no que se refere à arte latino-americana, ver RAMIREZ, M. C.: 1992, 60-68.
- 4 - "The U.S. stands on the edge of a new frontier - a world both home and abroad, that is in flux and out of balance... The new frontier is a complex global society that will demand the power of the imagination and the forces of regeneration to meet its challenges.

For America's artists and cultural institutions this is a time of great opportunity. We can offer more than a colorful banner and a theme song in support of this quest. We bring our untapped capacities as bridge builders, translators and problem solvers. We bring the language and technology of transformation (...)

America, the lone remaining "superpower", must now learn to operate in an environment of shifting, toppling, and even flattening hierarchies - a world where information technology, multinational finance, world famine, ethnic conflict and ozone depletion are but a few of the interconnecting threads in the emerging global fabric (...)

While we were watching the transformation of the world on CNN, the U.S. has undergone a metamorphosis as well. The dramatic shift in population from north/east to south/west, the move from as industrial service-and information-based economy, the ongoing deterioration of our human services, education and public works infrastructures, our wide-spread political disaffection, and our emergence as the globe's first truly multicultural society, are but a few indications of the monumental changes taking place." (CLEVELAND, W.: 1992, 84-5).

- 5 - "The work included in this exhibition may be seen as material evidence of alternate viewpoints. Many artists of color, for example, in their philosophical, aesthetic, and spiritual linkages to the precolonial societies of Africa, Asia, and America, legitimize diversity, resist Eurocentric domination, and create a foundation from which to analyze and explain contemporary social phenomena. Feminist, gay and lesbian similarly affirm that there are other ways equal to existing cultural dictates".
- 6 - Para uma análise da política cultural referente ao "branco" em um contexto multicultural, ver YÚDICE, G.: a sair.
- 7 - Comunicação pessoal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CANCLINI, Nestor Garcia. "Uma modernização que atrasa". Mimeo, s.d.
- CLEVELAND, William. "Bridges, Translations and Change: The Arts as Infrastructure in 21st Century America", *High Performance*, Outono 1992, 84-85
- . "The Decade Show: Frameworks of Identity in the 1980s" (catálogo), Museum of Contemporary Hispanic Art (May 16 to August 19, 1990), The New Museum of Contemporary Art (May 12 to August 19, 1990), The Studio Museum in Harlem (May 18 to August 19, 1990).

MULTICULTURALISMO E VALORIZAÇÃO CULTURAL

- FRAUSTO, Tomás Ybarra. "The Chicano Moviment in a Multicultural/Multinational Society" em YUDICE, George, FRANCO, Jean e FLORES, Juan. *On Eddge: The Crisis of Contemporary Latin American Culture*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1992.
- HELLER, Agnes. "A Theory of Needs Revisited", *Thesis Eleven*, 35, 1993.
- LAPLANCHE e PONTALIS. *The Language of Psychoanalysis*. Norton, New York, 1972.
- MOSQUERA, Gerardo, PONCE DE LÉON, Carolina e Weiss, Rachel (orgs.). *Ante América, Regarding America*. (catálogo) Biblioteca Luis-Angel Arango, Bogotá, 1993.
- RAMIREZ, Mari Carmen. "Beyond 'the fantastic': Framing Identity in U.S, Exhibitions of Latin American Art", *Art Journal*, Inverno 1992, 60-68.
- RICHARD, Nelly. "Los delineamientos des saber académico; líneas de fuerza y puntos de fuga". Ponencia presentada en la Primer Encuentro de la Red Interamericana de Estudios Culturales, 4 de mayo de 1993.
- YÚDICE, George. "We are NOT the World", *Social Text*, 31/2, 1992.
- . "For a Practical Aesthetics", em ROBBINS, Bruce (org.) *The Plantomm Public Sphere*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993, 209-33.
- . "Neither Impugning nor Disavowing Whiteness Do a Viable Cultural Politics Make: The Limits of Identity Politics" em *We are NOT the world: U.S. Identity Politics in a Global Context*, a sair.

RÉSUMÉ

Vision critique des nouveaux critères d'évaluation culturelle apparus aux États-Unis des années quatre-vingt, sous l'impact du multiculturalisme et des politiques de l'identité. Ceux-ci seront les critères utilisés pour recartographier la culture nord-américaine contemporaine et ses résonnances dans le Tiers-Monde, particulièrement en l'Amérique Latine.

ABSTRACT

A critical view is presented of new criteria of cultural valuation emerging in the United States of the 80's, under the impact of multiculturalism and of the politics of identity. These criteria are used to orient a remapping of North American contemporary culture. This process has implications for what was previously referred to as the Third World, and in particular, Latin America.

(Recebido para publicação em outubro de 1993)



PAGANDO PELAS ARTES : DILEMAS NORTE-AMERICANOS EM AÇÃO

Vera L. Zolberg*

RESUMO. O artigo descreve e discute os problemas surgidos com a necessidade de patrocínio para artes que não são auto-sustentáveis no contexto dos Estados Unidos atualmente. A autora conclui que, embora a transformação do patrocínio estatal, virtualmente completo ainda não tenha ocorrido em países que estão tentando adotá-lo, a tendência à privatização estabelece os parâmetros para mudanças de forma e substância das artes e de seu público.

As artes nos Estados Unidos da América, totalmente ou em grande parte, são consideradas assunto de ordem privada, distintamente ao que acontece em muitos países europeus nos quais o patrocínio das artes, plenamente ou em larga escala, é considerado função do Estado. Assim, como no caso dos assuntos relativos ao bem-estar social, o Estado tem resistido em patrocinar diretamente museus, óperas, orquestras sinfônicas e outras instituições culturais. Em vez disso, seguindo a sua concepção de arte erudita enquanto arte pertencente ao setor privado, o apoio governamental, quando concedido, tende a ser indireto. O governo tem criado leis que concedem benefícios fiscais a indivíduos e empresas através de doações e patrocínios. Ao longo dos anos, o Estado também tem reforçado as estruturas privadas de patrocínio - tais como as fundações - e encorajado o apoio financeiro das empresas. Nos Estados Unidos, as fundações e a filantropia corporativa não são as únicas fontes privadas de apoio cultural. O setor privado inclui as artes comerciais lucrativas, tratadas como qualquer outro tipo de negócio.

Muitos críticos e artistas temem que as pressões comerciais conduzam ao indesejado efeito de barateamento da qualidade estética. Enquanto teóricos das sociedades de massas, antevêm perigos para um público indiscriminado. Se estiver fora do patrocínio idealizado, representado por apoios individuais, fundações ou corporações esclarecidas, a dependência do setor privado, no

* Vera Zolberg é professora do Departamento de Sociologia da New School for Social Research - Nova Iorque.

sentido comercial, é considerada uma ameaça à sua autonomia. Esta é apenas uma das ambigüidades que sublinham as possibilidades de a arte erudita sobreviver. Neste artigo, coloco os dilemas criados pela necessidade de patrocínio dos tipos de arte que não se auto-sustentam nos Estados Unidos da América, no contexto do final do século XX. O que parece ser uma história de sucesso por parte da arte erudita, em virtude do crescente acesso por uma parte considerável da população, será mostrado enquanto situação tênue que requer a vigilância constante da parte de atores e instituições.

ANTECEDENTES DE UMA LÓGICA PARA O PATROCÍNIO DA CULTURA

Nos Estados Unidos o status das artes tem sido ambíguo. Por um lado, as artes eruditas possuíam conotações elitistas que pareciam estar em descompasso com a democracia, por outro lado, as artes comercializadas eram vistas como indignas de atenção e consideradas grosseiramente materialistas ou mesmo imorais. Essas visões, combinadas com a relutância em expandir a autoridade do estado central, fizeram com que o envolvimento do governo nacional em políticas culturais parecesse ilegítimo. Isso foi especialmente verdadeiro, tendo em vista que também significava que recursos fiscais pudessem ser usados para subsidiar as artes. Majoritariamente, as artes foram tratadas como assuntos locais, da competência dos estados e municípios, mas amplamente relegadas ao "setor privado".

Embora o setor privado inclua as artes que se beneficiam dos apoios de indivíduos, fundações, empresas, igrejas e outras entidades não-governamentais, as artes da indústria cultural fazem parte também do setor privado. Mais ainda, as artes eruditas e as artes comerciais não habitam esferas inteiramente separadas (Zolberg V., 1990). Enquanto as artes comerciais almejam mais abertamente ao lucro, interesses financeiros também penetram nas artes eruditas. A manutenção de formas artísticas que de outra maneira sucumbiriam sem o subsídio governamental é central para a tendência à privatização. É importante, portanto, examinar a superposição e a convergência entre essas categorias de engajamento na produção cultural, quando a sua disseminação e recepção aumentam e quando a autoridade estatal declina.

Diferentemente dos estados europeus, nos Estados Unidos foi principalmente durante o século XX que um Estado forte se desenvolveu. Sua emergência está fortemente interligada à nacionalização das indústrias da comunicação e inovações tecnológicas que servem de base para os meios de comunicação de massa. Essas tendências também afetaram o domínio da cultura erudita. Sendo um estado descentralizado com pouco em matéria de política cultural nacional, os Estados Unidos têm se tornado mais centralizados. Em anos recentes, tomadas de decisão e controle de publicações, cinema, televisão, arte comercial e gravações que tinham ficado sob o controle de empresários e

dos mercados financeiros de Nova Iorque têm se tornado crescentemente globalistas.

O globalismo tem sido, certamente, evidente nas artes comerciais populares durante décadas. A adulação européia da arte comercial norte-americana tem raramente decaído, desde os "westerns" de Buffalo Bill até à música de jazz. Artistas eruditos norte-americanos, por outro lado, eram freqüentemente estrelas menos bem sucedidas na Europa, a não ser que, como George Gershwin, seus trabalhos contivessem um forte teor popular e comercial. Apenas após a 2a. Guerra Mundial, os trabalhos de grandes pintores, tais como os expressionistas abstratos (Guilbaut, 1983) e certos modernos estilistas e artistas "pops" outros, tais como Andy Warhol ou Keith Haring, vieram a ser altamente reconhecidos na Europa e nas mais prósperas nações das bandas do Pacífico. Esse também foi o caso para instrumentistas e orquestras, companhias de ópera, grupos de teatro e dança e outros espetáculos. O reconhecimento da cultura e da arte eruditas pela Europa deve-se muito ao surgimento das instituições culturais -- museus, orquestras sinfônicas e companhias de ópera. Distintamente das formas artísticas comerciais, elas não poderiam ter sobrevivido e crescido sem patrocínio. Antes que o governo nacional desse seu apoio, contudo, os Estados Unidos tiveram de superar a sua tradicional relutância em expandir funções governamentais nacionais, especialmente em um domínio, de alguma forma, suspeito. Foi aí que teve início a institucionalização.

A condição indispensável para o patrocínio das instituições artísticas era o desprendimento: tinha que ser assumido que o valor era inerente a esta forma artística, independentemente de quaisquer motivos materiais. Mais do que suportar o ímpeto das pressões comerciais e outras, essas artes são abrigadas pelo subsídio público. É presumível que às formas artísticas que tenham sido ou continuem a ser lucrativas - teatro, dança, jazz e artes da mass media - faltam o que é reconhecido como tendo valor desinteressado. Em um tipo de raciocínio circular, por serem lucrativas, elas são tratadas como mero entretenimento e não merecedoras de subsídio público. Ainda que critério similar, amplamente derivado da estética kantiana, diferencie as artes altamente valorizadas das menos prestigiadas em muitos países europeus e sublinhem a sua sacralização em instituições acadêmicas, na prática, as distinções delineadas variam com o contexto ou tradição.

Os patrocinadores das artes eram elites locais que agiam enquanto patrões de instituições que fundaram como clubes quase privados. Eles usavam seus museus para expor coleções pessoais e realizar apresentações que se tornaram ocasiões para se auto-exporem. Embora fossem laureados pelo seu altruísmo, os patrocinadores de museus puderam usar suas instituições para aumentar o valor de seus quadros. Excetuando os empresários da música (fabricantes de instrumentos e editores), os patrões lograram pouco benefício material pelo apoio prestado a orquestras sinfônicas ou às companhias de ópera. Até o advento do apoio público substancial no século XX, as orquestras sinfônicas e

companhias de ópera tiveram que se enquadrar como atividades comerciais. Filantropos de elite compartilharam essa liderança com editores de música e fabricantes de instrumentos que patrocinavam concertos, construíam auditórios para concertos (Steinway e Aeolian Halls na cidade de Nova Iorque) ou organizavam temporadas para músicos de qualidade estelar em troca do endosso para seus produtos. Isso foi particularmente saliente em Nova Iorque que se tornou o centro das agendas para a maior parte das temporadas nacionais, sejam de teatro, concerto ou ópera. O envolvimento comercial militou contra o desprendimento que pôde ser atribuído às artes visuais.

Esta pode ser uma das razões que sublinham por que as artes performáticas retardaram-se, ficando colocadas atrás da escultura e pintura em termos de institucionalização. Das muitas companhias de ópera fundadas desde o final do século XIX, muitas foram dissolvidas após a morte ou saída de seus fundadores. Os museus fundados no mesmo período, no total, têm durado mais tempo. Isto foi devido, em grande parte, ao apoio municipal que muitos deles lograram obter em troca de sua abertura (frequentemente a baixo ou a nenhum custo) para o público em geral. As organizações performáticas raramente faziam isso, muito embora compartilhassem da obrigação, juntamente com outras instituições culturais, de fornecer elevação e educação para os propósitos democráticos. As orquestras segregavam seu público não-elite limitando sua missão a comemorações, festivais ou concertos de verão, ao ar livre, deliciadores das audiências. Estes concertos populares ajudaram aos curadores e fiadores a também lidarem com problemas adicionais: empregar instrumentistas fora da temporada regular e cobrir os persistentes déficits dos concertos de música "séria". Ainda que os preços dos ingressos fossem mais baixos do que para as apresentações regulares, os concertos populares eram frequentemente realizados em auditórios muito grandes ou em espaços ao ar livre, permitindo a frequência de grandes audiências (Otis, 1924, pp. 22-97; Sablosky, pp. 99-102). A despeito dos apelos dos críticos e músicos, especialmente daqueles familiarizados com práticas européias, nenhum subsídio federal veio a apoiar a música, nem os governos municipais deram à música o que tinha sido concedido aos museus, exceto em circunstâncias raras.

O LADO COMERCIAL DA PRIVATIZAÇÃO: A MÚSICA SÉRIA

Em seu estudo das orquestras sinfônicas nos Estados Unidos, Philip Hart argumenta que quando "o rico *establishment* empresarial decidiu patrocinar orquestras no final do século XIX, foi rejeitada a idéia do patrocínio governamental: "A idéia de procurar apoio municipal ou estadual, para a sua orquestra ou para a construção do *Symphony Hall* (em Boston) simplesmente nunca ocorreu a Henry Higginson ou aos seus colegas (Hart acrescentou, escrevendo no início dos anos 70.) e este pensamento persiste até hoje, mesmo

quando os maestros de nossas orquestras se vêem forçados a recorrerem ao governo (1973, p.349).

Até o advento do subsídio governamental, a música séria dependia da filantropia privada, combinada à perspicácia empresarial. Durante várias décadas, começando antes da primeira guerra mundial, o empresário Arthur Judson astutamente, gerenciou grandes orquestras, revistas especializadas de música e concertos para muitas das artes performáticas, incluindo excursões e o patrocínio de maestros visitantes virtualmente em todo o país. Judson organizou apresentações em rádio através de sua própria agência, eventualmente tornando-se seu acionista, secundando apenas William Paley, da CBS. Ele promoveu gravações de música clássica e organizou agendas nacionais para concertistas através de agências independentes, que ele trouxe para a *Columbia Concerts Corporation* e para os Concertos Comunitários, estratégia do empresário para a construção de audiências. Com o suporte financeiro da CBS e de seus próprios recursos, Judson estabeleceu a regularidade de contratos, pagamentos a concertistas e o desenvolvimento de públicos assinantes. Quando, eventualmente, a NBC organizou uma competidora congênere (NCAC), em vez de brigarem entre si, as duas gigantescas organizações colaboraram, através de acordos de cavaleiros, cavando circuitos em cidades de tal forma que uma não atravessava o território da outra. No seu ápice, as duas agências controlavam entre si a vida musical de 2000 cidades!

Enquanto que as maiores orquestras sinfônicas tendiam a ser entidades independentes que ocasionalmente tocavam em espetáculos teatrais e óperas, as orquestras eram freqüentemente ligadas às companhias de ópera ou ao rádio e televisão estatais, apresentando-se mais raramente em concertos independentes ao vivo (Hart, 1973, 3). O patrocínio das mesmas foi proveniente de subsídios governamentais ou, mais tarde, de impostos pagos aos serviços de rádio pelos contribuintes, provendo, daí por diante, o status de seus empregos, através da previsibilidade que os músicos norte-americanos lograram obter. A extensão do emprego regular para os mesmos, no entanto, foi, em grande parte, realizada através do “paternalismo cultural” praticado por Judson e sua contraparte na NCAC. Exauridos pela vida sem fim na estrada, os músicos ficaram muito gratos em poder desistir de uma certa liberdade em troca de uma posição regular. Do ponto de vista dos públicos, das orquestras e instrumentistas, a situação de monopólio possuía a vantagem de poder organizar excursões, festivais de verão e audiências.

Quem se encontrava em melhor situação, os músicos norte-americanos ou europeus ? Estão os implementadores europeus de políticas - que vêem a mistura norte-americana de desinteresse e comércio como uma panacéia para os altos custos dos subsídios para as artes cênicas - corretos? Eles deveriam considerar os custos para artistas individualmente, assim como para a forma artística. Sob o monopólio que descrevi, a maioria das orquestras e concertistas ficaram engasgados com repertórios padronizados, possuíam pouca autonomia ao negociar pagamentos e percentagens; novos talentos tinham dificuldade de

entrar no campo. Foram três décadas de pressão sobre o Departamento da Justiça para que essas práticas monopolísticas finalmente acabassem entre 1940 e 1952. A aplicação vigorosa de regras anti-monopolísticas teve um impacto muito maior sobre as formas de entretenimento de massa (simplesmente por causa da escala) do que sobre as artes eruditas. Entre outras coisas, essas regras forçaram os estúdios de Hollywood a livrarem-se de distribuição de bonificações (Monaco, 1979, 30). No mundo da música clássica, as novas políticas quebravam o controle sobre agendas e permitiam a outras agências de gerenciamento entrar no campo e penetrar as barreiras dos contratos exclusivos e excursões (Hart, 1973, 96-120). Por outro lado, a regularidade no emprego de músicos estabelecidos foi posta em questão.

Com o surgimento da Grande Depressão, a situação dos músicos piorou. Pela primeira vez, contudo, o governo iniciou o apoio para as artes. Programas do New Deal encorajaram músicos desempregados a formarem ou a se associarem a orquestras subsidiadas. Em troca, muitos deles tocavam em escolas ou em centros comunitários. Em alguns casos, as municipalidades ou os sindicatos dos músicos forneciam apoio. A expansão da música séria ao interior foi ajudada também por um crescente número de músicos que eram refugiados de Hitler. Eventualmente esses grupos improvisados se tornavam orquestras estabelecidas (Hart, 1973, 51). Mas tudo isso acabou com a Segunda Guerra Mundial, junto com o falecimento do sistema de gerenciamento monopolizado, mas regular, dos concertos. Enquanto os músicos demandaram melhores condições materiais, os agentes eram obrigados, mesmo a contragosto, a procurarem novas fontes de apoio. A despeito de sua relutância, o próprio Judson ajudou a criar a Liga da Orquestra Sinfônica Norte-Americana e fazer *lobby* pelo apoio governamental.

Entre o início da década de 1950 e os meados dos anos 60, virtualmente, não houve qualquer patrocínio governamental nacional para as artes e relativamente pouco patrocínio privado. A entrada da Fundação Ford como doadora majoritária estava apenas começando. Uma vez que as estruturas de apoio federais e fundacionais haviam assentado seu impacto combinado, cresceu o número de instituições regionais. Diferentes dos monopólios comercialmente baseados, esse patronato permitiu a algumas das novas orquestras a serem mais autônomas, experimentais, mesmo idiossincráticas. A disponibilidade de fundos governamentais e fundacionais permitiram a certas orquestras a desenvolverem seu estilo próprio de desempenho, mesmo ao risco de perderem parte de seu público. Umhas poucas fizeram a sua reputação ao apresentarem difíceis trabalhos contemporâneos. De alguma forma independentemente dessas estruturas de apoio, universidades em expansão ofereceram posições no ensino para músicos e, em alguns casos, apoiaram compositores que trabalhavam em modos muito experimentais.

Mesmo a ópera que, por causa de seus custos enormes, estava sob maior pressão do que as orquestras, beneficiou-se das novas fontes de recursos. Quando a Fundação Ford decidiu ajudar a Ópera da Cidade de Nova Iorque em

1957, ela concedeu recursos para comissionar óperas contemporâneas . Essas políticas expandiram grandemente as instituições musicais através do país a cerca de 223 orquestras sinfônicas, das quais apenas 11 não eram sem fins lucrativos. Duzentas e doze orquestras sem fins lucrativos nasceram em todo o país, sendo que o estado mais aquinhoado foi a Califórnia (20 orquestras), recebendo rendas de mais de US\$27 milhões. Nova Iorque ficou em segundo (18 orquestras), mas suas rendas agregadas também chegaram a perto de US\$27 milhões. De uma terra quase devastada, com a cultura organizada torno de um único (ou no máximo dois) centro de artes eruditas, os Estados Unidos se tornaram um mundo artístico vivo.

Após a Segunda Guerra Mundial, com a ajuda do governo federal e das fundações, as audiências, famintas por cultura tinham expandido tanto que parecia lógico assumir que a música séria deveria ter se tornado comercialmente viável. Contudo, tanto mais orquestras eram fundadas e mais apresentações eram realizadas, mais altos eram os seus déficits. Como poderiam sobreviver sem indevidamente aumentar o preço dos ingressos? Nesse momento de ruptura surgiu uma contribuição muito importante: a descoberta da lacuna nos ganhos (Baumol e Bowen, 1966, 116).

Em seu estudo, hoje clássico, William J. Baumol e William G. Bowen mostraram com aparentemente incontrovertida evidência que, diferentemente de produtos de massa, as artes apresentadas ao vivo eram inerentemente inclinadas a custos demasiados. A razão para esse paradoxo era porque seu valor cultural dependia de um nível de qualidade que estabelecia limites severos à produtividade. Uma vez que as despesas básicas eram altas e fixas, multiplicando o número de apresentações, mesmo que tivessem a sua lotação esgotada, tinham o efeito de virtualmente garantirem déficits crescentes. Tentativas de fazer apresentações ao vivo mais produtivas eram fadadas ao fracasso, uma vez que se a audiência e o espaço fossem aumentados então a qualidade íntima requerida para muitos trabalhos poderia ser perdida. Contudo, argumentam os autores, o valor cultural de certas artes performáticas era tal que o governo federal tinha a obrigação de subsidiá-las. Uma década mais tarde seu pleito foi levado por um outro economista, Dick Netzer, que tentou conseguir subsídios para a Companhia Metropolitana de Ópera, baseado no fato de que a mesma era meritória e que merecia subsídios governamentais mesmo estando localizada em Nova Iorque e fornecer acesso apenas limitado a forasteiros (Netzer, 1976).

COMÉRCIO E PRIVATIZAÇÃO: O MUSEU DE ARTE

O papel proeminente que os museus de arte desempenham na valorização da arte hoje representa uma saída para um passado, quando, ao contrário, os museus eram mais uma barreira do que uma abertura de trilhas para a arte nova e para os artistas norte-americanos vivos (Horowitz, 1976, 22). Excetuando os

poucos artistas que se tornaram pintores da moda, ou os que eram bem sucedidos em obter encomendas, o sucesso era ilusório. Poucos revendedores comercializavam a arte produzida por norte-americanos vivos, preferindo artistas falecidos ou europeus. No todo, a institucionalização da pintura diferenciava-se da institucionalização da música. Enquanto que orquestras sinfônicas e companhias de ópera do século XIX competiam entre si através da introdução de novidades na forma de novos trabalhos ou atrações estelares, os museus de arte procuraram artistas norte-americanos contemporâneos e obras de arte apenas quando não podiam obter antiguidades e obras dos velhos mestres (mesmo que algumas vezes de autenticidade duvidosa) para as suas coleções. Como mostrou Raymonde Moulin, no presente, os curadores de arte moderna têm um forte interesse em adquirir trabalhos recentes (Moulin, 1987), mas anteriormente, os museus de arte eram criaturas de seus colecionadores-curadores mais conservadores (Zolberg, 1974).

Para a arte contemporânea ser reconhecida, necessitou-se do envolvimento orquestrado e ativo de artistas, alguns padrões-colecionadores, e umas poucas galerias inovadoras que começaram a partir do começo do século XIX a exibirem novos estilos de moda, amplamente da Europa, mas suprimindo, até um certo ponto, aos artistas modernos norte-americanos. As artes visuais e performáticas estavam ligadas às mesmas bases comerciais que as artes comerciais e ao crescimento da "mass media" que em grande parte estavam ancorados na publicidade. Isto já havia se tornado de importância crescente em décadas anteriores do século XX. Como Roland Marchand observa, "Madison Avenue" tornou-se uma metáfora para especialistas em publicidade no norte de Manhattan. Durante a década de 1920, a publicidade em rádio e alianças corporativas levaram mais companhias sob a influência de *Wall Street* a centralizarem a publicidade nacional na Cidade de Nova Iorque. O relacionamento triangular entre 247 *Park Avenue*, 285 *Madison Avenue* e o *Graybar Building*, entre a *Lexington Avenue* e a rua 42, foi apoiado pela enorme expansão das grandes revistas nacionais, e gradualmente, também pelo rádio (Marchand, 1985, 6-7).

Nova Iorque havia se tornado o local onde muitos artistas queriam se estabelecer. A grande população da cidade, sua abertura relativa para artistas deixando os enfadonhos ambientes de Boston e Philadelphia, seu mundo cultural alternativo de sub-culturas boêmias, suas oportunidades de emprego em "comércios satélites tais como ensino, desenho e pintura de cenários de palco, ilustração de livros e revistas, cartões de cumprimento, cartazes, desenhos para encadernação de livros, brinquedos, decorações de residência tornaram-na um local atraente. Embora precariamente, os artistas tornaram-se capazes de se manter.

Contudo, continuou a ser difícil, para os colecionadores de arte moderna, quebrar a fortaleza em que muitos museus de arte haviam se tornado. Eventualmente fundaram museus propriamente ditos (Zolberg, 1983). Embora nem todos fossem museus de arte moderna, em 1930 a Associação relatou que

167 museus de arte haviam surgido; por volta de 1938 eram 387, incluindo 115 em universidades. Embora muitos fossem pequenos e especializassem e outros não possuíssem qualquer coleção substancial permanente, a maior parte dos museus de arte universitários foram criados para estudantes e professores, esta expansão incluiu alguns dos mais proeminentes museus modernos de arte. Três museus nova-iorquinos, o Whitney, o MoMA e o Guggenheim, como seus predecessores consagrados (o Museu Metropolitano de Arte, entre outros) começaram como galerias para exibir as coleções de seus fundadores no que se tornou um cenário de isenção de impostos. Mas diferentemente dos museus mais antigos, a cidade não pagava nem pelos seus edifícios nem pelas despesas de operação. Tinham que se vender e à sua arte nova. Estes museus não eram apenas os *loci* de exposição da elite como eram os museus mais antigos, mas assumiram um projeto proselitista de longo alcance. O MoMA, particularmente, iniciou um ambicioso programa de empréstimos e palestras informativas para outras instituições, incluindo escolas em todo o país (Lynes, 1973, 168). Contudo, excetuando a isenção de impostos sobre propriedades e vantagens de impostos para doadores individuais através de presentes em dinheiro ou, especialmente, de obras de arte, o Museu de Arte Moderna não recebeu quaisquer subsídios diretos até 1971, quando pela primeira vez, o Conselho Estadual para as Artes de Nova Iorque (recentemente estabelecido) concedeu-lhe uma dotação (Lynes, 1973, 304-305).

Em resposta às novas formas e estilos artísticos desde os anos 50, novos tipos de instituição desempenharam papéis importantes no mercado moderno de arte: novas galerias e espaços alternativos, colecionadores corporativos e novos museus regionais. Não obstante, “o mundo artístico” de Nova Iorque reteve seu status como o árbitro final do sucesso artístico. Dominado por algumas poucas (onze) galerias que controlavam o acesso ao mercado de leilões e, assim, ao sucesso, ele não mostrou qualquer sinal de perda de controle (Crane, 1986, 81). Colecionadores corporativos tiveram impacto sobre o mercado, de acordo com Rosanne Martorella, que aponta que eles gastaram, em sua estimativa conservadora, US\$40 milhões em compras de arte em 1986.

Interesses de firmas comerciais e dos bancos em escala nacional predominam, notadamente, no Nordeste. Eles constituem uma das duas culturas do bom gosto que caracterizam o mundo corporativo: grandes firmas com clientes internacionais são colecionadores potenciais de trabalhos artísticos reconhecidos internacionalmente dos países dos seus clientes, e, notadamente, em estilos de vanguarda; firmas locais menores, que começaram colecionando na década passada, preferem os trabalhos de artistas regionais. Os primeiros são os principais clientes das melhores galerias do *Soho* e do *East Side*. De fato, firmas com orientação regional têm pouco em comum com o mundo artístico de Nova Iorque, uma vez que os estilos artísticos que colecionam são marginais às tendências internacionais. Se há competição, ela acontece entre museus locais e regionais e pelos trabalhos de artistas locais. Um padrão similar tem também sido desenvolvido em outros países.

Internacionalizado como tem sido, o mercado de arte jamais foi tão global como hoje. Neste mercado globalizado *Sotheby's* enviou o seu *Irises* de Van Gogh numa excursão que incluiu Tóquio, Londres, Genebra, Zurique antes de vendê-lo a um comprador italiano em Nova Iorque. Mas há mais estratégia comercial do que puro comércio. Mais do que o *Kula Ring* para os nativos das ilhas tobianesas, o mercado de arte possui um valor simbólico assim como as instituições aparentadas alhures. Para isso dispõem de duas armas: sua própria coleção particular e as conexões do seu pessoal -- curadores, patrocinadores, administradores --- com museus e coleções de além-mar.

Conexões como essas não são novas, uma vez que os curadores têm, já há muito tempo, usado as suas redes de contactos no mundo dos negócios e da política para fomentar as suas metas próprias ou as institucionais. William S. Paley, íntimo associado de Arthur Judson da Filarmônica de Nova Iorque foi o fundador e chefe-executivo da CBS. Judson tornou-se colecionador de arte e curador do MoMA, sendo escolhido eventualmente para Presidente do Conselho Diretor do MoMA. Membros de diretoria movimentavam-se com facilidade entre as maiores instituições culturais e comerciais ou entre todos esses e altas posições governamentais. Incluíram até embaixadores (c. Douglas Dillon), governadores estaduais e o Vice-Presidente dos Estados Unidos, Nelson Rockefeller.

Não apenas contactos se realizam entre diretores de museus tentando conseguir empréstimos de coleções, como as instituições culturais organizam associações internacionais subordinadas para a captação de recursos. Essas associações, sinfônicas ou operísticas, não são menos internacionais, pois em termos de seus apresentadores, excursões ou compromissos de gravação, muitas são administradas através de companhias multinacionais de gravação.

DILEMAS DO PATROCÍNIO : PRIVATIZAÇÃO À L'AMERICAINE

Coloquei aqui as diferenças entre as belas-artes visuais e as artes cênicas em termos da produção e disseminação da cultura. Diferentemente de estados que tenderam a ver o patrocínio para as artes como uma função do Estado, nos Estados Unidos uma parte muito maior do patrocínio das artes provém de uma combinação de recursos privados (corporações, fundações, doadores individuais e usuários) do que em muitas nações européias (Montias, 1986). Mesmo que, nos Estados Unidos, o patrocínio governamental direto seja relativamente pequeno, contudo, ele fornece o reconhecimento simbólico para as artes e seus criadores. Até recentemente, os procedimentos utilizados por agências governamentais nacionais para selecionar artistas e obras de arte têm oferecido pouca confiança para outros patronatos potenciais (individual, corporativo, fundacional) e para suplementar tais premiações. Dotações governamentais têm se valido da reputação de painéis de profissionais reconhecidos como *experts*.

O reconhecimento nacional, oficial, dos artistas, tanto nas belas-artes quanto nas artes populares, acrescento *glamour* às já altamente estimadas formas artísticas, assim como elevaram o prestígio das artes populares comerciais, como o jazz, à posição de arte desinteressada. De fato, a linha entre as belas artes e as artes populares esmaeceu tanto que o termo interseção parece ser aplicável em muitos casos. A Europa tem sido sempre o mercado para essa cultura, mas agora é apenas um dos mercados, uma vez que o Estado tem se reduzido nos países europeus. Nesse sentido, a Europa hoje está mais parecida com o que os Estados Unidos têm sido. Tendo em vista que corporações multinacionais controlam vastos domínios da produção e disseminação culturais, popular e comercial, será difícil para os estados controlá-la. Embora a transformação do patrocínio estatal virtualmente completo ainda não tenha ocorrido em países que estão tentando adotá-lo, o processo de privatização estabelece os parâmetros para mudanças de forma e substância das artes e seu público. As consequências desta tendência, entretanto, estão longe da clareza.

(Tradução: João Gabriel Teixeira)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUMOL, William J. and BOWEN, William G. *Performing Arts: The Economic Dilemma*. MIT Press, Cambridge, 1968.
- COLEMAN, Laurence Vail. *The Museums in America*. American Association of Museum, Washington, D.C., 1939 (3 vols.).
- CRANE, Diana. *The Transformation of the Avant-Garde: The New York Art World, 1940-1985*. University of Chicago Press, Chicago, 1987.
- DE COPPET, Laura and JONES, Alan. *The Art Dealers*. Clarkson N. Potter, NY, 1984.
- HORKHEIMER, Max e ADORNO, Theodor W. *Aspects of Sociology by Frankfurt Institute for Social Research*. Beacon Press, Boston, 1972.
- DiMAGGIO, Paul J. "Cultural Entrepreneurship in Nineteenth-Century Boston" in *Media, Culture and Society* 4 (1982:33-50)
- . *Nonprofit Enterprise in the Arts: Studies in Mission and Constraint* (Yale Studies on Nonprofit Organizations). Oxford University Press, NY, 1986.
- . "Support for the Arts from Independent Foundations: in *Nonprofit Enterprise in the Arts*, Oxford University Press, NY, 1986.
- FABRIKANT, Geraldine. "Sotheby's Stake Under the Gavel" in *NYT*. Oct. 7, 1987.
- GUIBAUT, Serge. *How New York Stole the Idea of Modern Art: Abstract Expressionism, Freedom, and the Cold War*. Univ. of Chicago Press, Chicago, 1983.

VERA L. ZOLBERG

- HART, Philip. *Orpheus in the New World, The Symphony Orchestra as an American Cultural Institution*. W.W. Norton, NY, 1973.
- LOWRY, W. McNeil(ed.) *The Arts and Public Policy in the United States*. Prentice-Hall, NY, 1984.
- LYNES, Russell. *Good Old Modern: An Intimate Portrait of the Museum of Modern Art*. Atheneum, NY, 1973.
- MARCHAND, Roland. *Advertising the American Dream: Making Way for Modernity, 1920-1940*. Univ. of California Press, Berkeley, CA., 1985.
- MARTORELLA, Rosanne. *Corporate Art*. Rutgers University Press, New Brunswick-NJ, 1990.
- MILLS, C. Wright. *The Power Elite*. Oxford Univ. Press, NY, 1956.
- MONTIAS, J. Michael. "Public Support for the Performing Arts in Europe and the United States" in *Nonprofit Enterprise in the Arts*, 1986.
- MOULIN, Raymonde. *The French Art Market: a Sociological View* (trans. by A. Goldhammer) Rutgers Univ. Press, N. Brunswick, 1987 (orig. 1967, F. Maspero).
- MUKERJI, Chandra. *From Graven Images: Patterns of Modern Materialism*. Columbia University Press, NY, 1983.
- National Endowment for the Arts. Research Division Note #19 (Jan. 7, 1987) on Retail Art Dealers.
- NETZER, Dick. *The Subsidized Muse: Public Support for the Arts in the United States*. Cambridge Univ. Press, NY, 1978.
- POGGI, Jack. *Theater in America: The Impact of Economic Forces, 1870-1967*. Cornell Univ. Press, Ithaca, NY, 1968.
- REIF, Rita. "Sending Paintings Abroad Helps Raise Profits at Home" in *NYT*. Nov. 5, 1987.
- ROCKWELL, John. "A Peek at U.S. Orchestras' Finances" in *NYT*, Sept. 2, 1982.
- TOMKINS, Calvin. *Merchants and Masterpieces*. Dutton, NY, 1970.
- WHITE, Harrison C. and Cynthia, A. *Canvases and Careers: Institutional Change in the French Painting World*. John Wiley and Sons, NY, 1965.
- WHITEHILL, Walter Muir. *Museum of Fine Arts Boston: A Centennial History*. Harvard Univ. Press, Cambridge, MA, 1970.
- ZOLBERG, Vera L. *The Art Institute of Chicago: The Sociology of a Cultural Organization*. Ph.D. diss. Univ. of Chicago, 1974.
- . "Displayed Art and Performed Music: Selective Innovation and the Structure of Artistic Media" in *Sociological Quarterly* 21 (Spring 1980)
- . *Constructing a Sociology of the Arts*. Cambridge University Press, NY, 1990.

RÉSUMÉ

L'article présente et discute les problèmes soulevés par le besoin de patronnage des arts qui ne se soutiennent pas financièrement, — la musique érudite et les musées d'art —, dans le contexte nord-américain contemporain. L'auteur conclut que, même si les transformations du patronnage de L'Etat, virtuellement complètes aux Etats-Unis, n'ont pas encore eu lieu dans les pays qui essayent de les adopter, la privatisation établit les paramètres pour le changement de la forme et de la substance des arts, ainsi que de leur public.

ABSTRACT

This article describes and discusses the problems raised by the need for funding the kinds of art that cannot pay for themselves — serious music and art-museums —, in the context of late twentieth century in the United States. The author concludes that, although the shift from virtually complete state support has not occurred in the countries that are trying to adopt it, the privatization process sets the parameters for change in the form and substance of the arts, as well as in their public.

(Recebido para publicação em maio de 1994)



MAPA DE LOPO HOMEM . Adriana Varejão
1992 . óleo sobre madeira e linha de sutura
110 x 140 - 10 cm

A MUNDIALIZAÇÃO DA CULTURA

Maria Luiza Belloni*

“Deus é um espírito onisciente e todo-poderoso que está dentro e fora de nós.

Deus está sempre conosco porque é onipresente. É um mistério, e nunca podemos entendê-lo.

Em termos gerais, esta é a descrição de Deus do modo que nossos pais a aprenderam, mas esta descrição aplica-se também à mídia eletrônica: um segundo Deus, criado pelo homem”.

Tony Schwarts
O segundo Deus

RESUMO. O texto apresenta uma análise da invasão de todas as esferas da vida social pela comunicação, enquanto fenômeno típico da globalização econômica e da crescente tecnificação das sociedades contemporâneas. As principais consequências destes fenômenos seriam a normalização da violência e o surgimento de uma cultura jovem mundializada, criada pela publicidade e pela indústria cultural visando sobretudo a provocar a adesão ao consumo e difundindo os valores da “cultura do narcisismo”.

A SOCIEDADE DA COMUNICAÇÃO

Nas sociedades contemporâneas, baseadas na produção industrial de caráter organizado e tecnificado, um novo paradigma se impõe que penetra e modela todos os campos sociais: a comunicação. Muitas são as interpretações teóricas que buscam compreender e explicar este fenômeno recente e globalizador que é

* Maria Luiza Belloni é professora da Universidade Federal de Santa Catarina

a invasão pela comunicação de todas as esferas sociais, em muitas regiões do planeta.

Alguns autores falam por exemplo de uma **máquina-universo**, que seria uma imensa rede de computadores interligando entre si empresas e instituições de muitos tipos em toda a Terra. A informatização geral da sociedade estaria redefinindo, para estes autores, não apenas os modelos de gestão econômica e a organização do trabalho, mas também os modos de ensino e de aprendizagem e a criação cultural, que se subordinariam a novas formas de pensamento, de criação de imagens, de representação gráfica. Para P. Lévy, por exemplo, este fenômeno de informatização da sociedade é um signo e um efeito de uma mutação antropológica de grande amplitude. Os homens da era dos computadores e de tevê já não seriam os mesmos...¹

Teoria bastante sedutora porém excessiva, pecando pelo mesmo exagero e determinismo tecnológico das teorias de MacLuhan que vislumbrava, no início dos anos 1960, que o desenvolvimento dos meios eletrônicos - verdadeiros “prolongamentos dos sentidos humanos” — nos levaria à criação de uma “aldeia global”. A idéia de uma **máquina-universo** evoca naturalmente as grandes utopias negativas das primeiras obras de ficção científica: o *big brother* de Orwell, a manipulação genética de Huxley e o universo absurdo e opressor de Zamiatine.

Para os teóricos da pós-modernidade, o avanço da comunicação em todos os campos sociais seria apenas um fenômeno de ordem ideológica — a ideologia da modernidade — pertencendo pois ao campo do discurso. Para J. Baudrillard por exemplo, um dos mais conhecidos destes teóricos, o princípio básico da comunicação é a simulação, na qual é quase impossível distinguir um princípio qualquer de realidade. Segundo ele, não se pode considerar a comunicação senão como simulacro, partindo da noção de simulacro geral que permeia toda a sociedade moderna. Baudrillard desenvolve a noção de circulação dos significados mediatizados por “artefatos coletivos” que substituiriam as relações diretas entre os homens: “Tudo comunica e nada se toca”, como nos trevos e viadutos das auto-estradas, onde o tráfego circula sem se cruzar.(Baudrillard, 1981).

Uma outra interpretação globalizadora do fenômeno da comunicação nos é fornecida por Sfez, que busca fazer a crítica da comunicação no mundo moderno. Também para ele informatização e comunicação se superpõem, modelando todos os campos sociais e a produção de cultura e do conhecimento. Sua crítica da comunicação se fundamenta na impregnação de todas as esferas sociais pelas “tecnologias do espírito”, das quais a mais importante e visível é a inteligência artificial. Estas tecnologias se baseiam nas noções de rede, paradoxo, simulação e interatividade e visariam à “tecnologização” do espírito (ou da mente), dentro de uma prática elitista de poder, que tende a dominar o campo intelectual” (1988, 278).

Para este autor, “a comunicação invade todos os campos”: na empresa, onde o setor de pessoal passa a atuar no campo das relações humanas e onde o

marketing, que antes se preocupava apenas com o produto, trabalha agora a própria imagem da empresa; na política, onde o *marketing* se instalou definitivamente, modelando o processo político, substituindo antigas formas de convencimento do eleitor e preenchendo vazios no sistema de representação; na mídia onipresente, que é objeto da cobiça de políticos e publicitários; na esfera religiosa, que nos quer apresentar um Deus amável e com “boa imagem”; nas psicoterapias que se pretendem interativas; nas ciências de organização e da decisão, e nas próprias ciências exatas físicas e biológicas, “contaminadas” pelo vocábulo comunicação.

Dentre todos estes campos, Sfez escolhe para basear sua análise os campos da inteligência artificial, da informática e das ciências cognitivas, absolutamente interligados e formando o que ele chama de “tecnologias do espírito”. O autor parte da identificação de três metáforas que sintetizariam as tentativas de explicação do fenômeno da comunicação e que remetem a três diferentes visões de mundo: a **máquina**, metáfora mais clássica, que apela ao discurso da razão e estabelece o primado do sujeito capaz de dominar a máquina que lhe é exterior e que simplesmente representa suas criações; o **organismo**, que integra os objetos técnicos ao meio ambiente natural, ao qual o homem deve adaptar-se (e não mais dominar), como parte de um organismo maior dotado de uma organização própria e complexa de hierarquias; o **Frankenstein**, metáfora que Sfez cria para introduzir seu conceito de “tautismo” (neologismo resultante da contração de tautologia e autismo), decorrente da constatação da primazia tecnológica: o sujeito não existe senão pelo objeto técnico que lhe fixa seus limites e determina suas qualidades (1991).

A primeira metáfora — a máquina — corresponderia à comunicação “representativa”, identificada ao modelo clássico que distingue o emissor e o receptor ligados por um canal de mediação. Na metáfora do organismo, a comunicação seria “expressiva”, na qual a mídia não é mais um personagem à parte, tradutor do mundo objetivo para um receptor passivo. O meio está no mundo como o receptor, e o mundo está no meio e no receptor. Cada homem é capaz de ser seu próprio meio.

Em seu livro mais polêmico, Sfez procede a uma crítica minuciosa das teorias clássicas da comunicação, identificadas à metáfora da máquina e das teorias ditas “comunicativas”, identificadas com a metáfora do organismo. Na análise destas últimas, o autor baseia sua crítica principalmente no trabalho da famosa Escola de Palo Alto, liderada por G. Bateson, cujas noções mais importantes são aplicações às relações sociais de conceitos da cibernética e das ciências cognitivas: auto-organização, conexionismo, mídia expressiva, concepções organicistas das ciências da organização. Próxima ao mesmo tempo dos estudos da inteligência artificial e das novas metodologias das ciências sociais (etnometodologia e interacionismo simbólico) inspiradas da fenomenologia, a Escola de Palo Alto pretende explicar o fenômeno global da

comunicação, com base na supervalorização das relações interindividuais e da formação do vínculo social (SFEZ, L.: 1991, Cap. 2).

Com sua metáfora do Frankenstein, Sfez pretende dar conta da invasão do mundo e do próprio espírito do homem pela técnica, que acaba se constituindo em um mundo novo. Frankenstein é o monstro criado pelo homem que se torna seu “duplo”, revelando-lhe seu próprio rosto e escapando ao seu domínio. Nesta visão de mundo, onde a inteligência artificial pode criar máquinas inteligentes, o homem poderá passar de produtor a produto, recebendo lições de suas máquinas, cuja inteligência, construída a partir do cérebro humano, acaba por se constituir em um novo modelo:

Sujeito e objeto, produtor e produto são então confundidos. Perda da realidade, do sentido, da identidade (1988, 197).

Aplicado à comunicação, este sistema leva à confusão entre emissor e receptor: num universo onde tudo comunica, sem que se saiba a origem da emissão, sem que se possa determinar quem fala; no mundo tecnicista, neste universo sem hierarquias visíveis, a comunicação morre de excesso de comunicação. É o que Sfez chama de “tautismo” que, contraindo “tautologia” com “autismo”, evoca a totalidade, o totalitarismo. Tautismo seria uma nova forma simbólica que, nascida no campo das “tecnologias do espírito”, hoje o transcenderia amplamente, atingindo todas as nossas ações, nossas produções imaginárias, nossas relações pessoais e sociais e mesmo as formas pelas quais concebemos nossas relações com o mundo. Neste universo tecnificado, a comunicação se impõe como tentativa de ligar entre si as análises especializadas, os campos extremamente estanques.

A comunicação se torna a Voz única, que pode unificar um universo que perdeu qualquer outra referência. (SFEZ, L.: 1991, 6).

Teoria excessiva e de certa forma redutora (na medida em que reduz a análise à informática e à inteligência artificial) e que não permite, por sua abordagem exclusivamente teórica e globalizante, compreender toda a complexidade das questões sociais e culturais aí envolvidas. Não obstante, a crítica da comunicação de Sfez possibilita compreender — e vale como uma advertência — esta “nova religião sincrética” cujo Deus é a técnica que, se não alcança todos os campos sociais e regiões do planeta, atinge e influencia alguns campos extremamente importantes da produção científica e cultural, sem falar do próprio campo da mídia.

O problema destas interpretações demasiado generalizadoras seria, segundo B. Miège, que elas pretendem explicar todo o fenômeno de comunicação a partir de uma problemática particular, muitas vezes tomada como paradigma: as “tecnologias do espírito” para Sfez, ou a informática para P. Lévy, por exemplo.

Essas abordagens globalizadoras não conseguiriam por isso abranger toda a complexidade deste novo campo social chamado comunicação. Por outro lado, análises localizadas e estritamente monodisciplinares também não seriam suficientes para explicar o fenômeno, pois não permitiriam, segundo Miège, aprender o aspecto essencial da comunicação que, além de seus aspectos propriamente ideológicos, afeta profundamente as sociedades ocidentais: a invasão de todos os campos sociais, especialmente a cultura e o lazer, pelas lógicas da comunicação. (MIEGE, B.: 1989, 209).

Para este autor, é necessário situar historicamente o fenômeno da comunicação que surge, tal como o compreendemos hoje, a partir dos anos 1970, quando as economias ocidentais começam a se reestruturar, e floresce nos anos 1980, em plena fase de reorganização econômica, social e cultural do mundo desenvolvido. Sendo um fenômeno muito recente, a comunicação não se identifica mais com a simples utilização dos meios de comunicação de massa e portanto não pode ser explicada pelas teorias tradicionais baseadas no clássico esquema de Lasswell: “Quem diz o que para quem, através de que canais”.

O que é esta nova comunicação? Em primeiro lugar, o emprego de novas tecnologias de informação e de comunicação oriundas de três matrizes técnicas: a informática, o audiovisual e as redes. Mas a comunicação não é apenas a utilização em larga escala das tecnologias da informática e da comunicação. Ela é principalmente o uso crescente pelas forças dirigentes (elites) — na empresa, na formação de recursos humanos, na política, na administração pública, e nos aparelhos culturais — de técnicas de organização, gestão, circulação de informações e de “funcionamento” de grupos. Para compreender o fenômeno comunicação é necessário analisar de modo articulado estes dois aspectos essenciais e indissociáveis: mobilização de informação e da comunicação, de um lado, e utilização das técnicas de “gestão social”, de outro (idem, 17).

Tecnologias de informação e técnicas de gerência social, estes seriam os dois eixos que nos permitiriam, segundo Miège, compreender este fenômeno novo que é a invasão de todos os campos sociais pela comunicação. Considerando (com Bourdieu) as lógicas sociais como “movimentos estruturantes/estruturados” ou regras de funcionamento que não se articulam de modo mecânico ou determinista, o autor analisa cada um dos campos onde a comunicação se instala, do consumo do lazer e da cultura, à política e à educação, passando pela empresa. Em todos estes campos sociais, o autor descobre uma mesma tendência que ele define como “a obrigação da comunicação”, uma espécie de sentimento generalizado de que “não se pode não comunicar”. Embora reconheça que este princípio fundamental da comunicação interpessoal, segundo os teóricos de Palo Alto, não possa ser transformado em paradigma para toda a sociedade, Miège afirma que a sociedade está sendo pouco a pouco “conquistada pela comunicação”, como efeito do discurso de sedução que ela esconde em si:

Ao final deste percurso pelos diferentes campos sociais, uma constatação se impõe: a comunicação é onipresente, ela invade rapidamente todos os espaços onde a vida social se organiza, e, umas após outras, as diferentes instituições sociais são conquistadas pela comunicação (idem, 209).

Esta tendência à generalização da obrigação da comunicação ainda não é dominante segundo o autor, e não se deve pensar que ela ocorre sem resistências ou contradições. Entretanto, ela é, sem dúvida, um fenômeno novo e espetacular com numerosos efeitos complexos na sociedade: além das novas formas de organização do trabalho e do desenvolvimento de relações individualizadas entre os homens e as máquinas de comunicar, cabe lembrar um outro efeito importante, que é o surgimento de novas profissões, os “comunicadores”, que aparecem como uma nova elite, uma categoria social ascendente, da qual os publicitários são com certeza o segmento mais agressivo.

Se, por um lado, a irrupção das redes de comunicação tende a modificar as formas convencionais de criação e manifestações culturais e os hábitos de lazer, deslocando, senão eliminando, para certos grupos sociais as fronteiras entre lazer e trabalho, é necessário, por outro lado, considerar os usos diferenciados que os indivíduos ou grupos sociais fazem destes novos objetos técnicos de comunicação. As diversidades na utilização permanecem, bem como as práticas de distinção, sendo possível observar os efeitos de *habitus* (Bordieu) também nos usos diferenciados dos meios de comunicação.

Evidentemente, a “obrigação da comunicação” produz efeitos extremamente desiguais: não somente quanto ao consumo e ao acesso aos produtos de comunicação, mas também quanto a seus usos social e culturalmente diferenciados. E, principalmente, produz profundas desigualdades sociais e políticas, ao oferecer aos detentores dos meios de comunicação e aos comunicadores facilidades de organizar e gerenciar o social e de influir no processo político, ou seja, em última instância, instrumentos de produção e manipulação das consciências e de imposição de um arbitrário simbólico.

Um dos efeitos mais importantes desta conquista da sociedade pela comunicação é seu caráter irredutivelmente transnacional, coroando o processo de integração planetária já iniciado pelo consumo de massa.

A GLOBALIZAÇÃO ECONÔMICA

O caráter transnacional da comunicação é também enfatizado por Matherlart, pensador belga/francês que, nos anos 1960, chamava a atenção para o imperialismo cultural norte-americano na América Latina, com seu *Para ler o Pato Donald*, no qual fazia uma leitura ideológica das histórias de Walt Disney. Partindo desta análise, e após longos anos de pesquisa sobre as multinacionais da comunicação, Matherlart chega na década de 1990 à “comunicação-mundo”,

conceito com o qual pretende descrever a atual estrutura e organização das indústrias cultural e publicitária.

Segundo este autor, há uma nova estratégia de gestão, um novo modelo gerencial, desenvolvido em algumas grandes universidades americanas e utilizado por grandes empresas, cujo objetivo seria o domínio da geoeconomia. Para o sucesso de tal modelo seria necessária a criação de uma cultura global, planetária, que forneceria os insumos para a produção de mercadorias — materiais e simbólicas — que agradassem a consumidores de todo o planeta. Esta seria a visão ideológica de certas elites empresariais que só pensam seus negócios em escala planetária, uma das ideologias que caracterizam este fim de século. Neste mesmo movimento de mundialização da economia, observa-se também que o ator-empresa aumentou sua visibilidade no mundo atual, tanto nas bolsas de valores quanto nos *best sellers* (como biografias e/ou memórias de homens de negócios, de personalidades da mídia, etc).

Surge a empresa-mundo, que abandona a idéia de mercados nacional e internacional e trabalha voltada para um mercado mundial. A empresa-mundo propõe um novo modelo de gestão, organizado em rede de comunicação interativa servindo-se de um complexo conjunto de equipamentos, e baseado no envolvimento pessoal de seus funcionários, que se sentem participantes da empresa. Este sistema interativo, completamente diferente dos sistemas convencionais hierarquizados, funciona baseado na informação que flui como um elixir mágico pelas redes de computadores, fax, telefones, etc, espalhadas por todo o planeta: um modelo de empresa ramificada pelo mundo por meio de redes de equipamentos de comunicação que possibilitam que a informação flua, que as pessoas interajam, que os negócios progridam em todas as partes.

Considerando todo o planeta como um só mercado, a empresa-mundo baseia suas estratégias na idéia de um consumidor mundial, que não existe concretamente, que é uma ilusão (ideologia, símbolo) a ser construída. É preciso conhecer as características dos consumidores e selecionar elementos comuns, gerais, que formarão o tipo ideal (estereótipo) do consumidor-mundo. É tarefa dos publicitários encontrar este padrão médio que seria a cultura global, um conjunto mínimo de símbolos, temas, estilos, que seriam identificatórios para a maioria das pessoas (Matterlart, A.: 1992, 252).

A estratégia de mercado mundial busca, por meio da publicidade, criar segmentos mundiais de consumidores, criando novas necessidades, transplantando costumes e símbolos de uns países para outros, generalizando-os em escala planetária. Estes segmentos de mercado se identificam com grupos sociais que são considerados nas estratégias das empresas como “fatias” mundiais de consumidores do mesmo tipo: jovens, crianças, mulheres, homens de negócios, esportistas, idosos, etc. São grupos existentes dentro de cada sociedade, sendo necessário, para transformá-los em segmentos do mercado mundial, apenas proporcionar a cada um deles um conjunto de valores, mitos, símbolos, e heróis de caráter transnacional, que serão utilizados como apelo nas

campanhas publicitárias (por exemplo: juventude, ecologia, beleza do corpo, sensualidade, saúde, rebeldia dos jovens, etc).

Este fenômeno de globalização da produção industrial é mais visível em alguns setores: na **publicidade** e na **cultura** que produzem as mercadorias simbólicas de alcance e consumo planetários mais conhecidas: todos nós já tivemos oportunidade, por exemplo, de ver uma publicidade de Malboro, *construída em torno do mito do homem forte e solitário*, ou de Benetton, apelando para o sentimento de igualdade dos povos que, se espera, toque cordas sensíveis na juventude.

Na produção cultural, a globalização da indústria é ainda mais evidente: os filmes, seriados e desenhos animados americanos (e agora também japoneses) alcançam altos índices de audiência em todo o planeta: a maioria das crianças de quase todos os países do mundo adora as tartarugas-ninjas e os dinossauros do momento e compram — quando podem — os *gadgets* que os acompanham. E aqui torna-se visível outro aspecto essencial da estratégia de globalização: a concentração da produção de mercadorias correlatas: produtos simbólicos (programas de tevê, revistas, álbum de figurinhas, etc) que ajudam a vender mercadorias materiais (brinquedos, roupas, *gadgets*, etc) de todo o tipo, em geral totalmente supérfluas.

Estes fenômenos — globalização do mercado e concentração da produção — são frutos de uma longa evolução e levam evidentemente à concentração do poder econômico, gerando grandes conglomerados de empresas que encampam muitos setores de produção e que se tornam poderosíssimas, escapando, por seu caráter transnacional, a qualquer regulamentação de parte dos Estados-nacionais. No setor da comunicação de massa por exemplo, Mattelart havia revelado, já nos anos 1970, a estrita relação existente entre os produtores de *hardware* (equipamentos de produção, transmissão e recepção) e a produção de *software* (programas de televisão, discos, etc), além da atuação das mesmas grandes empresas em todos os veículos (tevê, rádio, disco, jornal, revistas, etc), formando conglomerados multimeios muito poderosos, dos quais temos no Brasil um exemplo: as Organizações Globo (ver Mattelart, 1976).

Na indústria publicitária a mundialização do produto — o anúncio — revela a concentração da produção: algumas grandes agências de publicidade com filiais em muitos países têm tal “poder de comunicação” que podem interferir na programação dos meios de comunicação e na criação dos produtos culturais. Na indústria publicitária o fenômeno de globalização tende a crescer na forma de megafusões de grandes e poderosas agências de diferentes países, formando novas empresas de caráter transnacional (Matterlart, A.: 1992, 275).

Nem mesmo a tradicional cidadela do cinema americano — Hollywood — resistiu a esta lógica de produção industrial da cultura. Não apenas empresas japonesas se apropriaram da memória cinematográfica americana, com a compra de duas grandes produtoras de cinema e de seus acervos (Columbia e MCA - Universal), como os publicitários especialistas em *merchandising*

interferem no próprio processo de criação do cinema para melhor colocarem as referências a seus produtos (idem, 270).

“Sem publicidade não há mídia”, diz Mattelart, evidência à qual as emissoras européias de tevê tiveram que se render. E o mesmo autor acrescenta ainda que sem publicidade já não há criação nem produção cultural, nem por conseguinte possibilidade de preservação das identidades culturais. Ora, sabe-se que a criação cultural autônoma e a preservação das identidades culturais locais não fazem parte das estratégias mundiais das empresas publicitárias e da indústria cultural, gerando assim uma contradição profunda entre os interesses das elites culturais locais e as estratégias globalizadoras. Segundo este autor, a dimensão transnacional é constitutiva da história da publicidade que se tornou “a rede das redes”, que “tricota uma malha cada vez mais firme entre a economia e a cultura mundializadas” (Matterlart, A.: 1989,7).

As estratégias econômicas de mundialização não se realizam sem dificuldades. Simultânea à tendência de globalização observa-se também uma tendência contrária, de “desmassificação do consumo” com o desenvolvimento de micromercados locais e mercados alternativos de submarcas e imitações dos artigos propostos pelas empresas-mundo (jeans, tênis, brinquedos, etc). Estes mercados alternativos se adaptam à criação de novas necessidades em segmentos de consumo que não têm acesso (poder aquisitivo) ao produto global, mais caro. Este fenômeno é muito importante nos países do Terceiro Mundo onde a maioria da população está excluída das estratégias mundiais. Pois este é um dos aspectos essenciais do modelo global de gestão: a **exclusão** — principalmente nos países pobres mas também nos países do Primeiro Mundo — de vastos setores das populações, que não têm poder aquisitivo para comprar os produtos propostos. Assim, produtos que nos países desenvolvidos se destinam aos consumidores de classe média e baixa, nos países pobres transformam-se em produtos caros (quando não de luxo), cujas marcas são signos de distinção e *status*.

A contradição existente entre a lógica mundial e tendência reativa de “desmassificação” do consumo é justamente o problema dos publicitários globais que buscam superar esta contradição por meio de campanhas publicitárias extremamente sofisticadas e atraentes. Utilizando abordagens mais sutis, mais nuançadas, considerando as diferenças entre grupos de consumidores, as campanhas publicitárias visam a criar necessidades, impor certas marcas, influenciar comportamentos, disseminar estilos de vida. Temos então uma estratégia sofisticada que contempla a diferenciação (entre segmentos) dentro da globalização (segmentos mundiais): a segmentação do mercado mundial. Esta problemática de “diferenciação da globalização” estimula a pesquisa de segmentos transnacionais, que são tentativas de desenhar o perfil do consumidor transfronteiras: “A caça aos universais culturais está aberta”. As pesquisas das grandes agências procuram revelar as diferenças e semelhanças além das fronteiras nacionais, “tentando circunscrever mentalidades sócio-culturais, isto é, grandes conjuntos de indivíduos

partilhando as mesmas condições de vida, sistemas de valores de prioridades, de gostos e normas” (Mattelart, A.: 1992, 264).

Se, por um lado, a globalização não significa homogeneidade, ela implica, por outro, o uso intenso de instrumentos de homogeneização, dos quais os mais visíveis são as técnicas de guerra (armas) e as técnicas de publicidade. A tecnologia em geral é um forte instrumento de homogeneização, as tentativas malogradas de desenvolvimento de “tecnologias alternativas”, realizadas em muitos países do Terceiro Mundo, são um testemunho eloquente do sucesso desta lógica mundial de produção. A hegemonia da língua inglesa, a uniformização de certos estilos de roupa (esportivas, por exemplo) são alguns exemplos dos efeitos destes instrumentos de homogeneização que são absorvidos pelas economias políticas e culturais locais e “repatriadas como diálogos heterogêneos de soberania nacional, de livre-empresa (liberalismo econômico) e mesmo de fundamentalismos”. O Estado desempenha nestes casos um papel cada vez mais delicado: se houver demasiada abertura aos fluxos globais, o Estado-Nação pode ser ameaçado pela revolta (caso da China, por exemplo); no caso contrário, de abertura insuficiente, o Estado pode sair da cena internacional, como aconteceu com a Birmânia, Albânia ou Coreia do Norte (idem, 282).

A globalização da cultura não é pois igual à sua homogeneização. Segundo um antropólogo indiano, poder-se-ia mesmo falar de “modernidades alternativas”, que se desenvolveriam em países onde o progresso da publicidade ocorreu recentemente e de modo sinérgico, fazendo aparecer rapidamente segmentos de classe média com poder aquisitivo e gostos cosmopolitas e esforços de industriais locais em “reduzir o fosso entre os signos e os sonhos e entre os produtos e os mercados” (idem, 283).

Buscando também identificar a existência destas “modernidades alternativas”, sociólogos e antropólogos brasileiros se preocupam em reescrever a história da modernidade brasileira. Segundo eles, a televisão brasileira (leia-se Rede Globo) teria conseguido combinar pós-modernidade e signos do pré-industrial, valendo-se da formidável mistura da cultura de massa e das culturas populares em produtos industriais altamente competitivos (leia-se telenovelas), até mesmo no mercado mundial (Ortiz, 1988).

Teorias otimistas, que visam a substituir a velha oposição colonizador/colonizado ou as teorias do imperialismo cultural e da dependência, mas que não evocam o aspecto essencial: é justamente a estratégia da globalização que possibilita e explica o surgimento destes setores avançados da indústria cultural em países do Terceiro Mundo como o México e o Brasil, na televisão, e a Índia, no cinema. As telenovelas da Globo ou da Televisa buscam também o consumidor-mundo, são produzidas segundo a mesma lógica da empresa-mundo. Do mesmo modo, as técnicas de gestão e os modelos empresariais destas duas grandes empresas não escapam à lógica global: concentração econômica, formação de conglomerados quase monopólicos atuando em todos os campos da comunicação de massa, estratégias mundiais de

A MUNDIALIZAÇÃO DA CULTURA

mercado. Quanto à publicidade, os avanços registrados nos países subdesenvolvidos são avanços de grandes agências mundiais e de suas filiais.

Cabe ainda ressaltar que também estas “modernidades alternativas” são excludentes, no sentido em que excluem grande parte da população do acesso aos bens e benefícios que seus programas e publicidades anunciam. Seriam, segundo M. Castels, “modernidades selvagens”, que configurariam a desintegração do Terceiro Mundo como entidade relativamente homogênea:

A Coreia do Sul ou Singapura são mais próximas da Europa em termos de desenvolvimento econômico e social que das Filipinas ou da Indonésia. Porém, ainda mais importante é o fato de que São Paulo seja mais afastado socialmente de Recife que de Madri. E que no próprio Estado de São Paulo a Avenida Paulista e a cidade operária de Osasco pertençam a constelações sócio-econômicas diferentes, não somente em termos de desigualdade social, como de diferenças de dinâmicas e de segmentos de cultura... (Mattelart, A.: 1992, 284).

Algumas vezes o aprendiz supera o mestre, nesta construção de “modernidades alternativas”, ou de segmentos de produção altamente avançados e competitivos nos países pobres: assim as telenovelas da Globo, originárias dos *soap operas* do rádio norte-americano, aparecem como os melhores produtos mundiais do gênero. E, principalmente, as técnicas de *marketing* político, surgidas nos Estados Unidos já nos anos 1930, são desenvolvidas com grande maestria no Brasil, onde são utilizados os mais modernos meios de comunicação político com resultados tragicamente eficazes. E aqui cabe uma reflexão sobre os efeitos da utilização destas sofisticadas técnicas de persuasão política, destinadas a populações pobres, completamente destituídas de tudo: excluídas do processo de produção econômica, sem oportunidades de educação, tendo a televisão e o rádio como únicos acessos à informação, e ainda inconscientes ou descrentes da cidadania. A história política recente do Brasil inaugurando a **política da encenação** (campanha para as eleições presidenciais de 1989 e governo Collor) mostra exemplos reveladores dos efeitos perversos para o processo democrático desta utilização intensiva das técnicas mais avançadas do *marketing* político para populações carentes (Belloni, 1991).

A NORMALIZAÇÃO DA VIOLÊNCIA

Às estratégias de geoeconomia devem necessariamente corresponder análises de geopolítica. O declínio do modelo socialista e o fim do império soviético mudaram radicalmente o equilíbrio de forças em nível mundial, não apenas dando novo alento à hegemonia americana ameaçada pela crise

econômica, mas fortalecendo novas lideranças mundiais que buscam a hegemonia planetária (Europa e Japão). No campo ideológico, o declínio do modelo socialista tende a revigorar o liberalismo econômico e as políticas ditas de modernização, que visam a integrar todas as economias na lógica do mercado mundial.

Como já vimos, a estratégia econômica de globalização é excludente, não mais apenas em termos regionais — excluindo regiões e países do planeta — mas em termos sociais — pois exclui segmentos populacionais em quase todos os países, incluindo os do Primeiro Mundo. Segundo o especialista de geopolítica M. Foucher, esta rede global de interdependência econômica é discriminatória, na medida em que exclui grupos populacionais cada vez mais numerosos, criando novas **frentes de desordem planetária**. Estas frentes de desordem se revelam e se escondem sob múltiplas expressões:

A economia do narcotráfico e da lavagem de dinheiro ilícito, as explosões coletivas em forma de pilhagem que assaltam os santuários do consumo, o apelo irracional às identidades culturais, étnicas ou religiosas; o florescimento dos fundamentalismos (...) Sem contar a ascensão dos homens políticos providenciais, construídos com grandes reforços do dispositivo audiovisual, que preenche o vazio gerado pela crise de representação política (Matterlart, A.: 1992, 285).

A generalização da corrupção (que podemos definir como a utilização de mecanismos clandestinos de representação de interesses privados no aparelho do Estado) atinge não apenas os regimes políticos autoritários (que são mais propícios, pois baseados no segredo e não na transparência dos negócios públicos), mas também as grandes democracias modernas, como a Itália e o Japão.

Cabe lembrar que a imbricação entre grandes negócios lícitos e ilícitos (operada principalmente, mas não exclusivamente, pela “lavagem” de dinheiro e pela corrupção nos assuntos públicos) engendra interesses tão elevados, concentrados nas mãos de tão poucos homens poderosos, que tudo é possível: quando se trata de muitos milhões de dólares a corrupção, o crime, a pressão sobre adversários acabam por tornar-se não apenas indispensáveis, mas “normais”.

Nesta idéia de “frente de desordem planetária”, que lembra o verso de Caetano Veloso (“alguma coisa está fora da ordem, na nova ordem mundial”), está compreendida a triste realidade da desordem cotidiana que instalou a **cultura da violência como normalidade**: a crise econômica, com a pauperização da classe média e a marginalização de grande parte das classes populares, acaba por penetrar as esferas íntimas da vida cotidiana, fazendo surgir respostas espontâneas e individuais baseadas no uso “legitimado da violência”.

A MUNDIALIZAÇÃO DA CULTURA

A repetição incessante, pela televisão, de mensagens mostrando situações reais e fictícias de extrema violência, provoca a banalização e a legitimação da violência como meio para a solução de qualquer tipo de situação difícil, de crise. Em pesquisas realizadas com adolescentes em duas escolas de Brasília, por exemplo, pudemos verificar a importância deste fenômeno de legitimação da violência no próprio discurso dos jovens, onde estava presente a idéia de que a violência é um meio legítimo para resolver conflitos e crises do ponto de vista individual e não coletivo (Belloni, 1988, 1991, 1992).

Outro exemplo contundente dos efeitos perversos da globalização da cultura e da normalização da violência é a aparição em muitos países do mundo de fenômenos de violência urbana “gratuita” (isto é, não diretamente decorrente da miséria), até então típicos do Primeiro Mundo: grupos de torcedores violentos a exemplo dos *hooligans* ingleses ou grupos de jovens pregando e praticando atos violentos de racismo, a exemplo dos *skin heads* ingleses e de sua versão tupiniquim, os “carecas do Brasil”.

A globalização da economia e a mundialização da cultura engendram suas próprias contradições, criam seus próprios inimigos: assim o terrorismo também se mundializou, organizando-se em redes transnacionais, formadas de especialistas mercenários, que substituem os militantes “bons mocinhos” dos tempos heróicos. Nesta mesma evolução, observa-se nos países ricos novas representações mediatizadas do “outro”, novos modelos estereotipados que representam os grupos diferentes do grupo nacional de referência, cujo exemplo mais gritante são os trabalhadores imigrantes (árabes, africanos e turcos) na Europa e as minorias étnicas nos EUA. Sempre desprezados e discriminados, estes grupos sociais, antes percebidos como necessários e benéficos para o desenvolvimento econômico, são agora identificados como agentes das frentes de desordem. Também mudou radicalmente a percepção do público europeu com relação aos países do Terceiro Mundo, especialmente a América Latina, passando de uma impressão longínqua e heróica (da luta de povos contra a repressão militar) à identificação destes povos com aqueles trabalhadores imigrantes que levam a desordem e a crise para os países ricos.

É muito interessante notar que a difusão da ideologia do “direito à diferença”, base do pensamento dos movimentos contra o racismo, passou a ser instrumento para a pregação da exclusão do estrangeiro. Esta ideologia do direito à diferença, implícita no debate sobre “identidades culturais” tão à *la mode* nos países da América Latina, revela assim seu caráter ambíguo e uma perigosa interpretação possível: a negação dos princípios de igualdade civil conquistada a partir da revolução burguesa, que estão na base da noção da cidadania indispensável à construção da democracia.

Há, porém, um paradoxo nesta evolução em direção à comunicação-mundo ou à cultura mundializada: “no mesmo movimento, a realidade (mas também a humanidade) se unifica e se fragmenta”. Enquanto nossa realidade imediata, nosso “mundo vivido”, para usar a expressão da fenomenologia, o mundo real de nossas experiências está se fragmentando, fugindo à nossa percepção, a

realidade global, construída pela comunicação, cada vez mais absorve a percepção dos indivíduos, rodeando-os e, às vezes, submergindo-os. Esta realidade global, que nos chega por meio da mídia, cria uma espécie de cosmopolitismo ilusório e impressionista, propiciando a sensação enganadora de que somos participantes deste mundo global do qual somos na verdade apenas meros espectadores (Mattelart, A.: 1992, 159).

O mundo global seria então a “sociedade do espetáculo” onde reinam as condições modernas de produção e onde a vida se anuncia como uma imensa acumulação de espetáculos. Este conceito de sociedade do espetáculo elaborado por um pensador panfletário francês já nos anos 1960, é extremamente polêmico mas enriquecedor do debate. Espetáculo, neste conceito, não significa o vasto conjunto de imagens difundidas pela mídia, que seria apenas sua parte mais visível, a ponta do *iceberg*, mas quer dizer muito mais: espetáculo passou a ser uma nova forma de relações sociais entre os homens, mediatizadas pelas imagens. Talvez o exemplo mais visível desta espetacularização da vida social encontre-se no campo político onde a relação entre Estado e sociedade civil, antes mediatizada pelas instituições organizadas (partidos, sindicatos, etc), passa (ou depende) cada vez mais pelas redes de comunicação (Debord, 1967).

A idéia de sociedade do espetáculo corresponde, numa outra dimensão, à noção de cultura do narcisismo que seria, segundo C. Lasch (1983), a cultura dominante nos EUA e tendendo a se espalhar pelo planeta. Entre outros elementos constitutivos desta nova cultura típica das sociedades pós industriais, cabe destacar um aspecto que nos parece essencial: a vida moderna é tão completamente mediatizada por imagens eletrônicas que não podemos deixar de reagir aos outros como se suas ações e as nossas estivessem sendo gravadas e transmitidas a uma audiência invisível, ou armazenadas para serem examinadas mais tarde: “Sorria, a câmera observa você”, este é o mote com o qual o autor tenta sintetizar sua idéia de uma sociedade conquistada pela comunicação e pelo sentimento narcista.

Um dos aspectos mais importantes da globalização econômica, porque projeta estes fenômenos para o futuro, é a **mundialização da cultura jovem**, consequência quase inevitável das estratégias globalizadoras de produção. Os jovens de todo planeta constituem um dos segmentos mais promissores do mercado mundial: desde a mais tenra infância a criança é objeto das estratégias de produção de mercadorias as mais variadas e da publicidade que visa à disseminação destas mercadorias que se lhe apresentam sedutoramente como indispensáveis, num círculo fechado e coerente que cria o herói do desenho animado apenas para vender os brinquedos e *gadgets* correspondentes — mercadorias inúteis, sem qualquer valor de uso.

A globalização é um fenômeno de dupla dimensão: na dimensão social, observa-se a invasão de todos os campos pela técnica e pela comunicação, transformando a vida cotidiana de cada um e ligando todos os indivíduos a um sistema global; na dimensão espacial, observa-se a mundialização da economia como da política, integrando todos os países à geoeconomia de escala planetária

A MUNDIALIZAÇÃO DA CULTURA

e construindo por intermédio da mídia uma percepção de mundo unificada, conformista ou mobilizadora.

A CULTURA JOVEM MUNDIALIZADA

Em qualquer sociedade, a socialização das novas gerações faz parte do processo global de transmissão da cultura, cuja finalidade é preservar e reproduzir a vida social e suas estruturas, e que, naturalmente, vai incorporando todas as novas técnicas que a ciência e a tecnologia colocam à disposição da sociedade. Nas sociedades contemporâneas, esta incorporação dos novos objetos técnicos à vida social tem ocorrido de modo tão intenso e rápido (no próprio ritmo do progresso técnico) que a vida cotidiana se transformou profundamente, reproduzindo as características da sociedade global: as sociedades “modernas” se caracterizam pelo sistema capitalista, pela ideologia liberal e por seu caráter técnico e organizado. Ao lado do liberalismo econômico, encontramos uma outra característica fundamental nas sociedades contemporâneas: a primazia ideológica da técnica. Estas sociedades se caracterizam também pela indústria, pela racionalidade (aparente), pelo caráter sistêmico. Nelas, a ciência e a técnica se tornaram instrumentos essenciais de controle social e de legitimação dos sistemas de dominação política (Habermas, 1977).

A socialização das novas gerações, como processo global, não escapa à lógica da sociedade e vai se tornando também tecnificada, organizada, sistêmica. O processo de socialização tende a ocorrer de modo cada vez mais segmentado, com a participação de agentes especializados sancionados pelo Estado (o professor, o pedagogo, o psicólogo, o assistente social, a magistratura especializada do menor). No mesmo movimento de especialização, a família tende a ir perdendo algumas de suas funções tradicionais e se especializar no amor, na segurança afetiva, cuja manifestação (de amor e de afeto) tende a ser identificada (ou confundida) com o consumo de mercadorias destinadas ao público jovem. Nestas sociedades, altamente organizadas, o indivíduo e a família vão se tornando cada vez mais dependentes do sistema e os valores dominantes são o individualismo, o egocentrismo e o narcisismo (idem, cap. 7).

A escola por sua vez, tende a se especializar na transmissão de conhecimentos técnicos pontuais, necessários à atuação dos indivíduos no mercado de trabalho, abandonando a “formação integral” da criança ou a sua educação moral.

O papel da mídia em geral, e da televisão em particular, no processo de socialização das sociedades modernas tende a se tornar cada vez mais importante, substituindo certas funções, antes de responsabilidade das tradicionais instituições de socialização (a família, a escola, as igrejas). Com efeito, não se pode negar que a televisão fornece as mensagens que antes eram transmitidas às novas gerações pela família, por meio dos contos, dos relatos

familiares, das canções, etc. No que se refere ao desenvolvimento da capacidade de julgamento moral, por exemplo, isto é, à aprendizagem das normas sociais e das regras do jogo da interação, a televisão parece desempenhar um papel cada vez mais importante na difusão de valores, modelos de comportamento e imagens identificatórias que entram em concorrência com os valores e modelos transmitidos pelas famílias e igrejas. A televisão fornece modelos que muitas vezes tendem a solapar as relações familiares e de grupos sociais. A telinha apresenta todo tempo, para seus assíduos telespectadores mirins e jovens, mitos, símbolos, heróis que vão sendo incorporados ao universo de socialização (Lurcat, 1984 e Chombarry de Lauwe e Bellan, 1979).

Sendo um objeto técnico, uma máquina, a televisão não substitui a interação e a intersubjetividade, ela apenas povoa com seus heróis e símbolos o imaginário das crianças e adolescentes. A telinha fornece-lhes as imagens, os papéis e os modelos que, reapropriados e reelaborados, vão estar presentes e influenciar as instituições reais e pessoais de interação e intersubjetividade. Embora não substitua a interação e a intersubjetividade, a televisão substitui a experiência vivida, não pelos conteúdos que ela difunde, mas simplesmente pelo fato de ocupar o tempo livre das pessoas com a contemplação mais ou menos passiva de experiências factícias.

A televisão também complementa o papel da escola na difusão do saber, ao mesmo tempo em que tende a desvalorizar as competências escolares. Ela invade o mundo infantil, ocupando o tempo livre da criança, que poderia ser dedicado ao brincar, ao jogo com o grupo de pares. É mais um objeto técnico mediatizando as interações da criança no grupo de amigos e na família. Para citar um exemplo extremo, já existem estudos que mostram as consequências para o desenvolvimento sócio-afetivo do uso exagerado do videogame: observou-se que muitas crianças acabam preferindo jogar sozinhas a brincar com seus companheiros. Estas consequências — nitidamente anti-sociais — poderiam levar ao caso extremo de formar indivíduos inaptos para a vida em sociedade, o contrário mesmo da finalidade do processo de socialização (Turkle, 1984).

Do ponto de vista da globalização, a televisão vem sendo um precioso instrumento na criação de mercados: ela cria necessidades e desejos novos, sedimenta e diversifica os já existentes e difunde sem cessar um estilo de vida onde a felicidade é igual ao consumo. A partir da estratégia de globalização, a mídia está uniformizando comportamentos de crianças e adolescentes do mundo inteiro.

A mundialização da cultura jovem seria então um dos resultados da globalização dos mercados, os jovens sendo ao mesmo tempo um grupo social de fácil persuasão e um segmento muito promissor. O novo estilo de socialização típico da classe média de muitos países — baseado na não-repressão e no questionamento da autoridade dos pais — se mostra bastante conveniente aos objetivos da geoeconomia. Ao deixar as crianças se desenvolverem de modo aparentemente espontâneo, ao confundir disciplina

A MUNDIALIZAÇÃO DA CULTURA

com repressão, ao não exigir esforço da criança, este novo estilo de socialização estaria educando indivíduos dependentes, com dificuldades de agirem de modo autônomo, com problemas de desenvolvimento intelectual nas áreas que exigem esforço e disciplina. Para alguns psicólogos, por exemplo, a televisão não estimula a independência intelectual e moral, não desenvolve a capacidade de aprender conteúdos mais difíceis, desestimula o gosto pela leitura e pela escrita. O hábito generalizado da televisão tenderia a criar uma geração não habituada ao esforço, à independência e à autonomia. Exatamente como nas previsões mais pessimistas dos teóricos da escola de Frankfurt, que diziam da indústria cultural que seu objetivo é adormecer o indivíduo em seu tempo livre para melhor prepará-lo para o trabalho alienado no dia seguinte (Lurçat, 1984 e BELLONI, 1988).

Os valores difundidos pela mídia, e reforçados neste processo de socialização, têm muito a ver com a cultura do narcisismo, que coloca o indivíduo no centro dos acontecimentos dando-lhe a ilusão de que ele é importante, de que o objetivo da economia é a satisfação de seus desejos e necessidades. A personalidade narcisista — que em maior ou menor intensidade podemos observar nos jovens de hoje — tende a confundir a realidade com seus desejos, numa realização mítica e invertida das palavras de ordem dos jovens rebeldes de maio de 1968. “A personalidade narcisista (que Lasch define como “a disposição de ver o mundo como um espelho, projeção dos próprios medos e desejos”) está diretamente relacionada com certos traços característicos da cultura contemporânea, tais que o medo de envelhecer, o fascínio da celebridade, o medo da competição e o conseqüente declínio do espírito do jogo, e a deterioração das relações entre homens e mulheres” (Lasch, 1983).

A mídia recupera mitos, valores e símbolos da juventude e os transforma em elementos publicitários. As referências míticas servem para operar uma inversão do real, apresentando como fato real, como já conquistado, algo que é da ordem do sonho, do ideal a conquistar. Assim, por exemplo, a liberação da mulher ou a rebelião dos jovens. A função do mito, já dizia Barthes nos anos 1960, é “evacuar o real”, eludindo as contradições e fazendo desaparecer as tensões e os conflitos. Ao utilizar estes conteúdos em suas mensagens, a mídia e a publicidade conjugam a mudança e a revolução no passado, produzindo na consciência do jovem a ilusão de que tudo já foi conquistado, de que nada mais há para realizar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUDRILLARD, J. *Simulacres et Simulations*. Galilée, Paris, 1981.
BELLONI, M. L. *Reflexões sobre a Mídia*, Série Sociológica, n. 69, Depto. De Sociologia, UnB, 1988.

- . "O herói de mentirinha e a violência de verdade" in *Revista Humanidades*, n. 19, Ed. Universidade de Brasília, 1988.
- . "Para além do bem e do mal, Rambo é o amigo de todas as crianças" in *Revista Humanidades*, vol. 7, n. 3, Ed. Universidade de Brasília, 1991.
- . "Collor ou la politique de la mise en scène" in *Revista Hermes*, n. 8/9, CNRS, Paris, 1991.
- DEBORD, G. *La Société du Spectacle*. Ed. Buchet-Chastel, Paris, 1967.
- HABERMAS, J. *La Technique et la Science comme Idéologie*. Denoël-Gauthier, Paris, 1977.
- LASCH, C. *A Cultura do Narcisismo*. Ed. Imago, Rio de Janeiro, 1983.
- LURÇAT, L. *Le Jeune Enfant devant les Apparences Télévisuelles*. Ed. ESF., Paris, 1984.
- LAUWE, M. J. Chombarry de et Bellan, C. *Enfants de l'Image*. Ed. Payot, Paris, 1979.
- MATTELART, A. *Multinationales et Systèmes de Communication*. Ed. Anthopos, Paris, 1976.
- . *L'Internationale Publicitaire*. Ed. La Découverte, Paris, 1989.
- . *La Communication-monde*. Ed. la Découverte, Paris, 1992.
- MATTELART, A. e Dorfman, A. *Para Ler o Pato Donald*. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1980.
- MIEGE, B. *La Société Conquise par la Communication*. P.U.G., Grenoble, 1989.
- MCLUHAN, M. *Understanding Media*. McGraw-Hill Book Company, New York, 1964.
- MERCIER, P. A. et alii. *La Société Digitale*. Sevil, Paris, 1984.
- ORTIZ, R. *A Moderna Tradição Brasileira*. Ed. Brasiliense, São Paulo, 1988.
- SFEZ, L. *Critique de la Communication*. Sevil, Paris, 1988.
- . *La Communication -- Col. Que Sais-Je?*. PUF, Paris, 1991.
- TURKLE, S. *Les Enfants de l'Ordinateur*. Ed. Denoël, Paris, 1984.
- ZAMIATIN, E. *Nós*. Ed. Anima, Rio de Janeiro, 1983.

RESUMÉ

L'auter analyse l'invasion de toutes les dimensions de la vie sociale par la communication, en tant que phénomène typique de la globalisation économique et de la technification des sociétés contemporaines. Les conséquences les plus importantes de ces phénomènes sont la normalisation de la violence et l'apparition d'une culture mondialisée. Créée par la publicité et par l'industrie culturelle, cette culture s'adresse aux jeunes, cherchant à provoquer leur adhésion à la consommation et diffusant les valeurs de la "culture du narcissisme."

A MUNDIALIZAÇÃO DA CULTURA

ABSTRACT

The text analyses the invasion of all the dimensions of social life by communication, a typical phenomenon of economic globalization and of the increasing technical growth of contemporary society. The principal consequences of these phenomena are the normalization of violence and the growth of a world youth culture, created by advertising and the cultural industry, aiming at provoking consumption and propagating elements of the culture of narcissism.

(Recebido para publicação em outubro de 1992)



A GLOBALIZAÇÃO DOS FAST FOODS E ECONOMIA DO TEMPO

Luis Martins da Silva *

RESUMO. A sociedade de consumo, baseada na divisa burguesa tempo é dinheiro, transformou o tempo cotidiano em valor de troca e tem procurado inculcar, sobretudo via publicidade, a idéia de que é possível 'economizar tempo', através da aquisição de objetos técnicos ou adotando modalidades de serviço tais como as cadeias alimentares do tipo fast food, que se espalharam pelo mundo inteiro, desde que a maior delas, o McDonald's, surgiu nos Estados Unidos, em 1955. Hoje, com mais de 13 mil restaurantes em 66 países e a caminho da venda do 100.000.000.000º sanduíche, esta rede é o maior exemplo de sucesso no gênero. Globais também são as consequências em termos de dietas pouco saudáveis e transformação de florestas em pastos. Além disso, a suposta 'economia do tempo' é ilusória, como considera Baudrillard, já que não existe um 'tempo natural' disponível como qualquer mercadoria, da mesma forma como o desejo nunca se deixa atender, em definitivo.

Entre os modos de vida inseridos nos padrões de uma 'cultura global', as cadeias alimentares do tipo *fast food* já inscreveram o seu lugar, tal a magnitude estatística que representam, mesmo as que não são internacionais. Nos Estados Unidos há redes nacionais do gênero a caminho do milhar de lojas, a exemplo da Big Boy (963 unidades), Shoney's (800), Ponderosa (763) e Waffle House (700)¹. Da Inglaterra à Austrália há outros tantos exemplos. O que se internacionalizou, portanto, não foram só marcas, como é o caso da Pizzas Hut, mas uma maneira de produzir e atender, embora o pioneirismo nesse ramo da agroalimentação tenha um precursor: Ray Kroc, o fundador do McDonald's que, em 1955, inaugurou em Plaines, Illinois (EUA), o primeiro dos 13 mil

* Luis Martins da Silva, é professor do Departamento de Jornalismo da Faculdade de Comunicação da UnB e aluno do Doutorado em Sociologia da UnB com a pesquisa intitulada *Estado, Publicidade e Sociedade*. No momento, é bolsista do CNPq na Universidade Nova de Lisboa.

restaurantes que já espalhou por 66 países, onde já foram vendidos 80 bilhões de *hamburguers* e faturados 20 bilhões de dólares.

O McDonald's é considerado um dos mais bem sucedidos exemplos de globalização e, dentro da especialidade, a maior referência. Tal como a Coca-Cola, possui numerosos imitadores em todos os quadrantes. E o que aí se imita ainda não deixou de ser reconhecido como um padrão norte-americano de estilo de vida, em que pese, hoje, o seu caráter mundial e mundializante por convicção: "Não sei o que é que venderemos no ano 2000, mas, seja o que for, será em maior quantidade do que quaisquer outros", são palavras de Ray Kroc, que já obtém fora dos Estados Unidos 40 por cento da receita de sua empresa. Um dos dados que servem para atestar a mundialidade de tal empreendimento consiste no fato de o preço "*Big Mac*", o mais robusto dos sanduíches servidos nos restaurantes da rede, ser considerado internacionalmente como um indicador econômico pelos especialistas em mercado financeiro.

Em março último, a *network* jornalística *World Media*, sediada em Paris, que congrega grandes jornais de 28 países, entre eles o Brasil, pôs em circulação um suplemento dedicado ao tema "As Novas Galáxias do Poder". Na edição portuguesa do caderno (um tablôide de 96 páginas) que o jornal *Público* veiculou como encarte (5.3.94), o McDonald's integra a lista dos "100 centros de poder" estabelecidos no planeta. São poderes que - nas palavras de apresentação do coordenador editorial da edição portuguesa, José Manuel Fernandes -, fogem à enumeração dos centros clássicos, políticos, mas que, direta ou indiretamente, de forma oculta ou aberta, exercem algum tipo de influência sobre o cotidiano e o comportamento mundiais².

Embora aponte o McDonald's como o mais eloquente fenômeno da "mundialização do *'fast food'*", o mesmo suplemento questiona tal globalização pelo fato de não interessarem à empresa países "abaixo de um certo nível de vida", o que faz com que esteja fora do avanço da rede todo o continente africano (a exceção de Marrocos e África do Sul), parte da Ásia e da América Latina. O "certo nível de vida" a que o editor se refere vagamente corresponde ao padrão mínimo de consumo próprio a uma alimentação do gênero *fast food*, ou seja, um padrão bem norte-americano para lanche, padrão este que se consolidou como um hábito norte-americano e se expandiu como tal: trata-se do menu hambúrguer, batatas fritas e coca-cola. O desenvolvimento técnico de uma serialização específica, como veremos a seguir, é que incorporou o grau de sofisticação na produção e no atendimento.

A distribuição dos 13 mil restaurantes McDonald's pelo mundo apresenta, entre outras, as seguintes pontuações de adensamento³: Estados Unidos, 8.959 unidades; Japão, 956; Canadá, 658; Suécia, 482; Inglaterra, 472; Alemanha, 448; Austrália, 338; França, 261; Brasil, 107. Países como Áustria, Suíça, Espanha, México, Nova Zelândia, Coreia do Sul, Formosa, Filipinas e Malásia estão na faixa dos que têm entre 30 e 100 unidades. Itália, Noruega, Finlândia, Turquia, Venezuela, Argentina e Tailândia estão entre os países situados na faixa dos que têm entre 5 e 30 unidades. Países como Rússia, Polônia, Portugal,

Marrocos, Chile, Uruguai, China e Indonésia estão entre os que têm entre 1 e 5 unidades. Na América Latina, países como Paraguai, Bolívia, Peru, Equador, Colômbia, Guiana, Suriname, Nicarágua, Haiti e República Dominicana estão de fora. O mesmo ocorre com países como: Bielorrússia, Ucrânia, Romênia, Bulgária e Grécia. Contingentes como os da Índia, Paquistão, Afeganistão, Uzbequistão, Cazaquistão, Mongólia, Arábia Saudita, Irã, Iraque e Coreia do Norte estão igualmente excluídos.

O McDonald's chegou ao Brasil em 1979. Em três anos, seus restaurantes já haviam atendido a 647 milhões de clientes brasileiros. A primeira dessas unidades foi instalada na rua Hilário Gouveia, em Copacabana, Rio de Janeiro. As lojas de São Paulo, no entanto - uma delas localizadas num grande *shopping* da cidade -, estão entre as mais frequentadas do país. Nesse período, o Brasil tornou-se um dos principais mercados para a empresa.

A meta mundial do presidente da cadeia McDonald's⁴ era a de atingir o centésimo bilionésio hambúrguer a 13 de maio de 1993, o que não aconteceu, mas certamente não está distante, se é que já não ocorreu de lá para cá, tal a frequência com que as suas unidades se instalam em todo o mundo. Numa época em que a tendência geral no circuito das grandes corporações é o enxugamento (*downsizing*), o que tem provocado demissões mesmo em empresas francamente lucrativas, o que explica a velocidade com que o McDonald's expande seus negócios num momento em que a regra geral é a retração mesmo nos países ricos?

Pelo menos cinco fatores distintos contribuem para o sucesso das cadeias de *fast food*, em especial, a McDonald's. O primeiro deles consiste na estratégia própria da empresa, que buscou uma fórmula pouco intensiva em termos de encargos sociais; o segundo refere-se à abertura da empresa para repassar em larga escala a sua *griffe*, através do sistema de franqueamento (*franchising*); o terceiro diz respeito a outra flexibilização em termos de procedimentos: a contratação de fornecedores locais de matérias primas; o quarto é garantido por um elevado e permanente investimento publicitário em todo o mundo; e o quinto, um fator mais qualitativo, inerente à própria modalidade de produtos-serviços que são oferecidos dentro de uma estrutura que busca extrair o máximo de lucro invisível proveniente da eficácia no manejo da relação tempo-dinheiro, peculiar à chamada "vida moderna".

A "MCCARREIRA"

Enquanto a maior parte das empresas tem na folha salarial um dos mais pesados compromissos, o McDonald's encontrou uma fórmula que combina o assistencialismo com a triagem e o polimento de talentos. A "McCarreira", como é conhecida no meio, está aberta a estudantes interessados em trabalhar meio período, podendo escolher os turnos - manhã, tarde, noite ou somente nos sábados e domingos. Estes jovens recrutados formam os batalhões de

"McAmigos", "McAmigos da Noite" e "McAmigos do Fim de Semana" que recebem mensalmente em moeda local o que corresponde a algo em torno de 100 dólares norte-americanos por jornadas de trabalho de quatro horas semanais. De acordo com a aptidão, vontade de subir na 'carreira' e desempenho, o jovem arregimentado pode ascender, tornar-se um chefe de setor e até mesmo um técnico treinado na *Hamburguer University*, em Chicago, que tem seus cursos de preparação de gerentes reconhecidos pelo Conselho de Educação dos Estados Unidos. Uma dessas instituições está sendo criada em São Paulo, tal o perfil do mercado brasileiro e o potencial do mercado sul-americano.

Ser atendente do *McDonald's* é o protótipo do primeiro emprego em numerosas capitais. Cerca de 50% dos seus gerentes começaram como atendentes. Segundo os folhetos de divulgação da "McCarreira", a empresa é o maior empregador e formador de mão-de-obra dos Estados Unidos, com 500 mil funcionários. A eles oferece refeição grátis, uniforme completo, assistência médica, *ticket* de transporte e alternativas de lazer.

A relação capital-trabalho-mais valia em empresas do ramo *fast food* nos moldes *McDonald's* situa-se numa faixa classificada por Marx⁶ como de "manufatura heterogênea" que incorpora a figura do "trabalhador coletivo", cuja participação no processo conjunto de produção é especializado. O trabalho é decomposto e a mercadoria não é produto individual, mas social de uma oficina de trabalhadores em que cada um realiza operações parciais, mas com a regularidade de uma máquina.

Este hibridismo é característico da estrutura de produção *McDonald's*. Não é um modelo *fordista*, no sentido clássico, mas combina os fatores menor mão-de-obra possível com o máximo possível de automação, resultando na produção mais veloz possível de uma mercadoria que consome a estrita quantidade necessária de matéria prima, numa escala massiva. Nesse contexto, a fórmula elaborada por Marx⁷, D-M-D (Dinheiro-Mercadoria-Dinheiro) para compreender mais-valia e lucro, funciona de forma bastante fluida: o dinheiro investido resulta numa mercadoria que é vendida por uma quantidade de dinheiro superior aos gastos com força de trabalho e meios de produção.

A visibilidade é uma das características das lanchonetes *McDonald's*. Do balcão se pode distinguir o que os funcionários estão fazendo. Cada restaurante possui um quadro de pessoal em torno de uma centena de pessoas trabalhando nas diversas 'áreas'. Identificados por cores, cada setor se dedica a uma fase da produção dos sanduíches, fritas, sorvetes e tortas. O cardápio tem cerca de 20 ítems e qualquer deles sai em poucos minutos. O atendimento tanto é feito no interior da loja quanto à maneira *drive thru*, para os clientes que não desejam sair do carro. Esta modalidade é uma herança dos tempos pioneiros da cadeia, que começou com o atendimento pelo sistema *drive in*.

Todos os produtos da cadeia são 'feitos na hora' e elaborados manualmente, embora a manufatura mais se pareça com uma linha de montagem de indústria. O maquinário atual (todo em aço inox) é digitalizado, o que possibilita controle

A GLOBALIZAÇÃO DOS FAST FOODS

automático das temperaturas, fervuras e prensagem. As medidas dos ingredientes pastosos são determinadas por pistolas e bisnagas de pressão e as porções são previamente padronizadas e acondicionadas pelos fornecedores. Há padrões estabelecidos até para a pitada de sal. A limpeza constante é uma obsessão e o treinamento e a disciplina integram-se ao próprio controle de qualidade. Há sempre a foto de um funcionário-destaque. Se o cliente se interessar, pode ser convidado a um *tour* pelas instalações. Nas unidades McDonald's as crianças contam com atrações, brindes, ofertas, área de lazer e até serviços especiais para festinhas de aniversário. Esta estrutura permite que o McDonald's venda a cada meia hora 342 mil *hamburguers* em todo o mundo e que a cada segundo sejam devorados 190 sanduíches. Nenhum deles, garantem os gerentes, fica estocado. Se passar de dez minutos sem ser consumido vai para o lixo. E desperdício não é uma palavra muito conhecida na organização.

FRANQUEAMENTO

A estratégia do *franchising* tem sido nas duas últimas décadas uma estratégia forte do McDonald's, versatilidade que, apesar de não ser nova, somente agora começa a ser adotada por outras grandes corporações. No Brasil, por exemplo, a empresa restringiu o seu controle direto a lojas (não todas) do Rio e São Paulo, repassando a marca a grupos vencedores de licitações.

Os restaurantes da cadeia, portanto, mantêm toda aparência e funcionamento de acordos com as exigências do padrão determinado por Ray Kroc. A descrição dos franqueados faz o consumidor entrar e sair de uma dessas unidades em qualquer parte do mundo acreditando tratar-se de um autêntico McDonald's. O gerenciamento remoto é, portanto, um dos recursos administrativos empregados pela empresa que não descentraliza, porém, a publicidade.

FORNECEDORES

Por vezes, o frequentador de lanchonetes McDonald's crê estar comendo produtos importados, tal a uniformidade e paladar dos gêneros servidos. Ignora, portanto, que o pão, cuja cobertura de gergelim, consistência da massa e ponto de cozimento são idênticos aos do pão do McDonald's de Nova York, Moscou ou Hong Kong pode ter sido feito na mesma cidade, por um fornecedor pré-qualificado e treinado a produzir uma infinidade de pães com o mesmo peso, formato e aparência. Quando isto não é possível, então o jeito é importar mesmo, como ocorre com o pão do McDonald's de Moscou, que vem da Alemanha porque os russos ainda fazem manualmente os pães e, por isso, não conseguem entregar uma quantidade tão grande com a mesma padronização exigida. Não havia interesse na transferência de tal tecnologia para a então URSS. Os pães das unidades *McDonald's* de Brasília vêm de São Paulo porque

o mercado da Capital Federal ainda não gera escala para que uma panificadora invista tanto em equipamentos. Os itens mais perecíveis - alface e frutas, por exemplo - são providenciados por fornecedores locais.

PUBLICIDADE

O cuidado com a imagem é algo que o McDonald's não descentraliza, daí o controle da empresa sobre as campanhas publicitárias massivas e o seu principal suporte, a propaganda boca a boca, calcada no famoso 'padrão' de produtos e atendimento, que faz com que um mesmo cliente, a despeito do seu anonimato decorrente de um atendimento despersonalizado - embora possa compor um "menu" à sua escolha - volte numerosas vezes e consolide um grau de confiança na qualidade do que lhe é cobrado.

Em termos de mídia, sobretudo televisiva, os filmes publicitários do McDonald's apelam geralmente pelo aspecto sensorial do paladar e procuram, como ademais o fazem grandes anunciantes, totemizar-se perante o seu público, como se este pertencesse a um clã muito especial⁵. Institucionalmente, porém, o McDonald's tem procurado sedimentar a imagem de uma empresa que não abre mão de um sistema operacional padronizado que constitui o que denomina "Filosofia QSL&V" - Qualidade, Serviço, Limpeza e Justo Valor" e que inclui a oferta de "alimentos nutritivos, de alta qualidade, com um atendimento rápido e cortês, dentro dos mais rigorosos padrões de higiene, por um preço justo". Também é ponto de honra servir "um produto exatamente igual" em todos os lugares. Manter o "padrão", portanto, é um valor sagrado para a empresa.

ECONOMIA DE TEMPO

A divisa burguesa e mercantil do *time is money* é, possivelmente, o maior achado do sistema seriado de produção do McDonald's. A serialização, ao mesmo tempo que permite rapidez, é criativa no sentido de estar aberta a variações por parte da clientela, que pode 'encomendar' conforme o menu 'pessoal' que bem lhe apetece. E tudo isto, com o acréscimo de uma fatia de um bem cada vez mais escasso e, portanto, suntuário: tempo. As cadeias *fast food* são especialmente para as pessoas que *não podem perder tempo*⁶, para quem quer *ganhar tempo*, ou ainda, *precisam economizar tempo*, podendo, em certos casos ou conveniências, alimentar-se sem sequer sair do automóvel. Ao contrário, se se trata de um consumidor que pode dar-se ao *luxo de gastar o tempo* em lanchonetes pode ocupar uma das mesas e demorar o tempo que quiser. Pessoas 'importantes' não podem perder tempo, mas são também elas que têm o poder de *gozar o tempo* quando lhes é oportuno.

As sociedades primitivas não conhecem e não fazem questão de tempo e dinheiro. Para elas esses dois cultos modernos simplesmente não existem.

Nelas, o cotidiano e a complexidade das relações se processam segundo normas e padrões estabelecidos pela tradição inquestionável. Na sociedade moderna, no entanto, tempo é trabalho, tempo se consome e se vende, tempo é signo de *status*, tempo é mercadoria, tempo é dinheiro, enfim. É, portanto, bastante compreensível que a arrancada do valor de troca do tempo nas sociedades capitalistas avançadas tenha dado margem à expansão espetacular das lanchonetes *fast food*, embora com o esvaziamento do sentido social do ato de comer.

Quando *não se tem tempo* abstraem-se as trocas sociais que se processam por ocasião das refeições, antes espaços destinados ao compartilhamento do tempo e do cotidiano, em família ou com a participação de convidados. Nesta esfera, a colonização do mundo vivido pelos fatores poder e dinheiro se deu de tal forma, que mesmo o tempo do 'café da manhã' dos executivos é agendado como investimento: contatos com a imprensa, despachos com assessores, estruturação do dia que se segue. Os banquetes ganharam igualmente uma conotação *oficial*, tal o empréstimo do tempo que deles se tomou para o coroamento de negócios, visitas oficiais de dignatários, discursos solenes. Sobraram as festas religiosas e solistícias e, mesmo assim, programadas de forma a se *aproveitar melhor o tempo livre*.

Em seu livro *A Sociedade de Consumo*⁹, Jean Baudrillard dedica um capítulo ao "drama dos lazeres ou a impossibilidade de perder tempo". Entre outras considerações, o autor discorre sobre a ilusão em que se revela a *economia de tempo*, ilusão esta, porém, não de todo consciente para os que buscam sofregamente *ganhar o tempo*. Baudrillard reconhece que o tempo constitui uma mercadoria rara, preciosa, submetida às leis do valor de troca e, quando se trata de *tempo livre* é vendido ao consumidor, ao que acrescentamos: é vendido mesmo que indiretamente, mesmo que esta venda se dê veladamente, como nos restaurantes *fast food*, cuja existência, por si só, já pressupõe uma *economia de tempo* para os frequentadores. Apesar de o tempo como valor de troca equiparar-se a qualquer objeto, a hipótese de um "tempo natural" idealmente neutro e disponível para todos é ingênua, como aponta Baudrillard.

Baudrillard observa o quanto os objetos técnicos - e cita como exemplo o apelo da máquina de lavar roupa -, fazem o consumidor "pagar" pelo suposto *tempo ganho* para, em seguida, considerar o quanto isto é ilusório: "A lei do tempo como valor de troca e como força produtiva não se imobiliza no limiar do lazer, como se este escapasse miraculosamente a todos os constrangimentos que regulam o tempo de trabalho. As leis do sistema (de produção) nunca entram em férias"¹⁰.

"Vivemos numa época em que os homens jamais conseguirão perder tempo suficiente para conjurar a fatalidade de passarem a vida a ganhá-lo. Não nos desembaraçamos do tempo como da roupa interior. Também é impossível matá-lo, perdê-lo, juntamente com o dinheiro, porque ambos constituem a própria expressão do sistema do valor de troca. Na dimensão simbólica, o dinheiro e o ouro surgem como *excremento*. O mesmo se passa com o tempo objetivado. Na

realidade, é muito raro e, no atual sistema, logicamente impossível restituir o dinheiro e o tempo à sua função 'arcaica' e sacrificial do excremento. Equivaleria a libertar-se deles de modo simbólico. Na ordem do cálculo e do capital, dá-se de certa maneira precisamente o inverso: objetivados e manipulados por ela como valor de troca, *fomos nós que tornamos o excremento do dinheiro e do tempo*", afirma o filósofo francês¹¹, confirmando o que, pouco antes já havia declarado: "Em cada objeto possuído e consumido, como também em cada minuto de tempo livre, o homem individual quer fazer passar e julga ter feito passar o seu desejo - mas, o desejo encontra-se já ausente, e necessariamente ausente, de todo o objeto possuído, de toda a satisfação cumprida e ainda de todos os minutos 'disponíveis'. Resta apenas o ter 'consumido' de desejo"¹².

Das palavras de Baudrillard permitimo-nos uma conclusão: o tempo só se recupera pelo difícil retorno à experiência coletiva, algo que a própria serialização e segmentação típicas da vida moderna têm reduzido. Os próprios restaurantes, e muito mais os do tipo *fast food*, já não têm a mesma dimensão e função de outrora, quando cediam espaço às trocas sociais, tanto da proximidade afetiva, quanto da conversa, da discussão e até do debate, num período do advento da esfera burguesa, quando os cafés tiveram um papel importante como palco de polêmica na era do nascedouro do que então veio a se chamar *opinião pública*. Richard Sennet¹³ comenta que, na França, os cafés serviram de palco à polêmica ("um drama de investigação e de conflito ideológico") em torno do famoso caso Dreyfus, o capitão francês acusado de espionagem em favor dos alemães e, tempos depois, inocentado. O momento era janeiro de 1898. Havia, então, nesta atmosfera dos cafés, a verve fundadora do que Sennet chama de "comunidade", "personalidade coletiva", "imaginário compartilhado", embora sua lógica seja a do expurgo, do alijamento, da discriminação dos que não fazem parte de uma mesma fantasia. Havia, porém, um *espírito coletivo*, mesmo que xenófobo ou chauvinista. Não que tais sentimentos não perdurem. A publicidade criou outras formas de fantasias coletivas, fantasias de consumo. A publicidade tenta, através das suas "mitologias" - um termo de Roland Barthes - re-enraizar uma experiência coletiva, mas o resultado é postiço.

Adriano Duarte Rodrigues, — professor da Universidade Nova de Lisboa — crítico do *campo dos media*, situa no contexto do próprio aparecimento do relógio¹⁴, no século XIV, as condições técnicas e discursivas que permitiram a emergência do processo comunicacional e, portanto, do *campo dos media*. Ironicamente, as mídias que expressam, ou deveriam expressar, a personalidade coletiva, inverteram a sua função, individualizando e isolando o indivíduo, transformada em mônada estatística, sem as trocas próprias da experiência coletiva. A coletividade, sinônimo de ameaça à intimidade, termina por gerar uma in-convivência: "De modo mais abrangente, quando as pessoas de hoje tentam ter um relacionamento emocional pleno e aberto com as outras, conseguem apenas ferir-se uma às outras", afirma Sennet¹⁵.

Até o século XIV, havia na Europa duas maneiras de contagem do tempo: o sistema canônico, a regulação das horas pelo sino que chamava para os atos religiosos, e o sistema temporário, que dividia as 24 horas do dia em duas metades isócronas, correspondendo o ponto de partida da divisão ao nascer do sol. Ora, do sino que chamava para os ofícios religiosos ao batimento do ponteiro dos segundos, desenrola-se uma trajetória de mudança no ritmo da vida e da comunidade, a própria viragem da nossa modernidade, como assim considerou Lewis Mumford, (Rodrigues, 1990)¹⁶. "A duração torna-se, assim, graças a este novo dispositivo cronométrico, pura potencialidade, aberta em permanência a toda a espécie de projectos, na medida em que esvazia a temporalidade de toda e qualquer duração concreta de sociabilidade", (idem: p.)

A obsessão burguesa de ir *em busca do tempo perdido* e de certamente não aumentar ainda mais o déficit cronológico, tem neurotizado de tal maneira a 'vida moderna', que a pressa aderiu à mais básica de todas as práticas humanas, que é a de se alimentar. Este apressamento nivela o ser humano aos ruminantes, com uma desvantagem: os ruminantes se recolhem para completar calmamente a sua digestão. Os frequentadores de *fast foods* estão inseridos num ritmo cotidiano do qual não consta a sesta ou, quando menos, um intervalo condigno. Ao contrário dos ruminantes o cidadão moderno, cosmopolita, não dispõe de reservas de tempo. Além disso, as dietas advindas do hábito *fast food* têm-se revelado pouco recomendáveis para uma vida saudável, ou seja, em busca de vida-tempo tem-se ameaçado o próprio tempo de vida.

Sucessivos testes comparativos de revistas especializadas têm revelado que, em sua maioria, as refeições à base de hambúrgueres, batata frita e coca-cola implicam riscos sanitários, especialmente para pessoas às voltas com problemas de colesterol¹⁷. Se considerada isoladamente, uma refeição tomada numa lanchonete *fast food* não é suficientemente calórica para uma jornada diária de gasto de energia. Os riscos advêm do excesso de calorias, açúcares e gorduras, seja na opção pelos sanduíches mais incrementados (com queijo, bacon, molhos, maionese e outros recheios), seja quando a dieta *fast food* tradicional se acrescenta a outras formas de alimentação durante o dia. A opção pelas batatas fritas normalmente implica uma ponderação maior em termos de gorduras.

Reagindo à "hamburguerização do mundo", os movimentos ecológicos têm tentado mundializar campanhas de contenção deste avanço, seja apontando para os males advindos de refeições pouco saudáveis em termos de colesterol, seja apelando para a redução do consumo da carne. Durante a Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente, realizada no Rio de Janeiro (a ECO-92), várias ONGs norte-americanas lançaram a campanha *Beyond beef* ("Para além do bife"), cujo objetivo é a redução em 50 por cento do consumo de carne no mundo. Na Europa, o consumo médio de carne foi de 107 kg *per capita*, em 1992. Na ocasião, o gesto simbólico adotado foi o corte de um hambúrguer ao meio. E este era o slogan: "Mude a sua dieta; mude o mundo. Vá mais longe que o bife".

A produção de carne tem sido encarada por tais movimentos como uma das fontes de devastação do meio ambiente, como procurou demonstrar Ana Cabral, técnica do Instituto do Consumidor, de Portugal, em artigo intitulado "O outro lado do bife", publicado no mesmo número em que a revista da entidade, *O Consumidor*, editava como uma das matérias de capa um ensaio comparativo de 21 amostras de hambúrgueres coletadas nos restaurantes *fast food* de Lisboa¹⁸. Os resultados foram considerados desalentadores, não só pelo "desequilíbrio nutricional" constatado, como também pelos "riscos" em termos de colesterol para uma população com perfil que recomenda exatamente o contrário, a ingestão de menos gorduras. "Atualmente, para cada dez portugueses com idade entre 25 e os 64 anos, dois têm excesso de colesterol, mais dois - que esperamos não sejam os mesmos - têm pressão arterial perigosa. Também 20% estão gordos demais". Paradoxalmente, como constata Ana Cabral, a tendência dos portugueses é pela elevação do consumo de carne, como vem ocorrendo nos últimos 20 anos, embora este consumo esteja abaixo da média europeia.

Ana Cabral contextualiza com uma série de dados para demonstrar que o apelo das organizações ecológicas não é apenas retórica apaixonada. A população de bois, vacas, vitelos e carneiros sobre a Terra é de 1,3 bilhões, e a sua pressão sobre os recursos naturais é enorme. Este gado ocupa 24 por cento das terras cultiváveis e é responsável pela destruição de 8 a 12 por cento da Amazônia e de outras florestas tropicais da América Central transformadas em pastagens para animais que serão consumidos em países ricos do hemisfério norte.

A revista *Interciência*, citada por Ana Cabral, calcula que para um único hambúrguer é necessário o pasto de 9 m² de terra de baixo rendimento, mas que poderia ser ocupada por meia tonelada de floresta. Para produzir um quilo de carne de vaca são precisos 20 kg de cereais, 20 mil litros de água e a energia equivalente a 5 litros de petróleo¹⁹. Nos Estados Unidos, 50 por cento da água consumida é para a criação de gado. Os dejetos orgânicos do gado têm sido também fonte de poluição. Na Holanda, 14 milhões de toneladas de dejetos foram despejadas no mar, em 1989, porque as estações de tratamento eram insuficientes para as 84 milhões de toneladas obtidas. O gado contribui, igualmente, para o aquecimento do planeta devido às 100 milhões de toneladas de metano que emite por ano, problema que se acrescenta às enormes quantidades de dióxido de carbono que se desprendem quando as florestas são queimadas para dar espaço às pastagens.

Os efeitos perversos da produção de carne não terminam por aí, pois se as populações do Terceiro Mundo não têm alimentos suficientes, por outro lado, suas terras servem de suporte à dieta carnívora das sociedades ricas que, por sua vez, sofrem de doenças relacionadas ao excesso de consumo de carne - câncer e problemas do coração, entre elas. Além das gorduras saturadas, os animais de criação industrial, muitas vezes doentes, são injetados com vacinas, tranquilizantes, antibióticos, hormônios, sem contar que os pesticidas se fixam

na carne de modo preferencial. Nos Estados Unidos, 55% da produção de antibióticos destina-se ao gado.

"Por trás de cada bife dos nossos pratos", afirma Ana Cabral, "vamos também encontrar um sofrimento animal intenso", a despeito da Declaração Universal dos Direitos do Animal aprovada pela ONU, em 1978. A parte de calorias fornecidas pelos animais na alimentação humana, passou, no Ocidente, de 14 por cento, em 1840, para 35 por cento, em 1960, e vai hoje a mais de 40 por cento - informa a técnica do Instituto do Consumidor português.

Evidentemente, nada que lembre o sofrimento animal ou os danos causados pelas suas dietas entrará para a organização espacial - o *décor* - dos restaurantes *fast food*, tal como a advertência que já aparece na publicidade dos cigarros de que o tabaco é prejudicial à saúde. Ao contrário, a sociedade moderna cuida para que, na hora do consumo, nada de *disgusting* possa perturbá-lo, sobretudo, em se tratando de um momento para o qual se deseja 'bom apetite'. Marguerite Yourcenar, em *O tempo, esse grande escultor* (citado pela articulista), afirma a esse propósito: "...A nossa civilização tem compartimentos estanques: protege-nos de tais espetáculos... As paredes dos matadouros são espessas: não vemos as criaturas torcendo-se de dores, não ouvimos os seus gritos, insuportáveis, mesmo para o mais convicto apreciador de bifes..."

A conclusão que se pode tirar, portanto, é de que, se de um lado certos *modos de vida* como o *fast food* lograram um elevado grau de globalização, por outro, ainda não se globalizaram mobilizações para fazer com que o excesso nutricional das sociedades ricas ceda em função da carência alimentar das sociedades pobres. "É esta situação", afirma Ana Cabral, "que leva a organização O dia da Terra a considerar que, se cada americano reduzisse, apenas em 10 por cento, o seu consumo de carne, se economizariam cereais suficientes para alimentar os 60 milhões de pessoas que morrem de fome em cada ano"²⁰.

NOTAS

1. A edição de junho de 1992 da revista especializada norte-americana *Consumer Report*, pp. 356-62, apresenta uma pesquisa-reportagem sobre 36 das cadeias de *fast food* do país, 12 das quais consideradas de âmbito nacional, embora não necessariamente as mais numerosas em termos de filiais. Uma longa enquête foi realizada junto aos frequentadores que deram pontuação aos mais variados itens relacionados à qualidade dos produtos, ao atendimento, à decoração etc. Neste levantamento a McDonald's não foi incluída.
2. Da lista, que abrange numerosos setores estratégicos como o das telecomunicações, consta um "centro de poder" brasileiro, a TV Globo,

elencada como a quarta cadeia de televisão do mundo. No entanto, a CNN, fundada por Ted Turner nos anos 80, é que foi considerada a única "cadeia mundial".

3. Fonte: McDonald's, citada pelo suplemento "As Novas Galáxias do Poder", pp. 38-9, in *Público*, Lisboa, 5.3.94.
4. Esta informação consta de um dos boletins de 1987 da International Organization of Consumers Unions (IOCU), que a toma como uma tendência para a "hamburguerização do mundo". A IOCU é uma ONG, com sede em Haia, Holanda, bastante representativa, pois conta com 175 entidades afiliadas em 68 países.
5. Este fenómeno da estigmatização dos consumidores em fratrias tem sido estudado por alguns autores, entre eles, ROCHA, Everardo P. Guimarães, *Magia e capitalismo*, São Paulo, Brasiliense, 1985.
6. MARX, K. *O Capital*, livro I, cap. XIV.
7. Íd., livro II, caps., I-IV e XXI e XXIV.
8. A partir deste momento, os grifos nas expressões sobre o tempo são nossos.
9. BAUDRILLARD, J. *A sociedade de consumo*, Lisboa, Ed. 70, 1981, pp. 185-95.
10. Íd., p. 189.
11. Íb., pp. 190-1.
12. Íb., p. 187.
13. SENNETT, Richard, *O declínio do homem público*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988. O Caso Dreyfus está referido nas seguintes pp. 277, 295-308, 313, 322, 355, 368 e 371.
14. RODRIGUES, Adriano Duarte, *Estratégias da comunicação*, Lisboa, Editorial Presença, 1990, pp. 44-56.
15. *Op. cit.*, p. 276.
16. *Apud* RODRIGUES, *op cit.*, p. 45, n.r.: "Cf. Lewis Mumford, *Le Mythe de la Machine*,

A GLOBALIZAÇÃO DOS *FAST FOODS*

vol. 1, *La Technologie et le Développement Humain*, Paris, Fayard, 1973, pp. 382-

383, e vol. 2, *Le Pentagone de la Puissance*, Prias, 1974, pp. 236-237".

17. Alguns exemplos são: a revista inglesa *Which* (janeiro de 1993, pp.12-15); a australiana *Choice* (julho de 1990, pp. 4-8); e a portuguesa, *O consumidor* (jan-fev, 1994, encarte de 8 páginas). Na Alemanha, Stuttgart, a revista *Test* também faz esse mesmo tipo de análise comparativa em relação a numerosos produtos.

18. In *O consumidor*, Lisboa, Instituto do Consumidor, n. 46, jan-fev., 1994, pp.22-23.

19. *Íd.*, p. 22.

20. *Íd.* p. 23.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUDRILLARD, Jean. *A Sociedade de Consumo*, Ed. 70, Lisboa, 1981.

MARX, Karl. *O Capital*. Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1968.

RODRIGUES, Adriano Duarte. *Estratégias da comunicação*. Editorial Presença, Lisboa, 1990.

SENNETT, Richard. *O Declínio do Homem Público*. Companhia das Letras, 1990.

RÉSUMÉ

La société de consommation, basée sur l'emblème bourgeois *time is money*, a transformé le temps quotidien en valeur d'échange. Elle cherche aussi à inculquer, surtout par la voie de la publicité, l'idée que "l'économie du temps" est possible, à travers l'acquisition d'objets techniques ou par l'adoption des modalités de service comme les chaînes alimentaires de type *fast food* qui se sont répandues dans le monde entier, dès que la plus grande d'entre elles, le McDonald's, a surgit aux États Unis, en 1955. Aujourd'hui, avec plus de 13 mil restaurants dans 66 pays et proche du 100.000.000.000^{ème} sandwich produit, cette chaîne est celle qui a obtenu le plus grand succès dans le genre. Globales sont aussi les conséquences en termes de diètes peu salutaires et de la transformation de forêts en pâturage. En plus, la présumée "économie de temps" s'avère illusoire, comme le considère Braudillard, puisqu'il n'existe point un "temps naturel" disponible comme une marchandise quelconque; du même pour le désir, toujours inassouvi.

ABSTRACT

The consumption society, based on the bourgeois catch-phrase «time is money», has altered the exchange values of everyday life. It has also inculcated the idea that it is possible to save time by purchasing gadgets and adopting standard services such as fast food networks which have boomed all over the world since the biggest of them, McDonalds, first opened in the United States in 1955. At the present time, with 13,000 restaurants in 66 countries and nearly 100 billion sandwiches sold, this chain is the most successful example of the model. However, the consequences are also global: unhealthy diets and forests converted into pasture. Moreover, Baudrillard considers this saving of time illusory since «natural time» does not exist as such and is not available for consumption as ordinary goods are. Likewise, desire is never satisfied.

(Recebido para publicação em janeiro de 1994)

OPCIONES DE AMERICA LATINA FRENTE A LA GLOBALIZACION.

Sergio de La Peña*

RESUMO. A globalização, caracterizada pela internacionalização do capital, vem gerando novas contradições: integração dos espaços mundiais e processos de regionalização; recriação de protecionismos; reformulação do intercâmbio desigual. A corrida crescente por inovações tecnológicas e a agudização da competição têm implicado uma "derrota do trabalho" e uma crescente ofensiva ideológica do neoliberalismo, que se consitui mais como um corpus de política econômica do que um projeto de regime social.

LA GLOBALIZACIÓN IRRESISTIBLE

La globalización es la nueva etapa del capitalismo producida por la nueva forma de la acumulación que se impone desde la segunda mitad de los 70. Comprende, produce y es consecuencia de la combinación de cambios profundos en el comercio mundial, en las esferas productivas, y en la financiera. Esta última ha alcanzado una gran expansión y ha rescatado una creciente autonomía con respecto a los requerimientos de las transacciones del resto de la economía, al grado de que escapa cada vez mas de la regulación de gobiernos e instituciones internacionales.

En esta etapa del capitalismo, se destaca la irrupción de ciertas características de la competencia a partir de varios centros, que marcaron la dinámica mundial y se tornaron insoslayable para todos. Fue un proceso encabezado sobre todo por Alemania y Japón a partir de 1960, el cual se amplió con la incorporación de los 4 tigres de Asia (Taiwan, Hong Kong, Corea del Sur y Singapor) desde mediados de los 80, y a principios de los 90 con la de la decena de países asiáticos que forman el denominado "vuelo de los gansos"

En los países capitalistas occidentales, la transformación se convirtió en inevitable para sobrevivir. Por necesidad, convirtieron por necesidad a las normas orientales en mundiales al asumirlas como referentes de la nueva

* Sergio de la Peña é pesquisador do Instituto de Investigações Sociais, Universidade Nacional Autónoma de México

competencia que debían alcanzar: costos, productividad, diseño, precios, todo. Lo cual ha sido relativamente exitoso pero la respuesta de los países capitalistas para incorporarse a la competencia y al mismo tiempo defenderse de sus violentas embestidas ha creado nuevas contradicciones.

Una de ellas es el doble movimiento que ha cobrado el proceso de mundialización. Por un lado, existen poderosas tendencias hacia la integración de los espacios mundiales. A favor de este movimiento actúa la expansión financiera. Por otro se generan procesos de regionalización (integración o congregación comercial de núcleos de países, como el polo oriental o la Comunidad Económica Europea), sustentados en el intercambio intenso entre los países que forman cada agrupación. Esta disyuntiva ha caracterizado los procesos de globalización.

Otra no menos importante es que el proceso de globalización se sustenta y es comandado cada vez mas por el entramado de creciente poder económico de la empresa transnacional. Una consecuencia de primera importancia de ello es que las variables económicas mundiales tienden a quedar cada vez mas en manos de empresas gigantescas. Estas influyen en el desempeño y condiciones de las economías nacionales: precios, desarrollo tecnológico, tasas de interés, decisiones de inversión, fragmentación y reparto de mercados, tasas de ganancia, costos de producción.

Como contrapartida, los gobiernos enfrentan con dificultades la creciente autonomía de la economía a su regulación tradicional, por efecto de la internacionalización de diversas variables. Al mismo tiempo, y en buena medida por la causa anterior, pero no menos por las orientaciones de política que se han adoptado, el Estado-nación hasta ahora conocido está siendo erosionado. Lo cual no significa su desaparición, sino su redefinición, probablemente con debilidades irreversibles.

LA DERROTA MUNDIAL DEL TRABAJO

Frente al reto de la globalización inicial de los años 70, era necesaria la transformación de la base productiva para poder competir. Para lo cual la vía capitalista recurre a elevar las tasas de ganancia para inducir las grandes inversiones necesarias. A tal objeto, y para aliviar tensiones inflacionarias y desajustes por las transformaciones emprendidas, se recurrió a restringir los salarios reales o reducirlos donde fue posible, recortar subsidios y transferencias, e imponer formas de flexibilización al trabajo. Todo lo cual se consideró en los 80 indispensable para sobrevivir. Y tal vez lo era.

En todo caso el conjunto de políticas y sus resultados fueron perfilando lo que es una verdadera derrota mundial del trabajo. Empezó en los países desarrollados pero se extendió y cobró dimensiones catastróficas en los atrasados, en vista de que estos se vieron no solo enfrentados a la nueva competencia, sino también fueron relegados en cierta medida del intercambio

comercial y de los flujos de capital mundiales, por su incapacidad para realizar transformaciones que los mantuviese en la disputa. A ello se sumó el efecto de la crisis de la deuda externa y de las políticas de ajuste aplicadas, que recurren a la reducción salarial como instrumento, y provocan desocupación.

De hecho esa derrota mundial del trabajo, iniciada en la segunda mitad de los 70, aun no termina. Nuevos episodios y formas se suman a diario. A los pactos establecidos en los 80 en diversos países europeos entre empresarios, trabajadores y estados, que incluyeron con frecuencia la aceptación de la reducción del ingreso salarial mediante el trabajo de medio turno o reducciones de los días de trabajo por semana, con tal de evadir la desocupación y el cierre de empresas, se han sumado nuevos ajustes, sea en las prestaciones (seguro social, contra el desempleo, de retiro) o en los derechos (de huelga, jornadas, salarios mínimos).

Otro aspecto de esa derrota consistió en imponer recortes a los gastos sociales, sea por la vía de la privatización de servicios, el deterioro de estos o la simple supresión. Todo ha dependido de la condición económica de cada país y de la debilidad de las fuerzas sociales (Giddens, 1988).

A la debilidad del trabajo y a su derrota ha contribuido poderosamente el éxito de las ofensivas ideológicas neoliberales dirigidas al recorte de la intervención del estado. También han contribuido los argumentos frecuentemente empleados en los momentos críticos de las negociaciones entre empresas y trabajadores, sobre las consecuencias aun más graves de la crisis debido a la competencia de productos importados, si estos no aceptan lo que parecen medidas parciales y temporales, para evadir la desocupación o cerrar plantas. También tuvo gran éxito el ataque contra el sindicalismo y las condiciones de la contratación².

LA INTERNACIONALIZACIÓN DEL CAPITAL

Lo que hace inevitable la globalización es la internacionalización creciente de las relaciones económicas, que escapan cada vez más a la posibilidad de regulación plena o siquiera suficiente de los gobiernos. Y o por lo menos esto se debe a la expansión y cambio cualitativo del capital en todas sus formas, del comercio mundial, y en menor medida del trabajo.

El capital ha ganado gran ventaja en el proceso de internacionalización a través de la proliferación y expansión de empresas transnacionales y multinacionales, así como de la gran ampliación de su gama de funciones y sectores de inversión, su des-especialización. En igual sentido ha influido poderosamente la expansión formidable que ha adquirido la esfera financiera mundial en las relaciones internacionales.

Pero el sentido internacional del capital empieza a cambiar. De haberse limitado al capital que actuaba internacionalmente, se extiende cada vez más al conjunto de la relación social que representa. Ya no solo es internacional el

capital de la esfera financiera mundial, el comandado por las empresas transnacionales, o el nativo que se vincula con el mundo por su cuenta y riesgo o asociado con esas empresas e instituciones financieras. Lo que esta sucediendo es que se esta internacionalizando TODO el capital, esté o no vinculado directamente con el exterior (por vías comerciales, financieras, tecnológicas, informáticas). O sea opera una fracción creciente del capital en cada país en términos y formas mundiales asi se reduzca su ámbito de operación a intercambios y relaciones directas locales. Es la magia del capital.

LA GLOBALIZACIÓN FRAGMENTADA Y POLARIZADA. POR AHORA

Por eso es una globalización fragmentada. No se ha creado un espacio homogéneo de valor mundial, sino que empuja, por ahora, a la constitución de núcleos integrados, que a su vez recrean protecciones. Dentro de estas regiones se tiende con diversa intensidad a establecer relaciones de intercambio de valor mas homogeneo.

Sin embargo esta forma de integración no resuelve ni elimina el problema del intercambio desigual entre países, regiones o sectores, sino que lo reformula. Por lo mismo tampoco alivia hasta ahora la fractura del mundo en centros y periferias, sino que la hace mas compleja al generar internamente periferias relegadas en los centros desarrollados, y centros desarrollados en los países periféricos.

Pero es posible que sea un paso hacia etapas mas integradas. Se puede esperar que los polos de desarrollo actual y los nuevos que pudieran surgir, tenderán a incorporar en un amplio movimiento centrípeto, gradualmente y de manera diferenciada, las regiones vecinas, sea Africa del Norte y Europa del Este por la Comunidad Económica Europea, América Latina por América del Norte, y regiones de Asia Occidental por el polo oriental. Los cambios recientes (GATT, TLC o NAFTA, proyecto de integración de las Américas, MERCOSUR), apuntan hacia una nueva etapa de globalización mas general, que desde luego sucederá no sin tensiones y confrontaciones.

Tampoco es de imaginar que será facil reducir las distancias entre centros y periferias, sean internas o internacionales. Ello depende de evoluciones mas complejas que solo en algunos aspectos son estructurales del capitalismo, como es el movimiento centrífugo de inversiones y tecnología. Tambien lo es su caracter polarizador que opera en sentido opuesto. Solo mediante medidas y políticas mundiales se podrán moderar y revertir.

LA CARRERA SIN FIN COMPETENCIA-CAMBIOS-COMPETENCIA

En todo caso se ha planteado al mundo una carrera aparentemente sin fin y creciente entre los cambios tecnológicos y agudización de la competencia.

OPCIONES DE AMERICA LATINA

Porque es una relación dinámica que obliga a procurar nuevas tecnologías y rupturas para responder al reto, aprovechar oportunidades y obtener nuevas ventajas. Lo cual está llevando al mundo a una tensión insostenible porque cada nuevo nivel de competencia y productividad demanda inversiones crecientes y desplaza mas trabajadores por unidad de inversión.

Los países del ex-Tercer Mundo, o sea atrasados, tal vez los del ex-Segundo, e incluso algunos del Primer Mundo, se encuentran cada vez mas impedidos para sostener la carrera de la competencia. Pero el costo social de quedarse atras es tambien muy alto : con cada aumento de la productividad mundial el rezago se paga con nivel de vida a traves del intercambio mas desfavorable del esfuerzo interno de producir de manera deficiente, insuficiente y mas cara respecto al intercambio cada vez mas intenso.

FORMAS DE INSERCIÓN

El problema central es asi la carrera de la productividad, eficiencia, cambios tecnológicos, precios, diseños, para los países atrasados. Es el reto de integrarse al proceso de globalización. La cuestión es como hacerlo.

En pocos lugares del mundo, aparte de América Latina, se ha aceptado que la globalización o mundialización significa neoliberalismo. Desde luego en esta aceptación influyeron las presiones materiales e ideológicas de organismos internacionales (FMI, Banco Mundial en los 80, y aun CEPAL en los 90), y de gobiernos (de Estados Unidos e Inglaterra, principalmente).

Sin embargo la globalización resulta de las transformaciones del capitalismo. Los países desarrollados han encabezado o respondido en una primera etapa a las exigencias de esta tendencia con una fuerte participación e intervención estatal, incluyendo la proteccion frente al exterior y el manejo, hasta donde es posible, de algunas variables económicas fundamentales. Algunos indicadores, como la cuantía del gasto público respecto al PIB, permiten apreciar la evolución histórica de esa intervención en los diversos momentos de la transformación.

SERGIO DE LA PENA
GASTO PUBLICO/PIB
(%)

P A I S E S	1956-60	1966-70	1976-80	1986-90
A. Alemania	14.4	16.0	29.5	30.3
A. Francia	24.4	22.1	38.5	43.7
A. Reino Unido	27.4	30.3	37.2	36.7
A. Estados Unidos	19.0	19.2	21.2	23.6
B> Japón	19.7	12.0	13.7	16.8
B> Corea	12.3	17.1	16.3	15.8
C> Argentina		12.5	17.5	19.0
C. Brasil	11.0	11.3	18.8	28.1
C. Chile	13.8	20.4	30.1	29.7
C. Mexico		11.5	16.1	26.6
C. Venezuela	21.5	19.9	24.5	21.4
D. Egipto			48.6	41.6

FUENTE: Fondo Monetario Internacional

- A. Industrializados
- B. Sudeste asiático
- C. América Latina
- D. Africa

Como se puede observar en el cuadro anterior, los países desarrollados, incluyendo a Japón, independientemente de su desempeño anterior muestran una intensificación de la acción estatal a partir de que se inicia la etapa de las reconversiones industriales, de 1975 en adelante. Con todo cabe señalar que en algunos el mayor gasto/PIB tuvo lugar entre 1981 y 1985.

A su vez en América Latina se denota un recurso a la acción pública mas intensa en una primera etapa, y retrocesos en el caso de Chile y Argentina en la segunda mitad de los 80. En contraste Brasil y México expanden el gasto respecto al PIB. Por otra parte es evidente en la información anterior, que contrariamente a la reiterada insistencia del FMI y otros abanderados del neoliberalismo, el coeficiente del gasto público en los países latinoamericanos citados está por debajo de muchos desarrollados aun si supera el de Japón y Estados Unidos.

Pero independientemente del nivel del gasto, en el caso de Japón, y de los países de nueva industrialización del oriente (Taiwan, Corea del Sur, Singapur, Hong Kong), que se mencionan con frecuencia como paradigmas de éxito, la intervención estatal ha sido y sigue siendo de principal importancia. Primero al estimular por largo tiempo la industrialización por la vía de la sustitución de importaciones orientada hacia el mercado interno (desde la posguerra hasta la década de los 70 en casi todos los casos), y mas adelante al proporcionar un vigoroso estímulo a las exportaciones, al cambio y creación tecnológicas, sin dejar de proteger diversas ramas, sea temporal o permanentemente.

El desempeño exitoso apunta sobre todo a la capacidad de introducir oportunamente y de manera consistente cambios en la política económica, los

que han logrado alinear a los países, dentro de sus características, con las condiciones mundiales, y los han colocado a la cabeza de las mismas en diversos campos. Sobresale en estas historias, a diferencia de lo que sucedió en América Latina, la opción por proyectos y programas de largo plazo, el aprovechamiento de oportunidades, el desarrollo de habilidades, una razonable eficacia pública y una corrupción mas moderada. Todo lo cual ha sucedido con una decidida intervención estatal, no exenta de cargas importantes de autoritarismo.

La globalización abre grandes posibilidades novedosas de replanteamientos. Se reconoce que la inserción positiva y regulada por las sociedades en la globalización mundial se puede alcanzar de diversas formas. Se puede ser competente o incompetente con economías abiertas o protegidas, como se muestra en las experiencias mundiales. En cambio es claro que los ajustes demandan en una primera etapa, que es de extensión diferente en cada caso, de una intervención estatal firme.

Desde luego es posible optar por el relegamiento, hambre y destrucción de grandes sectores y países, desocupación, decadencia sin fin del nivel de vida, disolución de organizaciones laborales, fortalecimiento del autoritarismo dejando la economía y la sociedad en manos de unas cuantas grandes empresas, como promete el neoliberalismo. Pero tambien existe la opción del crecimiento compartido y responsable entre los diversos sectores de cada país y entre países, con atención al bienestar, la democracia, y en vistas a la construcción de un futuro mejor.

Ante tales disyuntivas es claro que las opciones deben atender algunos puntos básicos, independientemente de la precariedad que pueda existir en cuanto a otros criterios en disputa:

Primero. se puede y debe compartir el costo de manera equitativa sobre la base de decisiones democráticas.

Segundo. se debe sustentar en un proyecto de largo plazo que sea parte de un pacto social razonable.

Tercero. la transformación debe hacerse con gradualidades que alivien los costos sociales de la transición.

AGRAVIOS CONTRA EL NEOLIBERALISMO

No se ha cumplido la expectativa del neoliberalismo de que la apertura comercial y el mas libre tránsito de capitales, en la medida en que han sucedido, crearían mercados competitivos. En realidad se camina hacia un dominio del comercio y del movimiento de capitales por empresas transnacionales, que

tienden a convertir a los mercados mundiales en oligopólicos y en cierta medida oligopsónicos.

Cada vez es mas evidente la capacidad de estas grandes empresas para influir o determinar variables fundamentales (precios, tasas de interés, salarios), y para generar severos desajustes (fiscales, de balanza externa), utilizando esos poderes en su procura de ganancias. No es necesario atribuirles a las empresas apetitos de conspiración mundial para causar alarma. Es suficiente considerar que su vocación por el lucro genera desequilibrios, y que es necesario crear nuevas formas para su regulación.

Hasta ahora la proclama del neoliberalismo como esencia y condición de la globalización es mas que dudosa. En cambio parece incontrovertible que se camina hacia una creciente apertura a los intercambios, a pesar de las reacciones proteccionistas que se han generado como defensa. Sin embargo es posible que los desajustes se moderen una vez que se consolide y regularice la reproducción del nuevo capitalismo. Lo que agrumentaría contra preocupaciones sobre desequilibrios permanentes y crecientes, que con frecuencia se han expresado.

Tambien es necesario aceptar que el neoliberalismo ha generado políticas que han auspiciado acciones y reacciones positivas. Ha tenido aciertos en diversos aspectos, muchos de los cuales han sido igualmente señalados por otras corrientes, incluso desde antes de la conmoción actual.

En efecto, el saneamiento de la economía es inevitable. Eliminar la protección excesiva, corruptora y degeneradora de los procesos y estructuras, es sin duda necesario. Presionar a la competencia es positivo, dentro de ciertos límites. Reducir los costos de producción y atender desequilibrios severos es importante no solo para poder exportar sino tambien para la población. Y entrar a la "globalización" es inevitable y mas positivo que la pretensión de aislarse.

Lo inaceptable es el dogmatismo neoliberal, la inclinación por el reduccionismo simplificador, sin consideración de costos sociales ni prioridades que son de elemental relevancia. Despues de todo el objetivo de la actividad económica es el bienestar de la población, no las ganancias, a menos de que el propósito sea crear la república de los empresarios exitosos, y destruir todo lo demas para este objetivo. Porque eso plantea una guerra clasista de exterminio.

Hasta ahora el neoliberalismo se reduce a un corpus de política económica. No es un proyecto de régimen social, que para serlo a estas alturas de la historia, tiene que ser incluyente, participativo, democrático. Democracia que no se reduce al ejercicio de elecciones libres, sino a la demanda de libertad en todos los sentidos, igualdad y fraternidad, derechos al bienestar, a la educación, a la salud, a la creatividad individual y colectiva.

NOTAS

1. Licencia poetica muy oriental que se refiere a la dispersión geográfica de los cientos de islas y unos pocos países continentales asiáticos, que parecen en el mapamundi un vuelo de gansos: Japón y los 4 tigres, mas Indonesia, Tailandia, Cambodia, Filipinas, Malasia, Ceilán, Birmania.
2. Se reporta que en Espana la proporción de trabajadores bajo contrato de corto plazo respecto al total, pasó de 15 % en 1987 a 30 % en 1990. Vease SEGURA et al, *Análisis de la contratación temporal en Espana*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid 1991.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- GEREFI, G. y Wyman, D. (ed.), *Manufacturing Miracles: Paths of industrialization in Latin America and East Asia*, Princeton University Press, Princeton 1990.
- GIDDENS, A. *Globalization, Change and Conflict*, Sociologia e Ricerca Sociale, n. 9, 1988.
- MARRON, D. B., *The Globalization of Capital*, en Rosow, J. M. (ed.), *The Global Marketplace*, Facts On File, N. York ,1988.
- OSEOK, Hyan, *Korean Economics in the 90s: Making the Transition to Maturity*, East Asian Review, vol IV n.2, Summer, 1992.
- RIMEZ, M., *Las relaciones económicas de Europa y América Latina: entre la internacionalización y la regionalización*, Investigación Económica n. 205, jul-sep 1993, Facultad de Economía, UNAM
- SUNKEL, O., *El marco histórico de la reforma económica contemporanea*, Pensamiento iberoamericano n. 22-23, Tomo I, 1992-1993.

RÉSUMÉ

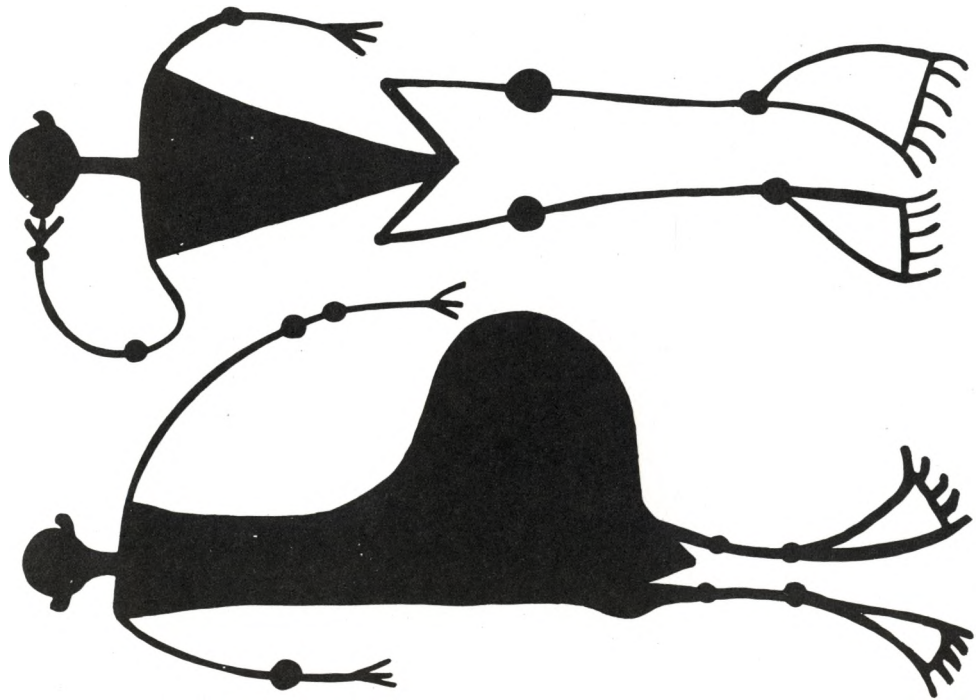
La mondialisation, caracterisée par l'internationalisation du capital, produit de nouvelles contradictions: integration des espaces au niveau mondial et régionalisation; nouvelles formes de protectionisme; reformulation des échanges inégaux. La demande d'innovations technologiques et l'aiguïsement de la compétition ont conduit à une "derroute du travail" et à une croissante impulsion idéologique du néo-liberalisme, qui peut être compris comme un corpus de politique économique plutôt qu'un projet de régime social.

ABSTRACT

Globalisation, as characterized by the internationalisation of capital, has created new contradictions: the integration and creation of regional blocks; the growth of protectionism; the restructuring of inequalities in the terms of trade. The increasing pace for technological innovation and the intensification of competition has weakened the position of workers and led to a growing neoliberal ideological offensive which can be characterized more as an economic policy framework than a societal project.

(Recebido para publicação em abril de 1994)

CASAL DE SOBRENATURAIS - FÊMEA GRÁVIDA
retrato do livro "O MUNDO DOS MEHINÁKU
E SUAS REPRESENTAÇÕES VISUAIS" ed. 1988.



POLÍTICA DA IDENTIDADE E DA DIFERENÇA

IDENTIDADE E DIFERENÇA: UMA TIPOLOGIA*

Sérgio Paulo Rouanet**

O tema da identidade e da diferença tem a ver com a relação entre o eu e o outro, seja dentro do mesmo grupo, seja entre diferentes grupos. Nesse último caso, o que está em jogo é a relação com o estrangeiro.

Nas últimas décadas a questão da relação com o estrangeiro parecia estar se encaminhando por trilhas relativamente civilizadas. Algo como uma linha evolutiva de progresso histórico parecia estar se desenhando: da destruição violenta do Outro, pela guerra e pelo holocausto, para um certo pluralismo, fundado na tolerância mútua. Apesar de todas as suas perversões, a própria guerra fria tinha seus pontos positivos, na medida em que substituiu os nacionalismos múltiplos do passado por apenas duas lealdades básicas, o que sem dúvida já constituía um progresso, mesmo ambíguo, em direção à superação dos tribalismos políticos.

Essa filosofia da história, baseada na idéia do progresso - da ética da tribo à ética da humanidade - revelou-se falsa. Com isso, as velhas concepções arcaicas do tempo cíclico e até a idéia do eterno retorno de repente assumiram um aspecto mais realista que a do tempo linear. Não é exatamente uma observação profunda, mas ela precisa ser feita: a história parece estar se repetindo. E ao contrário do que disse Marx, repetindo-se como tragédia, e não somente como farsa. 1914 está acontecendo de novo em Sarajevo, onde o tiro que matou o grão-duque ecoa de novo, com vários decibéis a mais, sob a forma de morteiros sérvios. Ler uma reportagem sobre a Croácia é como reler o capítulo de nossos livros escolares intitulado "Causas da Primeira Guerra Mundial". Fatos semelhantes aos que levaram à destruição da democracia européia, nos anos 1930, como o desemprego maciço e suas correspondentes expressões políticas — o racismo, o nacionalismo, e em geral, o extremismo de direita — estão ocorrendo de novo.

Vivemos numa época em que as categorias de "identidade nacional" ou "étnica" ou "cultural" voltam a circular como se fossem novíssimas; em que pertencer a etnias ou estados nacionais passa a ser mais importante que pertencer ao gênero humano; em que o modesto universalismo alcançado na época da bipolaridade cede lugar, seja a neopatriotismos que reabilitam o conceito de nação, seja a correntes "politicamente corretas" que dissolvem a própria nação

* Texto reconstituído a partir de exposição feita de improviso

** Sérgio Paulo Rouanet, diplomata, ex-Secretário de Estado da Cultura, é autor, entre outros livros, de *As Razões do Iluminismo* e *Mal Estar na Modernidade*.

numa poeira de particularismos infranacionais — a comunidade dos negros, a comunidade dos índios, a comunidade das mulheres, a comunidade dos homossexuais.

Sim, esses fenômenos são refratários a uma filosofia otimista da história, fundada no mito do progresso ético da humanidade, pois eles parecem significar, pelo contrário, uma regressão ao obscurantismo. Mas isso não quer dizer que devamos renunciar a compreendê-los. Nem tudo na história recente é um *tale told by an idiot, full of sound and fury and signifying nothing*. O próprio fato de que tais fenômenos parecem ser uma repetição do passado talvez dê uma pista para sua compreensão. Seu caráter de *déjà vu* talvez seja apenas a expressão do fato de que o repertório de atitudes possíveis na interação entre Ego e Alter é necessariamente finito. Não é que a história esteja verdadeiramente se repetindo: como as respostas possíveis ao desafio do Outro não são ilimitadas, temos a impressão de estar revivendo o já vivido quando as condições históricas concretas impõem a atualização de uma dessas respostas já experimentadas no passado.

Colocar a questão nesses termos já é sugerir um caminho específico para entender esses fenômenos: o método tipológico. Precisamos de uma tipologia que nos forneça ao mesmo tempo uma grade formal para investigações empíricas (em que medida certas formas de relação com o Outro se enquadram num determinado tipo) e um ponto de partida para soluções políticas: como encaminhar a concretização de um tipo considerado eticamente superior.

Minha tipologia se organiza em torno dos dois conceitos polares de **diferencialismo** e **igualitarismo**. A atitude diferencialista postula uma distinção de natureza entre Ego e Alter, enquanto para a igualitarista não existe essa distinção. Cada um dos dois pólos, por sua vez, se cinde em dois, com intenções políticas diferentes, visando seja a dominação, seja a liberdade (própria, do Outro, ou de ambos). A tipologia completa seria algo como: diferencialismo repressivo, igualitarismo abstrato, diferencialismo crítico e igualitarismo concreto.

O diferencialismo repressivo é a forma mais primitiva de relação com o Outro, a mais visceral, a mais próxima da nossa natureza biológica. Enquanto animal que ameaça meu território, o Outro é um intruso investido das características de uma estranheza radical. Ele é diferente, e por isso eu o expulso; essa diferença, que põe em perigo minha existência e a da minha tribo, é irremovível e por isso eu o mato. É esse diferencialismo que está na origem de todos os antagonismos nacionais, racionais, culturais.

Ele estava presente nos gregos, que não tinham unidade política, mas se viam como “helenos”, unificados segundo linhas lingüístico-culturais, que os separavam dos estrangeiros, dos não-helenos - dos bárbaros. Nestes, tudo é estranho — sua língua, (bem entendido “bárbaro” vem dos sons absurdos que uma criança emite antes de aprender a falar) e seus costumes. Heródoto, precursor de todos os etnólogos, se assombra com a diferença entre os hábitos fúnebres dos estrangeiros, comparados com os dos gregos — enterro em vez de

cremação. Isso fundava uma política da exclusão — os persas eram inimigos comuns — e de proteção — nas *Suplicantes*, de Ésquilo, as Danaides se julgavam com direito de receber asilo na Grécia, apesar de virem do Egito, porque sua antepassada Lo nascera em Argos.

Estava presente em Roma, na distinção, primeiro, entre o cidadão de Roma e o das cidades itálicas, e depois entre o não-romano e o *cives romanus*, sujeito às leis romanas, ainda que africano ou asiático, como São Paulo, que invocou essa condição para não ser preso arbitrariamente.

Estava presente na Idade Média, na distinção entre cristãos e muçulmanos ou judeus, o que justificava as Cruzadas e as guerras contra árabes e turcos.

Adquiriu, enfim, caráter “científico” nas doutrinas racistas dos séculos XIX e XX.

Esse diferencialismo alimentou os estereótipos nacionais (os orientais são traiçoeiros), raciais (os judeus são avarentos) e sexistas (as mulheres são caprichosas), com as respectivas auto-avaliações positivas, nas quais consiste, justamente, a “identidade” de Ego com relação a Alter: a operosidade anglo-saxônica, a inteligência criadora do homem, o destino manifesto da raça branca. Em todos esses exemplos, Ego se constrói a partir da diferença que ele percebe no Outro, autodefine-se a partir do rótulo com que ele nomeia a diferença do Outro.

O igualitarismo abstrato parte do pressuposto da igualdade de todos os homens, além das diferenças de nação, cultura, etnia ou sexo. Mas esse igualitarismo é vazio, na medida em que se limita a postular uma igualdade de natureza entre os homens, ignorando suas diferenças reais, criadas pela história e pela sociedade, e com isso os impede de lutarem por uma equalização efetiva, que transforme a igualdade de direito numa igualdade de fato. E é freqüentemente um falso igualitarismo, pois a igualdade entre Ego e Alter só é obtida despojando-se o Outro de tudo aquilo que constitui sua especificidade. O persa de Montesquieu e o hurão de Voltaire só podem ser vistos como idênticos aos ingleses e franceses quando privados daquilo que justamente faz deles persas e hurões. Na verdade, são persas e hurões de opereta, desdobramentos fantasmáticos dos próprios europeus, quando eles querem ver-se de fora, numa posição de excentricidade com relação a si próprios. Ego não alcança Alter, pela simples razão de que Alter é um duplo de Ego. Não é uma viagem em direção ao Outro que é negado tão radicalmente como na figura anterior. O diferencialismo repressivo o anula ao investi-lo de uma diferença ontológica, que o expulsa para o incomensurável e o segrega no ininteligível. O igualitarismo abstrato o anula ao defini-lo como idêntico ao Ego. Num extremo, a diferença é exagerada a ponto de tornar a comunicação impossível, e no outro, é banalizada a ponto de tornar a comunicação desnecessária. Nos dois casos, o contacto com o Outro não se produz.

Em grande parte é o que acontece, também, com a terceira figura de nossa tipologia, o diferencialismo crítico. Como no caso do diferencialismo repressivo, Ego e Alter são intrinsecamente distintos, e por isso uma verdadeira

comunicação se torna problemática. Mas agora a intenção é emancipatória. Não é mais Ego que constitui a diferença de Alter, é Alter que se percebe como diferente. É este, e não Ego, que invoca a diferença. Ela deixa de ser a legitimação de uma prática de poder e se transforma numa bandeira de luta. No diferencialismo repressivo, o Ego hegemônico cria em Alter a diferença e com isso justifica sua dominação. A indolência do negro, a avareza do judeu e a irracionalidade da mulher, constituídas pelo olhar diferenciador e hierarquizante do branco, do anti-semita e do homem, definem a identidade do pólo subjugado (detentos dessas características) e do pólo dominante (portador de atributos opostos, como a operosidade, a generosidade e a inteligência). O poder de um pólo sobre outro se funda nessa diferença. Tudo parece mudar no diferencialismo crítico. O colonizado vê sua cultura como diferente da cultura do colonizador e parte dessa diferença para conquistar sua autonomia. O judeu se vê como herdeiro de uma tradição milenar, irredutível à de todos os outros povos, e luta para afirmar sua especificidade, muito além das diferenças meramente biológicas. A mulher assume e converte em armas de combate diferenças que antes faziam parte do arsenal do sexismo, proclamando a existência de uma psicologia e até de uma moralidade própria.

O igualitarismo concreto se distancia do modo mais enfático do diferencialismo repressivo, que essencializa a diferença e a usa como instrumento de dominação. Mas tem afinidades com as outras duas figuras. Como o igualitarismo abstrato, ele parte da igualdade fundamental de todos os homens e mulheres, independentemente de cultura, religião ou etnia, e afirma a existência de uma racionalidade e de uma moralidade básica, partilhada por todos. Ao mesmo tempo, como o diferencialismo crítico, tem perfeita consciência das diferenças reais e sabe que só a partir delas será possível articular um projeto de emancipação humana que transcenda o plano puramente retórico. Integrando, portanto, esses aspectos positivos do igualitarismo abstrato e do diferencial, sem ontologizá-las, e procura acolhê-las no bojo de um projeto de emancipação geral do gênero humano.

Tentemos agora aplicar à história a nossa tipologia.

Se nos limitarmos apenas à modernidade, podemos dizer que no século XVIII predominou largamente o igualitarismo abstrato.

O diferencialismo repressivo grassou no século XIX, com as práticas imperialistas e colonialistas das grandes potências (e respectivas justificações ideológicas), o racismo de Gobineau e o sexismo vitoriano. Ele renasceu no século XX com força plena, nos totalitarismos modernos e sobretudo no fascismo, voltando a assolar o mundo depois do fim do socialismo real, com a exacerbação do nacionalismo, a ressurreição do racismo e uma explosão xenófoba de alcance aparentemente planetário.

O diferencialismo crítico se manifesta, hoje, em certas correntes feministas e nos movimentos sociais que se colocam sob o pavilhão do “politicamente correto”. Para este último, não se trata mais de proteger indivíduos, assegurando-

lhês direitos iguais, mas de proteger identidades coletivas, impedindo a dissolução das diferenças.

Penso que esse diferencialismo é suficientemente ambíguo para merecer algumas reflexões.

Pergunto-me se ele não seria simplesmente a exaltação, no registro positivo, da diferença negativa inventada pelo opressor, uma forma de reagir ao opressor, que reduz a mulher a seu útero e o negro à sua epiderme, afirmando, orgulhosamente, valores uterinos e superioridades advindas da negritude. Pergunto-me se levada às últimas consequências essa atitude não implicaria na glorificação do gueto e na instauração de um *apartheid* de esquerda. Pergunto-me se apesar da pureza de suas intenções os diferencialistas críticos não estariam se aproximando, perigosamente, de outros diferencialistas, que usam precisamente conceitos como “direito à diferença” ou categorias como a de identidade cultural e étnica para expulsarem turcos, incendiarem vietnamitas, estuprarem mulheres muçulmanas, destruírem mesquitas ou condenarem à morte escritores sacrílegos. Pergunto-me se o conceito de “multiculturalismo”, que pressupõe a coexistência estática, no mesmo território, de culturas estanques, institucionalizando a diferença, é realmente a melhor maneira de combater a intolerância religiosa e racial, ou se não seria preferível adotar o conceito de “interculturalismo”, que pressupõe **ao mesmo tempo** a preservação de culturas distintas e sua modificação recíproca — a diferença e a abolição tendencial da diferença.

O que é outra maneira de perguntar se o igualitarismo concreto, que reconhece a diferença mas não a canoniza, que não rejeita o conceito de identidade mas a vê como uma construção sempre se fazendo, nômade, instável, e não como uma estrutura fechada construída pela retificação do outro, não seria, afinal, a melhor estratégia para lidar, teórica e praticamente, com a dialética da alteridade.

CAMINHOS PARA O OUTRO, CAMINHOS PARA SI

Eugène Enriquez*

"Então nós, mas, de fato, quem é este nós?"

Plotino

"De brincadeira, os garotos jogam pedras nas rãs.
Mas não é de brincadeira que elas morrem.
Elas morrem para sempre."

Plutarco

"Toda cultura é essencialmente paranóia.
Ela só garante sua identidade pela negação das outras."

Andre Green

RESUMO. Toda sociedade produz um sistema cultural (estrutura de valores, hábitos e práticas sociais), um sistema simbólico (mitos e rituais unificadores) e um sistema imaginário (garantia de funcionamento dos dois primeiros e locus de construção da identidade social dos indivíduos). Desenvolvendo e ampliando o argumento freudiano da "patologia das sociedades civilizadas", o artigo encaminha-se para sua conclusão discutindo as consequências da ideologia da identidade unitária: fanatismo, xenofobia e racismo.

Começemos por uma evidência: todo indivíduo nasce em uma sociedade que instaurou - em parte voluntariamente, em parte inconscientemente - uma cultura.

Se analisarmos de perto as consequências desta constatação trivial podemos ser tomados por uma vertigem, de tal forma elas são numerosas e nos conduzem a explorar caminhos já percorridos por vários autores, embora estes caminhos ainda não estejam balizados convenientemente¹.

* Eugène Enriquez é professor de Sociologia da Universidade de Paris VII - Jussieu

CAMINHOS PARA O OUTRO, CAMINHOS PARA SI TODO INDIVÍDUO NASCE EM UMA SOCIEDADE

Em consequência, e a frase de Freud que será citada em seguida o sublinha, é impossível estudar a conduta de um indivíduo sem que se faça referência à conduta dos outros em relação a ele.

"A oposição entre a psicologia individual e a psicologia das massas perde muito de sua acuidade quando examinada a fundo. Certamente, a psicologia individual tem como objeto o homem isolado e busca saber a via pela qual ele obtém a satisfação de suas moções pulsionais, mas nesta busca só raramente pode-se abstrair as relações deste indivíduo com os outros. Na vida psíquica deste indivíduo tomado isoladamente, o outro intervém enquanto modelo, objeto, apoio e adversário e, por isso mesmo, a psicologia individual é também e simultaneamente uma psicologia social em sentido amplo, mas plenamente justificado." (Freud, 1981).

Assim, o indivíduo não pode tornar-se ser humano fora do campo social. Somente o outro pode reconhecê-lo e assegurar seu lugar na simbólica social. Mas qual é (ou quais são) este (ou estes) outro(s)? Freud nos diz:

"Cada indivíduo tomado isoladamente participa assim de várias almas das multidões, da alma de sua raça, de sua classe, de sua comunidade de fé, de seu Estado, e pode, além disso, aceder a uma parcela de autonomia e de originalidade."

Não nos deixemos retardar pelo vocabulário de Freud, um tanto quanto em desuso (*alma das multidões*), e passemos ao exame da significação de uma tal hipótese.

1) Ela só faz sentido em uma sociedade altamente diferenciada (*Gesellschaft*) onde cada um pode se identificar, em certa medida, ao grupo de pertencimento de sua escolha (como mostram os trabalhos mais brilhantes dos mais diferentes sociólogos — Durkheim, Parsons, Devereux), mesmo fazendo parte do conjunto e sem receio de rejeição quando sua conduta não corresponder plenamente ao tipo ideal desta sociedade. Ora, como veremos a seguir, toda sociedade que deseje manter-se como comunidade (*Gemeinschaft*), como certas tribos arcaicas ou uma comunidade que deseje retornar a este estado através de uma identidade (étnica, de classe...) que prevaleça sobre qualquer outro tipo de identidade, não deixa uma tal escolha ao indivíduo.

2) Ela considera que os diferentes grupos (multidões) podem não ter mais a mesma importância para o indivíduo durante seu crescimento ou ao longo de

sua vida. Por exemplo, o grupo familiar, grupo primário por excelência para os psicanalistas, tem um papel essencial nos primeiros anos da vida, na medida em que possui a função de, antes da escola, instituição de sociedades diferenciadas e avançadas, transformar o *infans*, que não pode falar e agir por si só e que se apresenta para todos como *demens* (pois traz consigo a loucura, ou seja, a vontade de toda potência, sua agressividade, seus investimentos sexuais não genitais, assim como sua gentileza, sua alegria de ser, sua «jubilação narcísica» bem observada por Lacan, sua inventividade) em uma criança que terá interiorizado os valores sociais e que poderá contribuir para frutificá-los. É então, nestes primeiros anos, que se estabelecerão as identificações fundamentais, que se formarão e se equilibrarão, mais ou menos mal, as diversas instâncias da personalidade (particularmente o super-ego e o ideal de ego, consequências das proibições estruturantes e da «violência necessária» (P.Aulagnier) exercida pelos adultos sobre a criança) e que surgirão os elementos favoráveis à psicose, à neurose ou à «normalidade» (termo este que irá demandar uma definição mais precisa).

Esta função central do grupo familiar passará talvez a outros grupos, organizações ou instituições (escola, empresa, Estado) que exigirão uma forte identificação do indivíduo com os valores e normas de comportamento por eles ditados. Todo indivíduo é pois fruto de identificações múltiplas. Mas, se em certos casos estas identificações se sucedem sem maiores problemas, em outros elas estarão em concorrência (os diversos grupos exaltando valores antagônicos) e produzirão no indivíduo um mal-estar senão «uma neurose nas múltiplas identificações» que a ele se oferecem com todas as suas exigências.

Quanto mais uma sociedade for pouco diferenciada, mais ela se aproximará de uma comunidade, menos chance terá de aparecer este conflito de identificações porque a cultura proposta pela sociedade será suficientemente homogênea (embora estejam presentes certas contradições internas em todo o seu corpo social, qualquer que seja seu desejo de totalização e de homogeneização) para que as diversas identificações oferecidas pela família ou pela comunidade global estejam ligadas umas às outras.

Nestas condições, uma sociedade desta ordem, confrontada a um processo de aculturação (e de desculturação) violento, terá chances de sofrer uma desregulamentação global de suas instituições, por causa não somente da influência da cultura da sociedade dominante mas também dos conflitos de identidade, das neuroses e das revoltas no seio de sua população.

- 3) Ela significa que mesmo com a impregnação da «alma das multidões», da «cultura» da sociedade ou do grupo de pertencimento, esta impregnação praticamente nunca chega a obrigar o indivíduo a ter comportamentos estereotipados e lhe permite, em certa medida, exprimir seu próprio potencial, sua força vital, sua capacidade de se sobressair. Portanto, há casos (como no totalitarismo) onde uma sociedade deseja tanto governar o consciente e o inconsciente de seus membros que eles não podem

CAMINHOS PARA O OUTRO, CAMINHOS PARA SI

existir senão desaparecendo enquanto indivíduos. Este ponto será retomado adiante.

Dito de outra forma, a frase de Freud nos convida a pensar que apenas uma sociedade na qual intervêm diversas instituições, diversos símbolos, imaginários variados, logo uma sociedade «aberta», admitindo variedade de sujeitos, pode ser considerada uma sociedade digna deste nome, ou seja, uma sociedade onde cada um dos seres humanos tem o direito de contribuir, à sua maneira, para a formação do vínculo social e pode ser um sujeito falante e agente, vivendo sua subjetividade radical no seio de uma coletividade que ele contribui para instaurar.

Ora, podemos nos perguntar se a maioria das sociedades não tenta de fato se comportar de outra forma e não deseja provocar nos indivíduos principalmente conformismo, consolo e submissão aos princípios postos pela cultura. É o que iremos examinar ao tentar definir a noção de cultura.

TODA SOCIEDADE PRODUZ UMA CULTURA E OS INDIVÍDUOS SÃO APANHADOS (MAIS OU MENOS) NAS MALHAS DESTA CULTURA

Características invariáveis da «Cultura»

A sociedade se apresenta de imediato como um objeto maravilhoso, incólume, que deve penetrar nas consciências e nos inconscientes, e provocar amor e identificação. Se a sociedade pode se apresentar desta forma é por ser sempre religiosa, como demonstraram Durkheim, Freud e mais recentemente Castoriadis (1977). Ela se apresenta como um Sagrado Transcendente, seja sob forma de religião estabelecida (não esqueçamos que o primeiro vínculo social é o vínculo com os totens, os deuses ou o Deus único que nos criou e nos instituiu tendo que, sob pena de sermos excluídos de sua comunidade, lhe prestar homenagem por este dom de nos ter feito, seja sob forma de uma religião laica (profana), os novos sagrados podendo revestir as figuras do Estado-Nação, do Dinheiro, da Empresa, ou - como tinham desejado Rousseau, os revolucionários e Durkheim - da Sociedade se venerando a si mesma, na sua totalidade fantasmaticamente redescoberta .

Em qualquer caso, as diversas instituições que permitem a regulação social (por exemplo, as instituições políticas, educativas ou as instituições assistenciais) irão tentar, cada uma por conta própria (segundo sua auto-finalidade), «captar» a parte de divino «flutuante» no social a fim de aparecer como «Instituição divina», à qual é devolvido o direito de dizer a lei e de solicitar identificação e submissão. Estar no lugar da lei, encarná-la e proferí-la é o sonho de toda instituição que vive na ilusão (às vezes realizada)

de suscitar a crença, a adesão massiva, a colagem de cada indivíduo à sua aparência, e de aceder assim ao estatuto de Ídolo (R.Kaes).

Compreendemos facilmente as razões que militam para esta toda-potência do social e as diferentes instâncias que o constituem: a criação de um vínculo não contestável, a fundação de uma ordem social que se preserva do questionamento sobre o caos ameaçador e originário do abismo sempre prestes a se entreabrir (pois toda ordem só existe contra a desordem, a não-entropia, e exposta contra o aumento inelutável da entropia), a edificação de um mito coletivo envolvendo os diversos membros da sociedade, transformados em participantes de uma comunidade (a diferença ou a divergência entre comunidade e sociedade se atenua) e indicando-lhes orientações normativas a serem respeitadas, a apresentação de uma solução única para todos os problemas e daí, a postulação de dogmas. Estes não apenas captam a realidade, mas a substituem.

Nestas condições, o próprio movimento da sociedade, qualquer que seja a forma específica de organização que ela elabore, é o de tentar criar (e na maioria das vezes, ela alcança este objetivo) indivíduos denominados por Castoriadis de heterônomos, por Riesman de extro-determinados, nós mesmos, portadores de história (ao contrário dos indivíduos autônomos, intro-determinados, criadores de história), quer dizer, indivíduos com papéis sociais definidos preliminarmente. A sociedade tem apenas sua própria finalidade como horizonte e é para alcançá-lo que ela elabora uma cultura. Ela constrói um sistema cultural (no sentido limitado do termo), um sistema simbólico, um sistema imaginário que, todos os três, formam o que é comumente denominado de cultura de uma sociedade.

1. Um sistema cultural

1.1 A sociedade oferece uma cultura, ou seja, uma estrutura de valores e de normas, uma maneira de pensar, um modo de apreensão do mundo que orientam a conduta de diversos atores sociais. Este sistema pode se representar de forma articulada (neste caso, sistema cultural e sistema simbólico coincidirão). Nas sociedades modernas, trata-se frequentemente de uma simples série de representações sociais, historicamente constituídas, e ainda mais facilmente aceitas e interiorizadas que permanecem suscetíveis de interpretações múltiplas (deixando assim a cada um uma margem de liberdade).

1.2 Elabora uma maneira de viver, uma armadura estrutural que se cristaliza numa certa cultura imaginada, desta vez, em atribuições de lugares, em esferas de papéis, em condutas mais ou menos estabilizadas, em hábitos de pensamento e de ação. Cada um possui então um lugar atribuído, favorecendo à coesão e à dinâmica social.

CAMINHOS PARA O OUTRO, CAMINHOS PARA SI

1.3 Desenvolve um processo de formação e de socialização dos diferentes atores a fim de que cada um deles possa se definir em relação ao ideal proposto. Todo modelo de socialização tem por finalidade selecionar os «bons» comportamentos, as «boas» atitudes e representam um papel na inclusão ou exclusão (ou a marginalização) dos membros da sociedade.

Estes diversos aspectos da cultura que podem ser coerentes ou que podem entrar em contradição (exemplo dos valores que pregam o respeito do indivíduo e que se exprimem mal em um Estado autoritário ou em modos de socialização coercitivos) são de toda forma indispensáveis ao estabelecimento e à permanência da sociedade pois garantem a *identidade* à qual ela aspira. De fato, sem uma chance de se constituir como pólo ideal, nenhuma sociedade poderia se manter e perdurar.

2. Um sistema simbólico

Uma sociedade não pode viver sem inculcar um ou mais mitos unificadores, sem instituir ritos de iniciação, de passagem e de realização, sem se atribuir heróis tutelares, sem contar ou inventar uma saga que ficará na memória coletiva: mitos, ritos, heróis, saga com função de sedimentar a ação dos membros da sociedade, de lhes servir como sistema de legitimação e de dar assim uma significação pré-estabelecida às suas práticas e à sua vida. A sociedade pode assim se oferecer como objeto a ser interiorizado ao qual cada um deve manifestar sua lealdade, ou mesmo se sacrificar. Se nem todas as sociedades podem, de fato, se dar um sistema simbólico tão fechado sobre si mesmo e tão constrangedor para seus membros, elas tentam, inconscientemente, edificá-lo. Ademais, porque elas temem por sua solidez e desejam se dar novamente um fundamento *irredutível*, poderão assim desenvolver um controle novo e mais completo sobre seus indivíduos. Este controle é ao mesmo tempo afetivo - todo mito, toda saga que visa à fascinação daqueles que a escutam e que tem por função provocar no outro uma comunicação afetiva com as ações dramáticas contidas na narração e assim inserir-se numa ordem e incitá-lo a comportamentos em conformidade com os da narração -, e intelectual - toda forma simbólica que exprime um sistema conceitual que permite aos membros de uma sociedade pensar o social e a ação.

3. Um sistema imaginário

A sociedade irá sobretudo desenvolver um sistema imaginário sem o qual os sistemas simbólico e cultural teriam dificuldade para se estabelecer. Ela porá em funcionamento um imaginário enganoso que deverá impedir a fantasmatização individual com ambições criativas.

O imaginário é enganoso porquanto busca confundir os desejos de afirmação narcísica dos sujeitos em seus próprios fantasmas de onipotência ou em sua

demanda de amor, esforçando-se para responder a seus desejos, no que possuem de mais excessivo e de mais arcaico, e transformar os fantasmas em realidade. O imaginário é também enganoso na medida em que a sociedade irá assegurar os sujeitos de sua capacidade de protegê-los contra a possibilidade de quebra de sua identidade, contra seus medos de ruína, contra a angústia despertada de despedaçamento e alimentada por toda uma vida social, fornecendo-lhes as sólidas armaduras do estatuto e do papel (constitutivos da identidade social dos indivíduos e da identidade da cultura). Prometendo-lhes tentar responder a seu apelo (angústias, desejos, fantasmas, demandas), a sociedade tende a substituir seu próprio imaginário pelo dos sujeitos. Assim sendo, ela se exprime como potência-total, referência única, negando o tempo e a morte, de um lado mãe englobadora e devota e, ao mesmo tempo, mãe indulgente e mãe que alimenta, e de outro lado, genitor-castrador e, simultaneamente, pai simbólico. A cultura é sempre ameaçada por persecutores externos e internos desejosos de impedir a realização ou a missão da qual ela está investida, percorrida por medos específicos: medo do caos, medo do desconhecido, medo das pulsações amorosas irreprimíveis. Aparecendo simultaneamente como potência-total e de uma extrema fragilidade, ela visa a ocupar a totalidade do espaço psíquico dos indivíduos incapazes de imaginar outras condutas possíveis. Em tais condições, o indivíduo não pode manifestar sua singularidade senão no sonho, na fantasmática pura, na transgressão ou na doença mental.

CULTURA E REPRESSÃO

Deve-se dizer que a cultura (incluindo os três sistemas enunciados) é sempre uma estrutura repressiva que impede a *individuação* - o acesso de cada um ao estatuto de sujeito pensante, agente autônomo e diferente dos outros? Deve-se dizer que a cultura impede o reconhecimento da alteridade, o outro sendo apenas, nestas condições, um outro de nós mesmos, um duplo, que deve experimentar os mesmos sentimentos que qualquer outro participante da cultura e se conduzir seguindo um modelo padrão? Neste caso, a normalidade não seria senão uma normalização generalizada?

Certas formulações de Freud (particularmente em *Mal-estar na civilização*) vão neste sentido. Para Freud, a civilização (que ele se nega a separar da cultura), para canalizar a pulsão de destruição assim como a pulsão erótica que adormecem em todo ser humano, é levada a desenvolver um sentimento de culpa que encontra seu ponto de apoio na edificação de um «super-ego coletivo» (uma consciência moral comum) particularmente repressiva. A civilização não se preocupa com a felicidade nem com a liberdade do indivíduo («a liberdade individual não é um produto cultural»). Ao contrário, «ela negligencia tudo isto, se limita a decretar que quanto mais a obediência é difícil, mais mérito possui». O desenvolvimento do sentimento de culpa corre o risco

portanto de levar os indivíduos a estados de «tensões intoleráveis» entre seu desejo de serem guiados pelo princípio do prazer ou pelas exigências da civilização e assim engendrar uma neurose social.

De fato, as civilizações, ao aprofundarem o mal-estar de cada ser humano, frequentemente não se mostram capazes de fazer prevalecer sua ética, da qual os homens se desviam. É por isto que Freud avança a hipótese de uma «patologia das sociedades civilizadas». Seu discípulo Geza Roheim é ainda mais radical. Ele escreve:

«Nós não temos nenhuma razão para esconder que há hostilidade entre a psicanálise e a cultura. A cultura implica a neurose que tentamos curar. A cultura implica o super-ego que tentamos enfraquecer. A cultura implica a persistência da situação infantil da qual tentamos liberar nossos pacientes. Também nosso ponto de vista é resolutamente pessimista. Cada dia, a humanidade se torna pior. A cultura não traz a felicidade, ela se desenvolveu às custas das pulsões sexuais e agressivas e uma pulsão viril incompatível com ela...A psicanálise pode lançar seu "Delenda Carthago" contra a tensão excessiva da civilização.»

Um outro discípulo, igualmente etnólogo e psicanalista, Georges Devereux, é menos radical. Para ele, toda cultura (e cada cultura particular) «permite a certos fantasmas, pulsões e outras manifestações do psiquismo aceder e permanecer no nível consciente, exigindo que outros sejam reprimidos». É por esta razão - diz ele - que os membros de uma mesma cultura possuem em comum certo número de conflitos inconscientes. Mas ele admite que a cultura seja capaz de fornecer, mesmo a contra-gosto, alguns meios culturais com vistas a permitir que certos problemas, que normalmente deveriam ser reprimidos, se expressem ao menos de forma marginal. É necessário estabelecer uma distinção entre *sociedade sã* (que «favorece para interesse próprio a mais completa atualização do potencial de individualização² e de diferenciação que dispõe o homo-sapiens») e *sociedade doente*, (que não pode tolerar a individualização e as sublimações individuais e que então encoraja a indiferenciação, a desindividualização e o recalque). A Alemanha nazista seria um bom exemplo de sociedade doente.

Nosso ponto de vista levará em conta estas diferentes contribuições, porém reformulando-as para alcançarmos a sustentação de uma tese específica.

A distinção entre sociedade sã e sociedade doente parece reerguer uma visão «organicista» dos problemas. Freud tem razão quando diz que toda cultura é um pouco neurótica como o próprio ser humano, na medida em que cada instância psíquica desenvolve nele um papel e tende a dominá-lo. Mas se há possibilidade de certas culturas serem mais neuróticas que outras, é impossível definir uma sociedade sã onde os conflitos entre normas culturais e desejos individuais não

se apresentem. Digamos simplesmente que certas sociedades impõem um ideal mais elevado e constrangedor que contribui para a formação de uma «doença do ideal» (as sociedades animadas pelo fanatismo) e que outras propõem ideais aceitáveis pelos indivíduos, favorecendo o vínculo social (deixando um espaço para a expressão dos conflitos). Um certo grau de idealização é consubstancial à criação do vínculo social, logo à aceitação da vida em comum e ao reconhecimento, parcial, de existência do outro. A ausência de idealização provoca, nós a presenciamos cada dia, uma perda do vínculo social. Dito isto, certos modelos culturais são mais flexíveis e menos restritivos que outros.

De qualquer forma, uma cultura não poderia existir se ao lado do imaginário enganoso não houvesse, por alguns aspectos, um imaginário motor. Se ao lado do processo de idealização (nos seus aspectos mortíferos) não houvesse um processo de sublimação em funcionamento.

1. O imaginário motor

Podemos falar de imaginário motor a partir do momento em que a sociedade permite aos sujeitos se deixarem levar por sua imaginação criativa. Esta, que não se deixa paralizar por regras imperativas, sabemos desde Aristóteles que é o núcleo de toda reflexão no trabalho dos sujeitos. Se o imaginário é sempre des-real, ele é também aquele que fecunda o real. Sem imaginário, o desejo estanca pois ele é proibido ou não pode nem se reconhecer enquanto tal, nem mesmo encontrar as vias que lhe permitem buscar sua realização. O imaginário motor faz ressurgir a categoria do diferenciado, categoria portadora de um triplo sentido: a) diferenciado enquanto introdutor da diferença ao contrário da repetição: mudança das modalidades onde se apresentam o desejo e os objetos do desejo, invenção de imagens para dar forma à realidade; b) diferenciado como remissão ao depois: o imaginário está ao lado do projeto. Ele é a raiz das utopias, das práticas sociais inovadoras; c) diferenciado por ser criador de **ruptura na linguagem**: levando os indivíduos a falarem da vida social de uma outra maneira e portanto a percebê-la sob uma feição nova; **ruptura nos atos**: ele se apresenta como a expressão da espontaneidade criadora, da invenção técnica social; **ruptura no tempo**: ele permite escapar à cotidianidade e estabelecer um novo ritmo de vida e uma nova dinâmica das relações sociais. Assim, o imaginário motor oferece aos indivíduos a possibilidade de criar uma fantasmática comum autorizando uma experiência com os outros continuamente retomada e refletida, não caindo jamais no inerte e no compacto. O imaginário motor preserva então a parte do sonho e a possibilidade de mudança ou mesmo de mutação.

De fato, toda sociedade (e toda cultura) tem tendência a desenvolver mais o imaginário enganoso que o imaginário motor. O imaginário motor é dificilmente suportável por uma sociedade apesar de sua característica indispensável para a sobrevivência e desenvolvimento. Ele implica a existência

CAMINHOS PARA O OUTRO, CAMINHOS PARA SI

de um "espaço transicional", de um "espírito de jogo" (*air de jeu*, Winnicott) que favoriza a criatividade feliz, a palavra livre, o pensamento enquanto capacidade de tudo questionar, de tudo transgredir, o desejo de construir objetos estéticos, o prazer de reencontrar o outro em sua singularidade e o prazer de conviver, e igualmente o humor e a frivolidade indispensáveis a toda atividade reflexiva. Por tudo isso, o imaginário motor constitui um verdadeiro desafio às regras de funcionamento que regem as sociedades humanas, pois estas têm sempre a tendência (mesmo quando proclamam o contrário) a preferir a invariância à mudança.

2. A sublimação

A sublimação é um processo indispensável para a precipitação do movimento instituinte, para que um imaginário social motor possa surgir e estar na base das ações dos indivíduos, para que a cultura possa continuar a perseguir sua obra de abertura e de renovação. A sociedade não encoraja pouco o processo de sublimação. Ao contrário, ela requer do indivíduo (utilizando sua energia para trabalhar nos conjuntos organizados e se conformando às normas sociais, colocando poucas questões sobre si mesmo e sobre os outros) a capacidade de se integrar e não de criar. Na maior parte das vezes, ela encoraja a idealização, a fé nos ídolos e nas ideologias, nos mitos coletivos fundadores, ela prepara o leito do fanatismo. O fanatismo não é mais que uma crença exacerbada em uma ilusão comum, seja ela totalmente desconectada de toda aptidão racional, seja tendo a racionalidade como sua serva fiel, pois a racionalidade intervém a nível dos meios enquanto a crença reserva para si a escolha dos fins, sendo assim, ela favorece o imaginário enganoso na sua perspectiva de construir indivíduos dependentes. Mas como mostramos, tal posição é insustentável: uma sociedade não pode viver e durar a não ser por meio de suas contradições. Ela deve aceitar, mesmo com seu corpo defensivo, não ser regida por uma ordem imutável, mas, ao contrário, estar apanhada no movimento da história.

Logo, é necessário precisar a noção de sublimação. Deixemos de lado o aspecto mais conhecido da sublimação: a dessexualização que permite a substituição do prazer de representação pelo prazer do órgão, como sublinha Castoriadis e que, no meu entender, é indispensável à constituição do vínculo social na medida em que a relação de linguagem sobrepõe-se à relação «corpo-a-corpo» e instaura progressivamente a conversação, o debate e a solidariedade no lugar do combate sem piedade.

Do mesmo modo, não insistamos no segundo aspecto da sublimação: aquele que conduz a pulsão a procurar objetos cultural e historicamente valorizados e a suprir as satisfações narcísicas dos indivíduos aceitáveis pela sociedade, quando não recomendadas por ela.

Nós nos interessamos mais particularmente por dois aspectos da sublimação que começam a ser o centro de preocupações de numerosos teóricos.

2.1 A sublimação implica o reconhecimento de sua própria estranheza, da estranheza dos outros e o desejo de propor, sem vontade de dominar, ao conjunto dos indivíduos com os quais vivemos, uma investigação comum e compartilhada. Talvez encontremos este aspecto da sublimação maculado de alguma vontade de ideal. De nossa parte, mesmo que sob esta forma pura ela seja rara, estimamos que ela não deixa de existir.

Reconhecer sua própria estranheza é fazer uma experiência de sua vida interior, é se interessar por si mesmo, seus meandros, seus impasses, seus desvios, seus remorsos, suas metamorfoses, seus êxtases, seus segredos. Compreendemos então que é impossível esgotar o auto-conhecimento, que a surpresa está sempre presente, que somos seres poéticos, criados pela palavra assim como nós a criamos, vítimas do que não pode ser dito, de deuses e demônios interiores, na medida certa ou exageradamente, que devemos nos buscar incansavelmente sem saber se conseguiremos nos encontrar ou, mais exatamente, sabendo que esta «caça espiritual» não tem fim. Reconhecer sua estranheza é se posicionar no progresso em direção à espiritualidade evocada por Freud; espiritualidade tomada em seu sentido primeiro, o progresso do espírito humano em seu esforço de compreender o mundo, os outros e si mesmo por meio de uma exploração íntima e afetiva de seus pensamentos escondidos (de seu inconsciente) e pelo manejo simultâneo do pensamento racional.

A sublimação assim compreendida significa se *encontrar* com o espanto que possibilita um encontro que a maioria das pessoas evita. Mas é também encontrar os outros, na medida em que fazem parte de nós mesmos, e dialogar com seres sempre desconcertantes. Inventar uma linguagem, falar com os outros, fazer de tal forma que eles tenham vontade de participar ativamente da vida social, partilhar com eles a descoberta de si mesmo, permitir-lhes uma tomada de consciência e uma mudança de conduta, pressupomos um encontro com o outro não maculado de vontade de dominação e uma busca prévia de si próprio. O interesse por si comanda então o interesse pelo outro que é, ele também, um *em-si* e um *para-si*.

2.2 Mas a experiência desta dupla interioridade que se busca e se responde corre um risco: o de desembocar, na melhor das hipóteses, numa experiência poética mística e, na pior, em delírios místico-paranóicos ou em práticas psicológicas espirituais (no sentido popular do termo) onde o indivíduo ligado aos cosmos deve se encontrar a si mesmo e encontrar os outros fora de todo contexto histórico e institucional preciso. Neste último caso, são forjadas personalidades narcísicas, incapazes de questionamento de tal forma estão imbuídas de si mesmas, de sua capacidade de amor oblato (!), de sua identidade sólida e sã. Digamos com clareza, em tal mecanismo a sublimação não entra. Apenas o narcisismo individual e grupal está presente e apenas opera a idealização.

Para que o reconhecimento de sua estranheza e da estranheza do outro seja um aspecto central da sublimação, é preciso que seja acompanhado ou

CAMINHOS PARA O OUTRO, CAMINHOS PARA SI

sustentado por uma busca da verdade implicando necessariamente uma aptidão para a reflexividade.

A busca de verdade: a pulsão dita epistemofílica nasce da pulsão escotofílica. A apreensão do objeto por meio do olhar nos dá simultaneamente o desejo senão a paixão de conhecê-lo e de garantir a influência sobre ele. Neste momento, a busca da verdade marcada por esta ambivalência (conhecimento desinteressado e pulsão de influência) pode assumir duas formas.

A primeira dá-se quando a pulsão de influência escapa do trabalho de sublimação e a pulsão epistemofílica se torna sua aliada submissa. Neste caso, ocorrerá o desenvolvimento da dimensão intelectual que visa a dominar o objeto, despedaçá-lo, recortá-lo (tal como o trabalho de «viviseção» evocado por Musil) e, se necessário, destruí-lo. Conhecer torna-se comandar, assegurar a supremacia, desejar a destruição do pensamento do outro, ser possuído pelo fantasma de possuir ou encarnar a verdade. A segunda, quando a pulsão de influência é sublimada e o desejo de conhecimento torna-se fina investigação, atenção, interesse pelo objeto, prazer de pensar, e ela permite manter o objeto em sua totalidade, reconhecer sua existência única e criar novos objetos, estes vividos como signos de beleza, indispensáveis à pulsação da vida.

É esta segunda forma de verdade que nos parece essencial. A outra assumiu uma tal extensão no mundo ocidental que quase levou-o ao fracasso. Os modos educativos (mesmo que eles tenham evoluído um pouco) favorecem à dimensão intelectual, seu trabalho de destruição, pois ela reforça a identidade dos indivíduos e os situa numa situação não-conflitual de controle e de dominação. Só recentemente os primeiros balbucios, ainda que fracos, para se implantar um outro modelo educativo, puderam se fazer ouvir.

Por outro lado, a segunda forma é difícil: esta busca da verdade implica que o sujeito não assuma o lugar da verdade, mas que faça de sua vida interior, com seu cortejo de experiências de perda, de luto, de desilusão, o elemento que lhe permite incansavelmente buscar encontrar os objetos perdidos e saber que nunca os encontrará, comunicar-se com o outro sabendo que a comunicação autêntica não existe, conhecer os objetos que sempre lhe escaparão já que sabemos desde Kant que o conhecimento dos *númenos* nos é proibido, criar objetos na dor (mas igualmente na alegria pois não há atividade de pensar destituída de prazer e de gozo infinito), saber por conseguinte que sofrimento e alegria, perda e criação estão intimamente confundidos. Saber que a morte é operante lá mesmo onde surge a vida, que guardar o outro em sua alteridade significa que sua própria identidade é frágil, que constitui sempre um estado não integrado (Winnicott), logo suscetível de ser sempre questionado por outro alguém, que esta identidade deve continuamente se auto-destruir e se auto-organizar. E mesmo quando um novo objeto (artístico, relacional) é criado, ele continuará vivendo de forma autônoma e se afastará de nós. Será preciso recomeçar pois nem a pulsão nem o eu consciente serão jamais satisfeitos. Todo poeta sabe que um belo poema exige a escrita de um outro poema, todo ser que ama sabe que o amor está sempre para ser «reinventado» como dizia Breton.

«Nada jamais está adquirido pelo homem», proclamava Aragon. A tarefa é colossal e apenas a morte física põe-lhe um termo. Ela implica que cada um aceite sua neurose e suas incertezas, se preciso for, que ponha em risco sua própria vida porque uma tal busca o faz ficar próximo do objeto de angústia, de seus medos infantis que são criativos.

Tendo em conta a dificuldade de deixar o campo livre ao imaginário motor e ao processo de sublimação (principalmente sob estes dois últimos aspectos), a cultura e a maioria dos indivíduos que nela vivem (ou mesmo todos os indivíduos em certos momentos de sua vida) têm a tendência a recorrer principalmente ao *imaginário enganoso* e ao processo de idealização em sua forma mortífera.

TODA A CULTURA TENDE A ESTABELECEER UMA IDENTIDADE COLETIVA

A identidade, se retomamos a análise de André Green, remete a três idéias essenciais:

a) a idéia de permanência do tempo de referências seguras, em uma palavra, de *constância*;

b) a idéia de um *objeto separado*, animado por uma coesão totalizante, logo tendo uma unidade;

c) a idéia de *similitude*, de modo que cada um deve poder reconhecer o mesmo, o parecido, (toda identidade permite identificar o outro, dito de outra forma, permite situá-lo em sua classe, gênero, espécie).

Ora, estas três idéias - que se manifestam em toda cultura especialmente quando esta se encontra em crise de identidade - conforme diversos trabalhos sobre a identidade da França, da Europa, da África, etc.) - implicam problemas.

a) A constância não existe

Uma sociedade nasce, evolui, se transforma, se auto-destrói ou se deixa destruir conforme a maneira como ela negocia as contradições internas e os conflitos vindos do interior ou do exterior aos quais é confrontada. Toda sociedade é histórica, até as sociedades reputadas «frias ou relógios», para utilizar a expressão de Lévi-Strauss. Mesmo que certas sociedades sejam apanhadas na «aceleração da história» (D.Halévy) e que outras vivam num tempo mais lento, menos tumultuado, a distinção «sociedade sem história, sociedade histórica» perdeu sua pertinência. A mudança afeta todas as culturas, mesmo silenciosamente, e ainda mais fortemente quando são confrontadas a outras que podem tentar acordá-las de seu «sono dogmático» (Marx).

Dito de outra forma, as referências identificatórias evoluem e se multiplicam às vezes de forma tão rápida³ que freqüentemente as sociedades

não sabem mais a que «santo» se consagrarem e elas então experimentam, assim como os indivíduos, um «mal-estar nas identificações».

No que tange ao indivíduo, a multiplicidade de lugares de referência (a nação, a classe, a escola, a família, o exército, a organização, o grupo de amigos, a religião, a etnia, a massa, o corpo, o Estado, a ideologia política, o sindicato, etc.) que antigamente eram articulados entre si (por exemplo, a família, a escola e o exército dividiam a tarefa da construção do cidadão modelo, o que atualmente não é mais o caso) torna as proibições editadas por cada um dentre estes lugares não mais estruturantes mas unicamente repressivas. Se nenhum dos lugares é fortemente investido, se podemos mudar de referência constantemente, se estamos apanhados em múltiplos pertencimentos contraditórios e não hierarquizáveis, então as regras destes lugares não podem mais ser vividas como necessidades de funcionamento, mas unicamente como expressão de um *arbitrário puro* ao qual não há razão para se submeter. Tudo sendo equivalente, nada irá nos prender. Por que ser um bom filho, um bom pai ou um bom crente já que, de qualquer forma, estas diferentes posições são afetadas pela categoria da derrisão (todo arbitrário sendo, de fato, ao mesmo tempo constrangedor e derrisório)? Mas este derrisório é insidioso: as imagens que ele propaga são simultaneamente interiorizadas e rejeitadas como objetos parciais pelo indivíduo. Nós somos invadidos pela imagem do bom cidadão, do bom gozador, do bom homem-televisivo. Nós somos submersos nestes objetos parciais que, como todos os fetiches, nos perseguem e nos apanham, tais como vampiros, nosso sangue e nossa vontade.

No que concerne à sociedade, o deslocamento destas referências significa a perda da força de convicção das ideologias por seus próprios adeptos, a incoerência e a imprevisibilidade das condutas sociais, o aparecimento de emoções confusas e asfixiantes. A sociedade, antes estruturada (em ordens, castas, etnias, linhagens, classes) podendo se propor projetos e se reconhecendo em seus alvos, começa a funcionar mais e mais como uma massa indiferenciada e atomizada, uma «massa estagnante» para retomar a expressão de Canetti. Esta situação leva-a a não poder viver o presente, quase sempre insuportável, e a se refugiar num passado glorioso, freqüentemente mítico ou mitificado, ou num futuro ainda mais radiante por ser imprevisível. Ora, quem não sabe viver o presente vive na nostalgia ou na esperança, mas se condena assim a não ter nem passado real nem futuro realizável. Esta situação conduz o indivíduo igualmente a pensar que todos seus males, todas suas decepções são a consequência da ação de perseguidores internos (os judeus, os franco-maçons na Europa, os libaneses em certos países africanos) ou mais simplesmente de um «bando de líderes subversivos» ou externos (o que é explorado direta ou sutilmente por outras nações). A «paranóia coletiva» reforça e prolonga a paranóia individual. É por isso que A.Green pode dizer: «Toda cultura é paranóia».

b) A unidade é sempre problemática

Não existe cultura unificada. Entretanto, muitas sociedades vivem sob o fantasma da «Unidade-Identidade» (M.Blanchot) que reveste sempre uma figura mortífera na medida em que elas não podem admitir diferenças e divergências em seu seio. Ora, sabemos que quanto mais uma cultura admite diversidades mais ela se comporta como um sistema aberto, capaz, seguindo a segunda lei da termodinâmica, de criar neg-entropia, e então da inovação social. Uma cultura do homogêneo é uma cultura fechada que tende «a terminar em desperdício» (B.Russel). Ora, frente às ameaças de deslocamento, certas sociedades modernas tiveram o desejo de criar um Estado forte favorecendo uma coesão do conjunto social e uma coerência de sua conduta. O Estado total e o Estado totalitário respondem, cada um à sua maneira, a esta expectativa.

1) O Estado total

Eu denomino Estado total (seguindo outros autores) o Estado que quer aceder ao estatuto de *sagrado único*. Em tal caso, o Estado ultrapassa o conjunto de cidadãos que estão a ele ligados por uma dívida de reconhecimento. Tudo vem do Estado, tudo deve a ele retornar.

Este Estado, que afirma a existência de uma comunidade (*Gemeinschaft*) compacta, totalmente identificada com o aparelho de Estado e que, presume-se, exprime a quintessência da vontade popular, não pode se forjar a não ser se munindo de um sistema de referência forte que assegure sua legitimidade. Esta referência pode ser uma *religião* (o catolicismo no tempo da Inquisição, o islamismo tal como é vivido pelos adeptos de Khomeiny) ou um *mito de origem*. Ele deve constituir uma *Weltanschauung*, apta a fornecer respostas adequadas a todas as questões, ele deve se colocar como a *verdade última* da qual a nação ou a raça eleitas devem ser as propagandistas.

Esta verdade deve ser proferida por um herói (não damos nenhuma conotação positiva a este termo), o homem que sabe, como escreve Freud, «sair da formação coletiva», ou seja, o homem que não teve medo de falar antes no deserto, de ser desonrado (ou desprezado) por seus concidadãos, de constituir «uma minoria ativa» (S. Moscovici) capaz de enfraquecer «a maioria compacta» (fórmula de Ibsen, frequentemente retomada por Freud). É por sua capacidade extraordinária de combater as normas sociais, de mostrar a «podridão» do mundo atual, proclamar a necessidade de sua redenção, declarar-se suficientemente forte para novamente parir por sua única palavra (substituindo assim uma genealogia cultural de linhagem social da geração) que ele consegue ser escutado. Naturalmente, um tal discurso de tipo paranóico não é enunciável nem escutável senão em certas circunstâncias históricas, quando o caos ameaça e a vida quotidiana parece apocalíptica.

Este é o discurso do impossível, ele se dirige ao inconsciente das pessoas e as instala diretamente no imaginário enganoso, na medida em que ele possibilita que os sonhos mais loucos tornem-se realidades. Ele desenvolve

CAMINHOS PARA O OUTRO, CAMINHOS PARA SI

naqueles que o escutam a paixão erotomaníaca, a erotomania apresentando-se sempre no homem considerado «de bem» que se contenta com passividade mortífera.

Logo, este herói torna-se (se ele conseguir tomar o poder) um *Führer*, um *Duce*, um guia. Ele se torna um ídolo que oferece seu amor ao povo. Ele se estabelece como mestre de ilusões, mágico «podendo provocar a chuva e o bom tempo», para isso ele utilizará o mecanismo da fascinação (próximo da hipnose). Mas em troca, exige o amor total por ele mesmo, pelo Estado e pela comunidade que ele incarna, pelo mito a que se refere, pelos valores que ele proclama. Ele demanda adesão, submissão total, devoção, admiração, idolatria. Ai de seus inimigos (ele precisa deles, pois o chefe de um Estado total tem necessidade de bodes expiatórios): quem não é considerado no discurso de amor não é digno de viver.

O Estado total (e seu chefe) desperta em cada um a pulsão de morte que habitualmente permanece silenciosa ou dissimulada. Um dia esta pulsão se volta contra o Estado e este encontra seu fim no apocalipse que tinha sido seu fundamento.

2) O Estado totalitário

O Estado totalitário apresenta semelhanças com o Estado total mas dele difere sobre vários pontos essenciais na medida em que se instala por longo tempo.

No início de sua instauração por meio da violência, ele tenta identificar a comunidade com o Estado já que ele se considera o representante de «todo o povo». Seus valores se estruturam numa ideologia enunciada por um (ou mais) chefe carismático, apoiando-se num partido único. Ele exige dos cidadãos uma adesão total e uma fé sem falhas, o que possibilita a criação progressiva de uma sociedade onde todas as clivagens fundamentais (particularmente a clivagem em classes sociais) tenham desaparecido.

Nascido do fervor revolucionário, da vontade de um grande número de cidadãos de abolir as desigualdades e edificar uma sociedade onde o «bom poder» coletivo reinará soberano, o Estado totalitário suscita o entusiasmo e o amor.

Se existem obstáculos, eles só podem provir da ação de contra-revolucionários que têm a nostalgia de um antigo regime desonrado. Para eles, a eliminação física, o campo de concentração, ou mais tarde, o hospital psiquiátrico serão o único futuro.

Em função destes aspectos, o Estado totalitário parece um irmão gêmeo, senão um duplo, do Estado total; e pensadores de alto nível como Hanna Arendt acreditaram poder identificá-los um com o outro. Todos os dois pertencem ao «sistema totalitário».

Entretanto, desde o início (e este movimento irá se reforçar) aparecem nítidas diferenças entre os dois. Os dirigentes não se referem nem a uma

religião nem a um mito de origem mas à verdade científica contida no discurso marxista. Eles não fazem menção ao passado, mas ao futuro glorioso. Eles não tentam falar ao inconsciente do povo, mas ao seu racional. Talvez em certas ocasiões, como em grandes rituais comemorativos, eles tentarão falar ao pré-consciente ou ao inconsciente dos indivíduos. Os homens aderem a um grande projeto de transformação que não se reveste de nenhum caráter paranóico e que se quer a expressão da pulsão da vida.

Certamente, deformações se produzem. E os exemplos de Stalin ou de Mao servem para provar a atração do Estado totalitário pelo Estado total. Mecanismos de fascinação são empregados, o chefe se metamorfoseia em Deus vivo, suscitando o amor frenético desses sujeitos, pelo menos oficialmente.

Mas o regime totalitário pode subsistir após o desaparecimento de seu chefe. Ele nunca quis o apocalipse, nem mesmo a guerra, ele gosta da dominação e possui uma ideologia (a doutrina marxista) facilmente exportável, pois tem amplitude universal (enquanto o mito nazista é relativo a uma terra, uma nação, uma raça). O regime totalitário criou uma esfera burocrática «totalmente desenvolvida» (Castoriadis) e separada dos cidadãos, que se ocupa não apenas da vida política e econômica mas também da vida privada daqueles. Ele se construiu para durar.

Por conseguinte, as divergências com o Estado total aparecem plenamente. A verdade científica, que se transformou em ideologia oficial, torna-se uma referência obrigatória na qual quase ninguém mais acredita, nem mesmo os dirigentes.

Basta observar os ritos (o ritual reina aqui, como o mito no Estado total) que fazem de conta que aceitam as decisões tomadas pelo burocratas que visam à massificação da sociedade. Entretanto, o resultado é outro. A dissidência aparece (em casos raros), mas sobretudo a não adesão passiva (pois a conformidade é o único refúgio contra o arbitrário existente na aplicação das leis), o contorno das normas, a esperteza, a apatia, o alcoolismo, a corrupção tornam-se as novas regras. Onde queríamos edificar uma sociedade homogênea e massificada, assistimos ao retorno do sujeito privado, a ações de pequenos grupos, a novas interações, ao ressurgimento das identidades culturais e a movimentos de desestruturação do Estado unificado.

Mesmo quando as sociedades se querem democráticas (isto é, admitindo nelas a diversidade e o conflito com as regras do jogo) — a democracia sendo o local de conflito generalizado entre as empresas, os indivíduos, partidos políticos e o único regime que postula a emergência de um certo grau de harmonia e de consenso a partir da discórdia — elas são freqüentemente fascinadas por estes tipos de Estado nos quais uma ordem — aparente — reina e nos quais as ordens são supostamente obedecidas. De qualquer forma, quando uma sociedade se deixa enganar pela Unidade-Identidade, seguem-se três consequências:

a) O desaparecimento do indivíduo. Como exprime admiravelmente Devereux (1973):

CAMINHOS PARA O OUTRO, CAMINHOS PARA SI

«O ato de formular e de assumir uma identidade coletiva massiva e dominante - qualquer que seja sua identidade - constitui o primeiro passo em direção à renúncia «defensiva», à identidade real. Se somos um espartano, um capitalista, um proletário, um budista, estamos próximos de nada ser e logo de não ser».

Esta citação dispensa comentário.

b) O aparecimento do «narcisismo das pequenas diferenças» (Freud). Freud mostrou que sempre era possível «unir uns aos outros por ligações amorosas (e acrescentamos, pela fascinação, sedução ou constrangimento) um maior número de homens, à única condição que restem outros fora para receber os golpes». É por isso que grupos étnicos estreitamente aparentados se rejeitam reciprocamente, o alemão do sul não pode tolerar o alemão do norte, o inglês diz o pior possível sobre o escocês, o espanhol despreza o português». Este «narcisismo das pequenas diferenças» permite uma «satisfação cômoda do instinto agressivo pela qual a coesão da comunidade é facilitada para seus membros.

Não esqueçamos que este «narcisismo grupal» pode conduzir à xenofobia exacerbada e ao racismo (como será dito adiante).

d) O desenvolvimento do fanatismo. Conforme Castoriadis escreve: «Como uma cultura pode admitir a existência de outras culturas que lhe são comparáveis e para as quais são alimentos o que para ela é sujeira?». Quanto mais unificada se quer uma cultura, mais intolerante ela se torna, mais ela deseja a morte das outras ou, pelo menos, sua conversão. Ela é animada pela raiva, por uma alucinação coletiva, implicando uma imagem dos estrangeiros ou dos desviantes como perseguidores todo-poderosos e, por isso, seres a eliminar. Os outros tornam-se «piolhos» a serem destruídos. O fanatismo visa então a criar um mundo novo, livre do mal. Ele é pego num fantasma de redenção e de ressurreição do social.

c) O reconhecimento do semelhante não tem nada de evidente

Acreditamos habitualmente que o semelhante, o duplo, é aquele com quem podemos tecer vínculos de amizade enquanto que o estrangeiro será o mais facilmente rejeitado. Ora, se o «outro» diferente pode ser destruído ou explorado, isto não leva o semelhante a parecer perigoso, se ao mesmo tempo ele é visto como estrangeiro.

Ora, qualquer um na sociedade (sobretudo quando ela se quer comunidade) pode se revelar ao mesmo tempo semelhante e diferente. Acabamos de evocar esta questão abordando o «narcisismo das pequenas diferenças». Mas é possível dar outros exemplos: um franco-maçon é semelhante e diferente para um

católico integrista, um «louco» para um «normal», um delinquente para um juiz, um muçulmano francês para qualquer outro francês, um provençal para um bretão, um operário para um capitalista (um grande patrão de Mulhouse do século XIX chamava seus empregados de «meus negros»). Poderíamos multiplicar os exemplos. Assim, o outro próximo é particularmente perigoso por ser o espelho de nós-mesmos. Ele pode logo servir de local de projeção dos elementos maléficos que agem em todo ser humano. De fato, existe em cada indivíduo uma raiva inconsciente por si mesmo. Esta raiva contra as partes mal integradas de si, provocando problemas, será facilmente projetada, especialmente por causa da semelhança dos outros. Assim, nos livramos do que nos persegue e nos divide.

Uma vítima dessemelhante não oferece nenhum interesse pois não pode ser o receptáculo de nossas projeções. Um artista como Charles Chaplin tinha compreendido bem quem em «O ditador» apresenta a mesma cara a Heinkel e ao pequeno cabeleireiro judeu. Os seres diferentes, por seu distanciamento psíquico e físico não podem nos atingir (o que naturalmente não quer dizer que não poderão ser explorados, alienados, humilhados). Por outro lado, aqueles com quem poderíamos estabelecer ligações, podem ser apreendidos como destruidores das ligações e como duplo «mau».

Além disso, quanto mais uma população composta de indivíduos percebidos como intrusos, tentará se assimilar (e de fato se assimilará), mais ela se torna objeto de fascinação, de repulsão e suscitará o furor destrutivo. É porque, se os *pogroms* puderam ocorrer contra os judeus do gueto, a escalada do anti-semitismo e da vontade de eliminação total dos judeus não poderia ter advindo senão quando a maioria dos judeus foi assimilada ou estava em vias de ser assimilada e que estes judeus tinham funções de responsabilidade (intelectuais, jurídicas e financeiras) na sociedade alemã.

Hoje, na França, é a presença de imigrantes de segunda geração que são franceses e que permanecerão na França, que impulsiona a escalada do racismo anti-imigrante. Certamente, existia um racismo contra os não-assimilados. Mas ele estava contido. No momento em que o estrangeiro vive simultaneamente como estrangeiro (com seus costumes e seu comportamento) e como semelhante, no momento em que pode ser acusado de não querer se assimilar e de querer ser assimilado demais, no momento em que sua diferença é insuportável e sua semelhança intolerável, dito diferentemente, no momento em que o estrangeiro permanece igualmente estrangeiro tornando-se idêntico, muitos autóctones são levados a encará-lo como um ser de duas faces, ambas igualmente diabólicas e repulsivas. Ademais, tanto uma como outra face são acusadas de se comportar como privilegiadas.

Na Alemanha nazista, os judeus eram acusados de ter feito pouco caso da riqueza e das funções de responsabilidade; na França, os norte-africanos são acusados de ocupar em postos que poderiam ser assumidos por desempregados e de aproveitarem ao máximo as leis e o sistema social. «Só tem para eles» é o slogan frequentemente repetido.

CAMINHOS PARA O OUTRO, CAMINHOS PARA SI

Assim, o semelhante, o irmão, nem sempre é o bom objeto com o qual tecemos ligações amorosas, de camaradagem, de solidariedade. Ele também pode ser aquele que queremos destruir em nós mesmos. Um provérbio de uma sociedade arcaica diz bem: «Um irmão é o que há de mais agradável para matar». A mitologia fornece testemunhas brilhantes: Caim e Abel, Remo e Rômulo, Etéocle e Polinices, etc. O mesmo vale para os fatos históricos.

A IDENTIDADE COLETIVA FORTE GERA A XENOFOBIA DO RACISMO

Nós seremos breves neste ponto. Nós já vimos o racismo se desenvolver contra os semelhante percebidos como diferentes, o fanatismo agindo contra outras culturas. O terreno é longamente preparado.

Sublinharemos apenas três pontos.

Se um racismo latente é descoberto em todas as sociedades e em cada indivíduo é porque ele se articula sobre uma primeira diferença entre o «homem» (membro da comunidade) e o estrangeiro que fascina e que inquieta por sua própria estranheza. Se admitimos que o problema da alteridade e de seu reconhecimento é um problema central nas sociedades humanas já que o vínculo social criado depende da maneira pela qual ele é postulado e resolvido, torna-se claro que o outro é sempre potencialmente perigoso. Assim, o vínculo social se apresenta imediatamente como vínculo trágico: ele nos permite compreender que os outros existem não como objetos possíveis de nossa satisfação mas como sujeitos de seus desejos, dito de outra forma, como suscetíveis tanto a nos rejeitar como a nos amar, manifestar suas vontades contraditórias às nossas, apresentar os perigos permanentes não apenas para nosso narcisismo mas também para nossa simples sobrevivência. Se o outro da comunidade (o irmão) pode existir por si só e assim entrar em contato agonístico conosco, o outro «estrangeiro estranho» só poderá ser visto como possível destruidor da comunidade e de nós mesmos.

Entretanto, se o outro permanece em seu território, desonrado, ele pode aparecer revestido de uma «aura» e de uma potência certamente mais maléfica que benéfica, caso viva numa sociedade onde os hábitos e costumes se mostram comparáveis aos nossos. Se ele permanece em seu território mas sua civilização se manifesta de modo muito distante da nossa, ele se tornará neste momento um inferior: bárbaro, selvagem, primitivo, tais são os nomes que lhe são dados e que ilustram sua característica de ser destrutível ou de estar sujeito a algum trabalho forçado. Torna-se até mesmo racional invadir seu território e submetê-lo a fim de transformá-lo em civilizado, isto é, em homem.

Se o outro permanece sobre seu território invadido pelo civilizado, ele deve adquirir as qualidades deste último para tornar-se semelhante. Tal possibilidade lhe é excepcionalmente consentida; a maior parte do tempo, ele será destruído fisicamente (sonhemos com os índios da América do Norte ou com os tasmânicos, caçados a fuzil) ou explorados economicamente (suas terras lhes

serão roubadas, às vezes via procedimentos legais, sua força de trabalho lhes será paga a um preço irrisório). Sua existência, quando lhes permitimos viver, é uma censura constante. Ela testemunha as exações cometidas pelos civilizados. Estes sempre temendo a revolta, manterão os inferiores na submissão por meio de uma mescla de força e chamado à identificação aos ideais (religião, tipo de vida) que eles propõem. Assim, eles se tornam mestres ao mesmo tempo temidos e amados; e os inferiores interiorizam as imagens negativas que os mestres têm de si. Alguns inferiores poderão, entretanto, à condição de negar toda identidade cultural, ultrapassar a linha e fazer parte do grupo limitado que pode ambicionar a uma posição de mando, mesmo se, na maior parte do tempo, eles só poderão aceder à posição de pequenos mestres, obrigados a dar provas de sua assimilação e de seu desprezo para com seus correligionários. O racismo se nutre em tal caso do fracasso de um povo que se mostrou incapaz de resistir aos invasores, que encontram nesta submissão a prova tangível de sua superioridade, superioridade esta mais desdenhosa e rigorosa à medida que a dominação se incrusta e que os territórios tornam-se propriedade de novos possuidores. O racismo, neste caso, é um sub-produto da expansão colonial.

O racismo, tal como preocupa atualmente nossos contemporâneos, tem raízes diferentes. Ele se desenvolve no momento em que o outro deixa seu território, por vontade ou por força, tendo em conta as vicissitudes da história nacional. O outro surge então como intruso. Já abordamos este ponto, mas é necessário fornecer precisões suplementares.

Este outro aparece encarregado de atributos que marcam sua diferença: costumes particulares, uma religião inquietante, um estilo de comportamento raro e chocante, às vezes uma outra cor de pele. Ele ocupará um lugar específico na sociedade: ele exercerá as profissões e trabalhos desprezados, mas necessários para a vida da comunidade (ex.: a usura para os judeus no Ocidente cristão, o trabalho de manobra para o operário do norte da África) e ele será alocado numa porção do território onde reinarão a insalubridade e a tristeza.

Seu lugar na estrutura econômica como sua posição geográfica não poderão senão reforçar os vínculos existentes entre estes intrusos que se fecham sobre sua identidade cultural (seus hábitos, seus livros, seus cantos) quando eles não a desenvolvem (caso das comunidades yiddish do Shtetl). Este fechamento, para os nacionais, dá forma a uma imagem um pouco diabólica destes seres à parte, suspeitos de todos os crimes, receptáculos de projeções e sobre os quais parece normal, na hora de uma catástrofe, descarregar sua agressividade. O *pogrom* ou a *ratonnade* inscrevem-se como condutas excessivas e raivosas, porém expressivas da desconfiança da qual estes indivíduos e grupos são objeto constante.

Estes indivíduos são desonrados e inquietantes porque foram vencidos militar, política e economicamente. Assim, se dispersam e não podem mais viver decentemente em seu território de origem. De qualquer forma, eles provaram para os racistas, suas qualidades de inferiores, já que não souberam e não puderam se agrupar do lado dos mestres. Mesmo se por vezes incitem

simpatia no início, como por exemplo os refugiados políticos, após certo tempo só guardamos deles a imagem de vencidos e fugidos. Eles são não apenas perdedores, mas também nômades. Ora, o nômade acumula três defeitos maiores: é uma pessoa sem terra, ao passo que todas as grandes nações conseguiram sedentarizar seus cidadãos que só concebem sua identidade por seu pertencimento a um território (vila, cidade ou região) que o lastra do pêso da história como a lenda comum e que os insere numa estrutura de parentesco e geração; o errante, ser sem vínculos, talvez vivido como um fator dissolvente da comunidade, como um ladrão em potencial do fruto do trabalho comum. É uma pessoa sem Estado e logo, que põe em questão o Estado onde se encontra. O estrangeiro visto como cosmopolita abala este belo ordenamento do Estado. Ele pode, em seu lugar, questionar os preconceitos, estereótipos, costumes que estão na base do funcionamento estatal, pois, vindo de fora, ele não considera as leis e os hábitos derivados da natureza das coisas, mas como arranjo particular e provisório (que poderia ter sido outro) transmitido para que a sociedade possa viver. Para ele, este Estado não representa um corpo divino, sem sujeira, mas um corpo banal que cria uma organização arbitrária para garantir sua regulação. Se o estrangeiro depende de um Estado que não o renegou, ele poderá apelar para a legitimidade de seu Estado contra aquele no qual vive. Ele é consequentemente um crítico potencial da sociedade que o acolhe.

Uma pessoa sem terra, sem Estado (ou ligada a um Estado longínquo) é sempre o símbolo do fluxo da circulação pulsional. Assim, este nômade será visto como portador, seja das pulsões eróticas, seja das pulsões destrutivas. Às vezes, ele será identificado com aquele que «dorme com nossas mulheres», que é um violador, que possui qualidades sexuais particulares (os negros se atribuem uma potência fálica excepcional e os judeus do século XIX e começo do XX representavam o arquétipo das mulheres suscetíveis de ceder a jogos sexuais fora da norma); em outros casos, como aquele que preserva o fluxo de riquezas em proveito próprio, e em outros ainda, como o homem do ressentimento, capaz de assassinar ou de atos de delinquência que os nacionais não se permitem praticar. Ser dos fluxos, ele é, desta forma, assimilado a um grande transgressor e a um grande perverso que segue a lei do seu desejo, desejo sempre excessivo e violento e que constitui um desafio constante ao funcionamento harmonioso do Estado.

Este ser pulsional só pode ser identificado igualmente (os indivíduos assim como as civilizações não podendo conter, canalizar ou reprimir suas pulsões) ao impuro, ao dejetivo, à sujeira, à pestilência, à infecção. Se os nacionais terrestres vivem sob a égide do limpo, o estrangeiro só pode viver sob a do sujo. Os judeus são judeus «sujos», os árabes são árabes somente *sujos*. O marginal está sempre vivendo supostamente na lama. Mesmo se aos olhos e no entendimento de todos, ele se comporta visivelmente como um nacional, ele será sempre suspeito, na sombra de seu refúgio, de se abandonar ao despudor ainda mais infame por permanecer clandestino. Todas suas declarações de boa fé não lhe servirão de nada. Ele é culpado por essência de trazer o abjeto ao poder.

Assim, no racismo se exprime fortemente uma idéia bem sublinhada pelo psicanalista J.Bergeret: «Ou eu ou o outro». O outro, o semelhante ou o totalmente diferente, é sempre vivido como perigoso pois ele nos lembra que nós estamos sozinhos no mundo, que nossa identidade individual e coletiva não está assegurada, que a cultura a qual pertencemos e que nós nos representamos fantasmaticamente como a única válida e por isso única com direito à universalidade é apenas uma cultura entre tantas outras, atravessada por conflitos e contradições. Feita esta constatação, a cultura, cujos mecanismos de defesa contra a angústia são o seu próprio tecido (G.Roheim), não pode mais representar um papel de reafirmação. É por isto que tal constatação é na maioria das vezes diferenciada. Esta fuga nos permite assegurar-nos coletiva ou individualmente. Mas em troca, traz a raiva alheia, a guerra e todas as formas de violência.

À GUIA DE CONCLUSÃO

Neste texto, insistimos mais nas dificuldades provocadas pelo encontro do outro do que nos meios que favorecem a transposição de obstáculos e antagonismos inter-culturais, mesmo que tenhamos indicado a necessidade para uma sociedade de encorajar o imaginário motor e o processo de sublimação, elementos centrais para que uma cultura e seus membros se questionem novamente e aceitem o outro e a cultura do outro (seu duplo), assim como o outro aceite outras culturas.

Mas quem não vê que ao enunciarmos os obstáculos ao reconhecimento da alteridade e a uma comunicação aberta, sem dominação, assim como teorizaram os psico-sociólogos, e mais recentemente J.Habermas, queremos designar o tipo de caminho a percorrer, caminho que sempre provoca inquietude e agitação pois obriga cada um, indivíduo ou sociedade, a se questionar de forma radical e a tocar no abismo habitualmente mascarado por certezas e estereótipos?

Tentemos portanto avançar algumas proposições, suscetíveis de provocar uma reflexão favorável a um encontro mais completo e caloroso entre as culturas e os homens.

1) O reconhecimento da alteridade é sempre problemático. A mulher, emblema mais evidente da alteridade radical, foi em todas as sociedades e em todos os tempos dominada, explorada, realmente humilhada, embora algumas sociedades tenham se mostrado mais tolerantes que outras, mesmo quando idealizada no fantasma, como por exemplo a Virgem Maria. A mulher tem o rosto da «metade perigosa», evocada por G.Balandier. Não pudemos tratar deste aspecto, mas ele foi longamente analisado em nosso livro *Da horda ao Estado*. Existem ligações entre o sexismo e o racismo.

2) A mulher e os outros semelhantes (participantes masculinos de uma mesma cultura, os indivíduos considerados estrangeiros mesmo sendo cidadãos

CAMINHOS PARA O OUTRO, CAMINHOS PARA SI

do país - exemplo dos judeus na Alemanha nazista ou ainda, mesmo que o problema comporte outras características, dos árabes em Israel -, os outros percebidos como completamente diferentes, membros de outras culturas mesmo sendo relativamente próximas, conforme o parágrafo sobre o «narcisismo das pequenas diferenças») são todos, de diferentes maneiras, vistos como inquietantes e por vezes nocivos porque nenhum indivíduo pode estar seguro de sua identidade (da qual conhece a fragilidade, especialmente quando seus sinais identificadores vacilam) e porque ele não quer confessar que também é um estrangeiro para si mesmo, o que Freud não cessou de repetir.

O indivíduo possui consequentemente uma tendência a não considerar o outro com bons olhos e, ao contrário, a torná-lo o receptáculo (senão a lata de lixo) de todas as partes ruins, agressivas, mal integradas de sua própria personalidade.

3) Para que tal fenômeno não se produza ou tenha consequências menos funestas, para que uma comunicação sem dominação comece a ser possível, é necessário que cada um, com sua subjetividade, possa acolher o outro com «hospitalidade» como escreve Lévinas. Tal possibilidade só pode emergir se o indivíduo for normal, ou para retomar a frase de Freud um «neurótico normal» capaz de um certo grau limitado de anormalidade - aquela que visa a levantar tabus e olhar as coisas com «olhos ávidos de criança» (J. MacDougall), ou seja, se ele é capaz de viver como uma subjetividade autônoma, afirmando valores e normas. Como diz Canguilhem, o indivíduo sadio é um indivíduo normativo, apto a não se submeter às pressões da sociedade ou da doença e a encontrar soluções originais para seus problemas. Tal indivíduo, agora sujeito pensante e agente, que não se angustia frente aos conflitos que o atravessam constantemente (cada uma das instâncias físicas compondo-o e perseguindo sua própria finalidade) e tenta tratá-los com lucidez. Ele não precisa dotar-se de uma «courage», ele está aberto a si mesmo, ele está aberto à sua parte de estranheza, ele sabe que é o produto de identificações múltiplas e que o outro (como Freud o havia sublinhado em uma das primeiras frases que citamos neste texto), está presente nele de forma constante. Ele assume então um «si» tendo que dar coerência a partes mal integradas e não como um ser tentando projetar seus problemas e angústias nos outros. É nesta medida que ele pode aceitar o outro, mesmo que seja um outro crítico, pois o outro não é mais visto como um perigo à coerência da personalidade. O caminho para o outro passa pelo caminho para si, se uma análise atenta do que somos para nós e para os outros é iniciada.

4) Ao contrário, sendo tomado por seus medos infantis, o indivíduo terá mais necessidade de se refugiar perto de uma instância transcendente (líder, religião, Estado) para se sentir protegido e seguro, e menos ele tenderá a se abrir para o outro. Ele buscará ter uma «identidade compacta», fornecida pela

«maioria compacta» (Ibsen). Ele não será criador de história; ser portador de história, ser levado pela história lhe bastará.

5) Na maior parte das vezes, os sujeitos não conseguem ser autônomos, haja vista a dificuldade de uma tal posição sobretudo em nossas culturas que vivem no mal-estar e que por consequência aumentam o *stress* ao qual são submetidos os indivíduos. Se, por acaso, chegam a um certo grau de autonomia e normalidade no sentido definido acima, já será uma bela vitória sobre a incompreensão que eles têm de si mesmos e dos outros.

6) Mas tal trabalho não pode ser o feito de um indivíduo isolado. Somente se a cultura (e os diversos grupos que a compõem) não for fechada, totalitária, compreendida unicamente no processo de idealização mortífera, animada apenas pelo imaginário enganoso, o indivíduo pode tornar-se sujeito.

7) Logo, é indispensável (e todo este estudo tentou demonstrá-lo) que as culturas não tentem apenas reforçar suas identidades coletivas (que produzem necessariamente a rejeição do outro, a xenofobia, o racismo, o fanatismo), mas que aceitem, ao contrário, pôr em jogo suas identidades, as quais são concebidas como passíveis de evolução e transformação.

8) É menos indispensável que as culturas aceitem ser animadas por um imaginário motor e favorecem as sublimações. Nesta condição, elas não serão apenas ligadas por «um contrato narcísico» entre seus membros, elas não funcionarão como «comunidades de denegação» (denegando os problemas que as assaltam), impassíveis frente à novidade e não serão seduzidas pelo fantasma da «Unidade-Identidade». Elas evitarão assim a neurose que as espreita e a necrose que atinge toda formação fechada.

9) Ao aceitar a turbulência, a efervescência em seu seio, as culturas permitirão a expressão de diferenças e o direito de existência da alteridade de cada um.

A este respeito, precisemos que o reconhecimento das diferenças culturais (e individuais) não deve levar uma sociedade ao estilhaçamento. As reivindicações de reconhecimento de identidades culturais ou grupais que se multiplicam neste momento têm, como Janus, dois rostos: 1) o rosto que considera as tradições esquecidas e ocultas assim como aquele da vivificação destas tradições, podendo abrir-se à inovação e ao desejo de encontrar a confrontação com outras culturas; 2) o rosto, mais inquietante, da auto-reclusão (da endogamia e do incesto cultural), da tradição imutável hipostasiada, de uma identidade «étnica» (seguindo o termo de Devereux) totalizante e totalitária, a construção de um «nós» profundamente mortífero para seus membros e impedindo o encontro com outras culturas. Ademais, a diferença cultural pode alimentar um pensamento de direita que propõe uma visão de mundo relativo ao modelo do

CAMINHOS PARA O OUTRO, CAMINHOS PARA SI

apartheid generalizado e gerador do racismo. É por isto que todos os discursos e todas as afirmações da diferença cultural devem ser examinados com a maior prudência.

10) Quanto às culturas dominadas, elas deveriam ao mesmo tempo religarem-se às suas tradições, apanharem do mundo ocidental o que ele propõe de mais universalista (a liberdade, igualdade, fraternidade, luz da razão, que poderiam se tornar realidades quotidianas ao invés de servir a discursos enfáticos, ociosos e mistificadores) e ao mesmo tempo não serem fascinadas pelo modelo ocidental cujos aspectos negativos (a burocracia estatal, o egoísmo, a concorrência capitalista, o desprezo pelos outros e o racismo, o culto da aparência e a impossibilidade de viver na longa duração - «duração» no sentido bergsoniano) que elas frequentemente internalizam. Compreendemos ainda melhor esta fascinação quando nos referimos ao conceito psicanalítico de «identificação com o agressor». Este conceito conota um processo segundo o qual um dominado, para não correr o risco de ser agredido ou por admiração pela ordem dominante, nega todas as qualidades próprias, se vê da forma que o agressor o descreve («sujo», «preguiçoso») e, sendo assim, busca imitar e introjetar nele todas as qualidades supostamente pertencentes ao agressor (sua correção, seu brio, sua vontade de dominação). É assim que na Alemanha nazista alguns judeus tornaram-se «arianos de honra», é assim que populações subjugadas tomaram as armas ao lado de seus colonizadores ou que populações teoricamente livres têm a maior pressa de parecerem o mais semelhante possível a seus antigos vencedores.

11) Não se deve esperar que as culturas dominantes sejam capazes de, sozinhas, se auto-questionarem. Se as culturas dominadas buscam se parecer com elas e argumentam sobre esta semelhança para pedir assistência (posicionando-se assim numa situação infantil de dependência) ou se perdem em recriminações diversas, sem serem capazes de tentar inventar um modelo novo, elas correm para compensar a perda. Não esqueçamos que uma sociedade (ou indivíduo) só questiona seu poder e reconhece os outros como iguais quando pode entrar «em comércio» (palavra suficientemente polissêmica para exprimir todas as formas de encontro) quando consegue realizar uma «abertura» democrática por meio de um trabalho sobre si própria e suas finalidades e quando principalmente outras culturas a obrigam a dar provas de reflexão e de reflexividade.

12) Isto posto, é necessária a maior lucidez. Os sistemas sociais (assim como os indivíduos) serão sempre «aproximativos». Não existem bons modelos. Nós os vemos todos os dias e aqueles que como nós, há trinta anos, rejeitaram todos os mitos, religiões em seu aspecto fanático, ideologias que se querem expressão da verdade, têm a amarga satisfação de constatar o bem-fundado de sua intenção. A vontade utópica de criar a cidade ideal só pode,

EUGÈNE ENRIQUEZ

por essência, provir da morte. Não esqueçamos, mesmo não tendo insistido suficientemente sobre este ponto fundamental, que a pulsão da morte é tão, senão mais, operante que a pulsão da vida. A cultura e a civilização sempre quiseram criar unidades viventes, mas elas freqüentemente deixaram escombros para trás.

Dito de outra forma, o caminho para o outro, para a aceitação de outras culturas com as quais podemos dialogar, é muito longo. É um processo interminável. Não acreditemos, em todo caso, que basta mudar as estruturas econômicas e políticas. As culturas, quaisquer que sejam elas, tendem sempre a viver mais fechadas do que abertas (para provar sua identidade). O mesmo ocorre com os indivíduos. O trabalho de transformação é, por isso, um trabalho sem fim, que exige igualmente mudanças radicais no psiquismo humano e no psiquismo social, mesmo considerando os limites inerentes a uma tal transformação. Assim, este trabalho não promete nada. Mas se ele não for feito, as sociedades continuarão a viver na ilusão da transcendência, desenvolverão crenças as mais aberrantes e se afundarão, sem o saber, em um vazio sempre pronto a acolhê-las.

(Tradução: Mariana Madeira)

NOTAS

1. Algumas idéias expressas neste artigo foram desenvolvidas em textos anteriores, "A arte de governar" e "O retorno das forças obscuras: o racismo como sintoma".
2. Devereux inclui no termo *individualização* o que nós denominamos mais estritamente de *individação*. Individualização não se opõe à massificação que testemunhamos todos os dias através do estudo das sociedades modernas.
3. A «rapidez» é uma das características das sociedades ocidentais - característica que elas tentam exportar - onde o tempo foi operacionalizado sob forma de capacidade de criação da riqueza, conforme a frase de Marx: «O tempo é tudo, o homem é nada».

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDT, H. *Le système totalitaire*. Seuil, Paris, 1972.
CANETTI, E. *Masses et Puissance*. Gallimard, Paris, 1980.
CASTORIADIS, C. *L'institution imaginaire de la société*. Seuil, Paris, 1975.
DEVEREUX, G. *Essais d'Ethnopsychiatrie générale*. Gallimard, Paris, 1973.
— *Ethnopsychiatrie complémentariste*, Flammarion, Paris, 1985.
ENRIQUEZ, E. *De l'horde à l'Etat*. Gallimard, Paris, 1983.
ENRIQUEZ, E. *Dans le carrefour de la haine*. EPI, Paris, 1984.
FREUD, S. «Psychologie des foules et analyse du moi. in *Essais de Psychanalyse*, Payot, 1981, nova tradução (orig. 1921).
— *Malaise dans la civilisation*. PUF, 1979, trad. francesa (orig. 1939).
KAES, R. *L'idéologie, études psychanalytiques*. Dunod, Paris, 1980.

RÉSUMÉ

Toute société produit un système culturel (une structure de valeurs, habitudes, pratiques sociales), un système symbolique (les mythes et les rites unificateurs) et un système imaginaire (garant de fonctionnement des deux premiers et *locus* de construction de l'identité sociale des individus). Tout en développant l'argument freudien de la "pathologie des sociétés civilisées" et en élargissant la portée des catégories de la psychanalyse pour l'explication des phénomènes collectifs, l'article discute les conséquences de l'idéologie de l'identité unitaire: fanatisme, xénophobie et racisme.

ABSTRACT

Every society produces a cultural system (a value structure, habits and social practices), a symbolic system (myths and unifying rites), and an imaginary system, which assures the functioning of the two former systems and acts as a *locus* of construction of the individual's social identity. The article develops the freudian argument of the "pathology of civilized societies" and amplifies the scope of psycho-analytical categories to the explanation of collective phenomena. It also discusses the consequences of the ideology of the unitary identity: fanaticism, xenophobia and racism.

(Recebido para publicação em abril de 1994)

REPENSAR A RAÇA NO BRASIL*

Howard Winant**

RESUMO. Este ensaio pretende fazer uma leitura crítica das principais teorias sobre raça no Brasil a partir dos anos 1960, aceitando muitas de suas percepções e rejeitando as suas inadequações. O argumento é que a reinterpretação ergue o cenário para uma nova abordagem, baseada na teoria da formação racial. Na conclusão do trabalho esta perspectiva é apresentada, sugerindo uma 'visão mais acurada das transformações da ordem racial no Brasil contemporâneo. Pois a teoria da formação racial pode tanto interpretar a persistência das desigualdades raciais e a constante evidência das diferenças raciais, como as novas possibilidades abertas pela transição à democracia.

PERSPECTIVAS TEÓRICAS: O DEBATE ATÉ AQUI

Até muito recentemente o Brasil era considerado um país com um padrão comparativamente benévolo de relações raciais.¹ Somente nos anos 1950, quando a Unesco patrocinou uma série de estudos — focalizados principalmente na Bahia e em São Paulo — as abordagens teóricas tradicionais, centradas no conceito de "democracia racial", passaram a receber um ataque sustentado.² Os trabalhos dos pesquisadores da Unesco, tais como Thales de Azevedo (1966), Roger Bastide (1973, 1978), Florestan Fernandes (1969, 1978), ver também Bastide e Fernandes, (1959), e Marvin Harris (1964), documentaram como nunca antes fora feito a prevalência da discriminação racial, e a persistência da ideologia do

* Versões iniciais deste trabalho foram apresentadas na Universidade Federal do Rio de Janeiro em outubro de 1989, e no congresso da *Latin American Studies Association (LASA)* em Miami, dezembro de 1989. O autor agradece sugestões recebidas de Maria Brandão, Heloísa Buarque de Holanda, Michael Hanchard, Carlos Hasenbalg, Paulo Krischke, Gay Siedman, Tom Skidmore e George Yudice, bem como de pareceristas anônimos do *Journal of Latin Studies* e da *Revista Sociedade e Estado*. A pesquisa foi feita com uma bolsa da Comissão Fulbright.

** Howard Winant é professor do Departamento de Sociologia da Universidade de Temple, Philadelphia, Estados Unidos.

"branqueamento", que se supusera desacreditada nos anos 1930 e 1940 após as intervenções de Gilberto Freyre (Freyre, 1940; Skidmore, 1974) e o advento da visão mais moderna sobre "democracia racial". Numa palavra, a pesquisa apoiada pela Unesco colocou o debate em novos termos, constituindo (não sem controvérsia e desacordo) um novo "revisionismo" racial.

A ABORDAGEM REVISIONISTA

O revisionismo racial teve muito discernimento sobre a dinâmica racial brasileira, mas também importantes limitações. A principal foi uma tendência a reduzir raça à classe social, destituindo a dinâmica racial de sua própria significação autônoma. Devido a limitações de espaço apresenta-se aqui apenas uma crítica sumária desta perspectiva, centrada nos membros mais representativos da escola revisionista.

Na perspectiva de Florestan Fernandes, o "dilema racial" brasileiro resulta de sobrevivências do tempo da escravidão, que entram em conflito com o desenvolvimento capitalista, e deveriam ser superadas por uma transição à modernidade. Nas suas palavras:

O dilema racial brasileiro constitui um fenômeno social de natureza sociopática e só poderá ser corrigido através de processos que removam a obstrução introduzida na ordem social competitiva pela desigualdade racial. (Fernandes, 1978, II,460)

O trabalho de Fernandes permanece provavelmente como a mais abrangente sociologia das relações raciais no Brasil. A grandeza do seu trabalho consiste no reconhecimento da centralidade da questão racial no desenvolvimento do país, não apenas no passado, mas também com respeito ao presente e ao futuro. No entanto, a raça permanece sendo um "dilema" cuja "resolução" representará a maturidade sociopolítica. Em outras palavras, Fernandes ainda interpreta a raça como um problema, cuja solução seria a integração. Implicitamente, sustenta-se que um novo estágio deve ser alcançado no desenvolvimento brasileiro, quando o conflito racial não mais representará um obstáculo ou dispersão ao conflito de classes.

Mas Fernandes reconhece ao menos a presença continuada e a importância da raça; outros revisionistas tendem a minimizá-la ou desconsiderá-la. Enquanto o otimismo básico de Fernandes era temperado pela questão de saber se a plena modernização da sociedade de classes poderia ser atingida, Thales de Azevedo encontrou evidências de que este processo já estava muito avançado, ao sustentar que o conflito de classes estava substituindo o conflito racial na Bahia³ (Azevedo, 1966, 30-45). Marvin Harris, trabalhando muito próximo a Azevedo, sugeriu que o sistema de identificação racial brasileiro *necessariamente* subordinava a raça à classe social.⁴ Ao comparar as dinâmicas raciais do Brasil e dos Estados Unidos, Harris sustentou que a ausência de uma "regra de descendência" pela qual a

identidade racial pudesse ser herdada, e a flexibilidade dos significados raciais conduziram a uma situação em que:

(...) a identidade racial é uma coisa suave e variável no Brasil, enquanto que nos Estados Unidos ela é um passaporte ao inferno para milhões de pessoas. (Harris, 1964, 64)

Na verdade, há várias interpretações teóricas do processo pelo qual se supõe que a raça é subordinada à classe social. Para os revisionistas originais, a questão era saber se este processo era um fato social já em andamento (e talvez mesmo bem avançado), ou uma simples possibilidade. Para Azevedo ele já estava em curso. Para Fernandes, era uma tendência que poderia — tragicamente — jamais ocorrer, a menos que o povo brasileiro demonstrasse vontade política suficiente para transcender o dilema racial e modernizar sua ordem social.

Trabalhos posteriores, como os de Carl Degler e Amaury de Souza, sugerem várias formas em que a dinâmica racial poderia persistir, enquanto permanecesse ainda subordinada aos conflitos de classe. Degler, numa rica análise comparativa do Brasil e dos Estados Unidos, concluiu que a polarização social tinha sido evitada no Brasil, porque neste país se distinguia os negros dos mulatos, permitindo a estes uma mobilidade social maior (a chamada "fuga pelo embranquecimento"). Havendo uma "fuga", o padrão norte-americano de solidariedade racial crescente não se daria aqui; pois pelo menos alguns do mesmo grupo racial afro-brasileiro (os mulatos) considerariam automaticamente as questões de classe como mais importantes que as questões raciais. Outros negros, reconhecendo a mobilidade disponível aos mais claros, buscariam esta possibilidade para os seus próprios filhos, senão para si próprios.

Além de confirmar a opinião tradicional sobre o "branqueamento" como solução preferencial aos problemas raciais brasileiros, esta análise também considerou a mobilidade econômica (e portanto a integração na sociedade de classes) como questão central da dinâmica racial no País. Como a "fuga pelo embranquecimento" já proporcionava esta oportunidade aos negros mais claros, a questão seria ampliá-la aos demais participantes do grupo racial.

Amaury de Sousa desenvolveu argumento similar, com menor utilização de dados históricos, e focalizando o "branqueamento" como uma espécie de modelo de escolha racional, no qual os negros calculariam os custos da mobilidade individual em comparação com os da solidariedade racial; conseqüentemente, um tipo de "dilema do prisioneiro" prejudicava qualquer esforço para organizar a oposição política dos negros (de Souza, 1971; ver também Bastide, 1965).

Embora os estudos da Unesco exibam uma riqueza de dados empíricos sem precedentes acerca da dinâmica racial brasileira, a teoria racial que empregaram os autores foi menos inovadora. Eles utilizaram consistentemente o *reducionismo*, ou seja, interpretaram a raça como epifenômeno e manifestação de outro processo ou relação social supostamente mais fundamental. Na vasta maioria dos estudos, a

raça foi interpretada nos termos das classes sociais. A dinâmica racial foi assim considerada como mero suporte (ou resultado) do processo de desenvolvimento capitalista do país.

Ainda que seja legítimo examinar as conexões entre raça e classe, o reducionismo surge quando a independência e profundidade do fenômeno racial permanecem desconsideradas. Como consequência de séculos de inserção na ordem social, a dinâmica racial adquire inevitavelmente a autonomia e uma lógica própria, que penetra o tecido da vida social e o sistema cultural em todos os níveis.⁵ Portanto, tal dinâmica não pode ser plenamente entendida, no estilo de Fernandes, como "sobrevivências" de uma plantação escravocrata, em que as relações sociais capitalistas ainda não se desenvolveram. Tal perspectiva em última análise rejeita a existência de vínculos entre os fenômenos raciais e a sociedade pós-escravocrata. Não há dúvida de que desde a abolição o significado das raças foi enormemente transformado, amplamente "modernizado" e reinterpretado. Para captar a profundidade destas mudanças seria necessário examinar a história política e intelectual do próprio conceito de raça. Os pressupostos e os vocabulários raciais do fim do século XIX, acerca da supremacia branca, são tão repugnantes ao discurso contemporâneo brasileiro como nos Estados Unidos de hoje.⁶

Nem seria possível sugerir que no Brasil as distinções raciais são efêmeras, simples acréscimo às categorias de classe, como fazem Harris e Azevedo. Fortes desigualdades raciais podem ser constatadas, nos níveis de renda, emprego, acesso e evasão escolar, taxas de analfabetismo, serviços de saúde, habitação, etc; e isso, notadamente, de região para região do país.⁷ (Costa, 1983; Silva, 1985; Hasenbalg, 1979, 1983). A fim de sustentar a tese da "transição da raça à classe", seria necessário demonstrar que níveis de desigualdade tenderiam a equalizar-se apesar das diferenças raciais; mas o fato de que um século após o fim da escravidão os negros estejam ainda esmagadoramente concentrados no estrato inferior da sociedade, sugere certamente que a raça é ainda um determinante principal das oportunidades de vida.

A ênfase de Degler e Souza sobre a distinção entre negros e mulatos — e sobre as suas consequências para a mobilidade social — é de mais difícil avaliação. Por um lado, o estudo detalhado de Nelson do Valle Silva sobre a estratificação racial não manifesta diferenças significativas entre a mobilidade de negros e mulatos. Considerando vários indicadores (renda, evasão escolar, etc.) e utilizando os Censos de 1960 e 1976 que distinguiram entre negros e mulatos, Silva considera que "negros e mulatos parecem exibir perfis inesperadamente familiares (...)". E mais:

REPENSAR A RAÇA NO BRASIL

Tais resultados levam-nos a rejeitar as duas hipóteses apresentadas pela literatura sociológica brasileira. Os mulatos não se comportam diferentemente dos negros, nem a raça desempenha papel pouco importante nos processos de acesso à renda. De fato, constatamos que negros e mulatos são quase identicamente discriminados (...) Isto claramente contradiz a idéia de uma "fuga do mulato pelo embranquecimento" como essência das relações sociais brasileiras." (Silva, 1985, 54-55; e Silva, 1980).

Por outro lado, a importância destes resultados pode ter sido superdimensionada, e viciada pelas práticas afro-brasileiras de classificação racial. Por exemplo, uma campanha recente do movimento negro, *Campanha do Censo 90*, buscou reagir à tendência ao "auto-embranquecimento" nas respostas sobre as questões de raça.⁸ Assim, a afirmação de Silva, de que a noção tradicional de mobilidade não mais se aplica pode até ser correta estatisticamente mas falsa no que refere à interpretação afro-brasileira. A "válvula de escape do mulato", um tema absolutamente central na ideologia racial brasileira, poderia portanto reter uma relevância ambígua, embora debilitada.

Talvez a limitação mais saliente da literatura revisionista seja a sua ênfase quase exclusiva sobre a desigualdade racial. Com isto, não se quer negar a importância das dimensões econômicas do fenômeno racial. No entanto, a preocupação com a desigualdade, excluindo quase totalmente qualquer outro aspecto da raça é um aspecto lógico das abordagens que consideram a dinâmica racial como manifestação de relações mais fundamentais (de classe). Tais abordagens tendem a supor tanto como conhecido o significado do conceito de raça, quanto as identidades raciais como relativamente rígidas e estáticas.⁹

Em suma: apesar de seu êxito em expor as desigualdades raciais no Brasil, e assim desmontar o mito da "democracia racial", as abordagens revisionistas encontraram dificuldades quando tiveram que explicar mudanças na dinâmica racial pós-escavidão, e particularmente a persistência da desigualdade racial numa sociedade capitalista em desenvolvimento. Sua tendência a considerar a persistência da desigualdade racial como manifestação de antagonismos de classe, supostamente mais fundamentais (reducionismo), resultou numa incapacidade para reconhecer a raça como categoria teoricamente flexível (em contraste com um *a priori*). Ao escrever sobre a dinâmica racial, os revisionistas tenderam a ignorar a mudança sócio-histórica do significado da raça no Brasil.¹⁰

A ABORDAGEM ESTRUTURALISTA

Começando na década de 1970, e com mais frequência em anos recentes, uma abordagem "pós-revisionista", ou *estruturalista*, ao tema racial começou a surgir no Brasil. Esta perspectiva considerou a raça como característica central da sociedade brasileira. Os autores "estruturalistas" reenforcaram radicalmente o objeto da teoria

racial. Não buscaram explicar como o racismo sobreviveu numa suposta "democracia racial", nem como uma verdadeira integração poderia ser realizada. Em vez disso, consideraram como a ordem social brasileira manteve as desigualdades sociais sem encontrar conflitos e oposição significativa.

Em breve ensaio publicado em 1971, Anani Dzidzienyo combinou a crítica da desigualdade racial a uma discussão de dinâmica cultural das raças no Brasil, tanto ao nível macro como micro. Seu argumento desafiou o

(...) viés ou preconceito que tem sido um bastião da tão falada "democracia racial" brasileira — de que o branco é melhor e o negro pior, e que portanto se é tanto melhor quanto mais próximo se estiver do branco.

E adiantou que

a importância que esta visão tem na sociedade brasileira está difundida por toda parte, e abarca uma ampla gama de estereótipos, desempenho de papéis, oportunidades de trabalho, estilos de vida, e — o que é ainda mais importante — serve como alicerce à "etiqueta" das relações raciais, cuidadosamente observada no Brasil. (Dzidzienyo, 1971, 5).

Aqui temos o germe de uma crítica muito mais compreensiva da dinâmica racial brasileira. Dzidzienyo sustentou que as desigualdades raciais eram tanto estruturais como vinculadas a uma impressionante ideologia racial. Esta "(...) ideologia oficial brasileira consegue *sem tensões* os mesmos resultados das sociedades abertamente racistas" (Ibid., 14, ênfase no original). A desigualdade estrutural e o sistema de significados raciais são vistos como parte de uma única ordem racial, apoiando-se mutuamente. Nesta conexão entre estrutura e cultura, os estruturalistas viram um padrão de *hegemonia racial*. Mas como esta hegemonia foi conquistada e mantida, "sem tensões"?

Numa contribuição de grande importância, Carlos Hasenbalg desenvolveu uma nova síntese entre raça e classe, a partir (mas como contraponto) do trabalho de Fernandes,¹¹ (Hasenbalg, 1979). A dinâmica racial pós-abolição, sustenta Hasenbalg, transformou-se consistentemente durante a evolução do capitalismo brasileiro; portanto, longe de ser uma "sobrevivência", a desigualdade racial permanece necessária e fundamental ao capitalismo brasileiro.¹² O problema essencial, então, não é explicar a persistência do racismo, mas antes a ausência de uma oposição racial séria, que Hasenbalg denomina "serena manutenção das desigualdades raciais".

Tanto Dzidzienyo como Hasenbalg reconheceram que nem o poderoso complexo cultural do "branqueamento" e da "democracia racial", nem as brutais desigualdades estruturais entre brancos e negros se sustentariam por si mesmos. Ambos analisaram a ordem racial no Brasil em termos da vinculação entre cultura e

estrutura, entre ideologia e desigualdade. Neste sentido, estes autores adotaram versões iniciais de uma perspectiva de formação racial.

No entanto, suas análises ainda trazem algumas marcas do reducionismo de classe. É verdade que ambos autores reconheceram um grau significativo de autonomia da dinâmica racial brasileira, face à dinâmica de classes. Mas a sua abordagem estrutural esteve ainda limitada pela unidimensionalidade de uma visão que explicava o perfil da ordem racial brasileira quase que inteiramente nos termos de sua "administração" pela elite branca. Reconheceram poucas limitações à administração da supremacia branca, seja nos termos de estruturas sociais herdadas do passado, seja sob a forma de resistência da parte dos grupos racialmente subordinados. A desigualdade é "serenamente" mantida por uma combinação de manipulação ideológica e coerção, sempre com o objetivo de maximização do controle da elite (capitalista) sobre a economia brasileira em desenvolvimento.

Da perspectiva de Hasenbalg, por exemplo, a ação crucial que permitiria a evolução do sistema de "serena manutenção", aconteceu quando as elites decidiram encorajar a migração européia massiva, assim substituindo o trabalhador negro após a abolição (Hasenbalg, 1979, 223-260). A abundância de suprimento de trabalhadores brancos evitou a emergência de um mercado de trabalho dividido em termos raciais, tal como o desenvolvido nos Estados Unidos, e efetivamente desarmou os antagonismos raciais. A penetração do trabalho branco garantiu que as divisões de classes entre os brancos, em lugar da competição entre brancos e negros, modelassem o padrão de desenvolvimento capitalista brasileiro. E também contribuiu ao complexo cultural/ideológico do "branqueamento", e depois para a ideologia da "democracia racial". Assim, o sistema de categorização racial, bem como a dinâmica política e ideológica da raça em geral foram administrados pelo desenvolvimento capitalista pós-abolição.

Esta abordagem não desvia muito daquela de Fernandes. Simplesmente supõe o primado do desenvolvimento capitalista e o caráter secundário da raça. Não considera o fato de que a ideologia racial estava completamente presente nos supostos fundamentos do desenvolvimento capitalista brasileiro. De fato, foi em parte devido a seu medo dos negros que a elite brasileira voltou-se para a imigração européia desde o começo (Skidmore, 1974, 130-31, 136-44). Hasenbalg reconhece este dado empírico, mas não consegue incorporá-lo à sua teoria.

De fato, o argumento de Hasenbalg poderia funcionar igualmente bem ao contrário: em lugar de sua sugestão de que o desenvolvimento capitalista exigia a "serena manutenção" da desigualdade racial brasileira, seria igualmente lógico sugerir que o curso de desenvolvimento seguido pelo capitalismo brasileiro foi modelado, de modo significativo, pelos padrões raciais preexistentes.¹³ Embora tenha sido importante a ausência de um mercado de trabalho dividido para o desenvolvimento da dinâmica racial brasileira, esse foi no máximo um fator entre outros e não o fator determinante. De fato, o autoritarismo político — coronelismo, patriarcalismo, clientelismo, etc. — característico das relações entre as massas e as elites na Primeira República e depois dela, fez a transição da escravidão ao contexto pós-abolição, no qual o desenvolvimento capitalista iniciou-se a sério.

Portanto, não apenas o marco das relações de classe no País, mas também em ampla medida a estrutura política tradicional podem ser considerados como tendo sua origem na dinâmica racial.¹⁴

Para não minimizar a importância das contribuições estruturalistas, pode ser válido reconhecer que foram produzidas durante a fase mais repressiva da ditadura militar brasileira (1968-1974), quando toda a oposição, inclusive as ações do movimento negro, era invisível. A mobilização porventura existente assumia a forma geral de política cultural ou de "identidade", centralmente tipificada pelo movimento *Black Soul* (que consideraremos adiante). Parece razoável sugerir que a problemática estruturalista — sobre a desigualdade racial "congelada", "mantida serenamente" por uma elite onipotente — decorreu da conjuntura de seu surgimento. Mais ainda: apesar de seu reconhecimento de dimensões culturais da política racial brasileira, os estruturalistas consideravam ainda estes elementos estritamente subordinados aos fatores da desigualdade e da discriminação. Sua visão era que o discurso racial brasileiro servia em grande medida para mascarar a desigualdade; e não consideravam a dinâmica cultural — a "política de identidade" racial — como território conflitivo e contestado. Talvez este resíduo do reducionismo de classe também limitasse sua capacidade para reconhecer a flexibilidade potencial e os padrões em mudança na dinâmica racial brasileira.

Sintetizando mais uma vez, podemos dizer que, apesar de suas contribuições consideráveis, a literatura sobre o tema racial no Brasil padece de uma série de problemas debilitantes, inclusive de uma negligência para com as dimensões discursivas e culturais da raça; uma crença exagerada na onipotência das elites no que concerne à administração dos problemas raciais; e uma tendência a minimizar as tensões e conflitos que participam da dinâmica racial. Tais limitações derivam em grande parte de uma tradição arraigada de reducionismo de classe, manifesta nos estudos clássicos do período inicial do pós-guerra (os revisionistas), e que permaneceu latente mesmo na obra mais recente (os estruturalistas).

Estas críticas assinalam a necessidade de uma nova abordagem, que evite considerar a raça como manifestação de outra relação social que se supunha mais fundamental. Na conclusão deste trabalho será proposta uma alternativa, sob a forma de uma teoria da *formação racial*. Esta perspectiva pretende oferecer uma visão mais precisa da ordem racial em transformação no Brasil. Pois pode interpretar tanto a continuidade das desigualdades raciais como a diferença racial persistente no país. Podendo também referir-se às novas possibilidades abertas pela transição à democracia. E, finalmente, fazê-lo de um modo que não está disponível às abordagens anteriores, apesar dos seus méritos.

A PERSPECTIVA DA FORMAÇÃO RACIAL

A teoria da formação racial parece especialmente adequada para tratar das complexidades da dinâmica racial brasileira. Desenvolvida como resposta ao

reducionismo, esta perspectiva interpreta a raça como fenômeno cujo significado é disputado em toda vida social (Omi e Winant, 1986).

Nesta abordagem a raça é vista tanto como constitutiva do psiquismo individual e das relações entre os indivíduos, quanto como componente irredutível das identidades coletivas e estruturas sociais. Uma vez que se reconhece que a raça não é um atributo "natural", mas uma construção histórica e social, torna-se possível analisar os processos pelos quais se decidem os significados raciais, e se atribuem as identidades raciais numa dada sociedade. Tais processos — de "significação racial" — são inerentemente discursivos. São variáveis, conflitivos e contestados em cada nível da sociedade, do intrapsíquico ao supranacional. Existem inevitavelmente muitas interpretações da raça e muitos discursos raciais, em cada momento dado. O caráter político da formação racial decorre disto; as elites, os movimentos populares, os órgãos estatais, as religiões e os intelectuais de todos os tipos desenvolvem *projetos raciais*, que interpretam e reinterpretam o significado da raça.

O conceito teórico de *projeto racial* é um elemento-chave da teoria da formação racial. *Um projeto é simultaneamente uma explicação da dinâmica racial e um esforço para reorganizar a estrutura social numa perspectiva racial específica.* Cada projeto é necessariamente, por um lado, tanto uma iniciativa discursiva e cultural, uma tentativa de significação racial e formação de identidade, quanto, por outro lado, uma iniciativa política, uma tentativa de organização e redistribuição.¹⁵

A articulação e rearticulação dos significados raciais são portanto um processo multidimensional, em que "projetos" competidores interagem e se opõem. Estes projetos são, de modo usual explicitamente, mas sempre pelo menos implicitamente, políticos. Fenômenos "subjetivos" — identidades raciais, cultura popular, "senso comum" — e fenômenos sociais estruturais, como os movimentos políticos e partidos, instituições e políticas estatais, processos do mercado, são todos fontes potenciais de projetos raciais.

A teoria da formação racial sugere que a lógica da raça é multideterminada e pluridescentrada em cada momento histórico. O padrão de significados raciais e identidades raciais identificáveis, as dimensões raciais da desigualdade social, o grau de mobilização política baseada na raça, tudo isto manifesta instabilidade e flexibilidade. Portanto, num momento específico de uma certa sociedade, a raça pode parecer fenômeno quase "natural", aproblemático e apolítico, apenas uma questão de "senso comum", noutra momento ou contexto social, a raça pode ser altamente politizada, como *locus* de mobilização social significativa. Na primeira situação esperaríamos encontrar pouca contestação racial, e no máximo apenas um pequeno número de projetos raciais marginalizados. Na situação posterior encontraríamos um debate nacional em larga escala, grande quantidade de incerteza popular sobre o significado da raça na vida cotidiana, e numerosos projetos raciais antagônicos.

Desta perspectiva, podemos também desenvolver importantes comparações históricas internacionais acerca da raça. Comparando os Estados Unidos e o Brasil, por exemplo, encontraríamos que a raça tem sido geralmente muito mais politizada

no primeiro país, que as divisões raciais têm sido lá mais absolutas e explícitas, e conseqüentemente o conflito racial tem sido mais fundamental e antagônico que no Brasil. Esta comparação também começaria a explicar porque nos Estados Unidos tem havido muito maior mobilidade social e poder político das minorias raciais, especialmente nas últimas décadas.

Considerando historicamente os processos da formação racial brasileira, podemos ver uns poucos períodos significativos de mobilização e consciência racial, tanto entre as elites como entre os afro-brasileiros. Os períodos de agitação pela abolição e nos anos 1920, documentados por Celia Marinho de Azevedo e por Florestan Fernandes, foram períodos assim. Em muitas outras ocasiões, é claro que os processos de formação racial foram pouco contestados.¹⁶ Dessa perspectiva então, podemos aceitar certos relatos que enfatizam a ausência geral de antagonismos e a desigualdade persistente, características da dinâmica racial cotidiana no Brasil, sem ignorar os períodos ocasionais de conflito e mobilização, tanto dos negros em busca de mudança como dos brancos temerosos dessa mudança.

A FORMAÇÃO RACIAL NO BRASIL CONTEMPORÂNEO: O IMPACTO DA DEMOCRATIZAÇÃO

Quando indagamos porque o movimento negro brasileiro está em ascenso recente, após uma ausência relativa de meio século, parte importante da resposta deve apontar ao impacto da democratização. Foi a abertura, a dolorosamente prolongada reemergência da sociedade civil, que criou as condições para o possível reaparecimento da oposição política dos negros. De início gradual e reformista, e ainda marginalizado em comparação com os movimentos negros nos Estados Unidos e Europa, o movimento negro brasileiro ocupou agora seu lugar definitivo no cenário político. De certo, o processo de democratização está ainda longe da consolidação e o espaço de manobra disponível a um movimento de consciência racial explícita é ainda bem limitado. Mas os vários protestos contra o "centenário" demonstraram uma política racial explícita que não fora possível desde as décadas de 1920 e 1930.¹⁷

O ressurgimento do movimento negro demonstrou também os limites das várias análises da dinâmica racial brasileira que revisamos acima. Nada da presente ascensão enquadra-se nas abordagens revisionistas ou estruturalistas. Da perspectiva revisionista, seria de esperar uma diminuição do conflito racial, na medida em que o Brasil tornou-se uma sociedade capitalista mais plena, menos caracterizada pelas sobrevivências do passado escravocrata. A experiência de rápido crescimento industrial sob o regime militar, o "milagre" que tornou o País a oitava maior economia do mundo (em termos de PNB) em 1985, deveria ter tornado a raça um marco menos evidente de identidade política. Mas, na verdade, ocorreu o contrário.

A perspectiva estruturalista levaria a esperar que a elite conseguisse a "serena manutenção" da desigualdade racial com maior eficiência sob a ditadura militar. Este foi por excelência um sistema elitista de governo, que administrou muito "serenamente" o retorno desesperadoramente lento à democracia, durante os anos 1970 e 1980.¹⁸ Mais ainda: os militares esforçaram-se por negar, num estilo caracteristicamente brasileiro, a existência do racismo no país.¹⁹ Mas tão logo a abertura começou para valer (1974), as primeiras tentativas de construção nacional de um movimento negro foram iniciadas pelo "Movimento Negro Unificado"²⁰, e, durante o período seguinte de transição um lento mas sustentado ritmo de vozes negras opositoras, com atuações e iniciativas organizacionais, foi-se manifestando.

Em contraste, desde uma perspectiva de formação racial, tais desenvolvimentos adquirem muito sentido. O ascenso negro foi uma combinação de dois fatores: a *reemergência da sociedade civil*, que necessariamente abriu território político para iniciativas do movimento social, e a *politização das identidades raciais* sobre esse território.

A REEMERGÊNCIA DA SOCIEDADE CIVIL

A abertura consistiu de um diálogo conflitivo entre as forças democráticas de oposição e a ditadura militar. Foi o abrandamento gradual da repressão, proposto e municiado pelas forças da oposição. Geralmente, a oposição democrática brasileira, que havia sido tradicionalmente cooptada e acomodada pelo controle das elites, o coronelismo e o corporativismo, enfrentou enormes dificuldades sob a ditadura militar. As duas décadas de regime militar tornaram ineficazes muitas das fontes tradicionais da oposição política; outras foram inteiramente eliminadas. Portanto, os setores populares tiveram que adotar novas formas de luta e contestação. Aqui os novos movimentos sociais — grupos de direitos humanos, femininos, associações de moradores, e as comunidades eclesiais de base (muito importantes no contexto brasileiro) — tornaram-se importantes atores políticos.

Os novos movimentos sociais *recriaram a sociedade civil* expandindo o território da política. Tornaram públicos os temas que eram antes considerados pessoais ou privados — ou seja, impróprios para a ação coletiva. Nestes grupos encontrava-se sob novas formas (pela primeira vez) uma gama de temas democráticos radicais — religiosos, feministas, localistas, mas principalmente "humanistas". Para muitas pessoas, especialmente aquelas de origem humilde, que os processos políticos tradicionais tinham sempre conseguido ignorar, os novos movimentos sociais proporcionaram as primeiras experiências políticas de sua vida.²¹ A setores das classes médias — sacerdotes, jornalistas, advogados, trabalhadores da saúde, educadores, e outros que compartilhavam aspirações igualitárias e democráticas explícitas — os novos movimentos sociais ofereceram uma alternativa política às tradições do populismo e da esquerda que a ditadura militar tinha derrotado eficazmente. (Scherer-Warren e Krischke, 1987; Theotonio

dos Santos, 1985, 47-48; Boschi, 1987; Schmink, 1981; Cardoso, 1983; Mainwaring, s/d).

Os negros brasileiros estiveram intimamente envolvidos na luta pela democracia.²² Eles estavam entre os favelados, os bóias-frias, os sem-terras, os metalúrgicos. Nas fases iniciais da abertura não se organizaram enquanto negros, mas o questionamento da realidade social e política, as lutas pela cidadania enfatizadas em muitas atividades dos movimentos, lançaram uma nova luz sobre os temas raciais. Ao final dos anos 1970, com a consolidação das políticas de oposição democrática, uma nova geração de organizações do movimento negro começou a emergir.

Seria impossível elencar aqui as influências políticas que os negros encontraram nesse processo, nem podemos discurrir agora sobre a variedade de oposições e correntes do movimento negro nascente. Certamente, muitos negros alcançaram uma nova consciência e habilidade política por meio de sua participação na gama dos movimentos sociais de oposição que enfrentaram a ditadura. Entre os setores mobilizados estavam os ativistas negros das associações de favelados, das CEBs, e das lutas rurais pela terra (especialmente no Nordeste), negros que participaram das atividades grevistas (especialmente no ABC paulista), outros dedicados a organizações e atividades culturais,²³ estudantes negros, (Turner, 1985), outros dedicados aos temas da libertação africana, pesquisadores e intelectuais negros engajados em atividades feministas.²⁴

Portanto, com o avanço da abertura, na expansão e consolidação da oposição democrática, os negros começaram a organizar-se e mobilizar-se entre si. Com a criação do MNU em 1978, um movimento político negro nacional foi estabelecido.²⁵ Mais recentemente, ainda outras organizações negras apareceram, notadamente o Grupo União e Consciência Negra, que se diz organizado em catorze estados brasileiros, o Centro de Articulação de Populações Marginalizadas (CEAP), o Centro de Referência Negro-Mestiça (CERNE), o Instituto Palmares de Direitos Humanos (IPDH), e a publicação *Jornal da Maioria Falante*. Estes são meios para a participação dos negros nas lutas pela criação da democracia e da justiça social no Brasil.

Vários projetos políticos podem ser identificados na ascensão dos movimentos negros que acompanhou a abertura. O "entrismo" (o esforço de grupos marginalizados para atuar nas correntes políticas majoritárias), as posições socialistas e as correntes "nacionalistas" estão em clara evidência.²⁶ Fortes dissensos e debates caracterizaram o desenvolvimento do MNU. Por exemplo, setores majoritários da organização rejeitam o projeto "Quilombismo" de Abdias do Nascimento (Abdias do Nascimento, 1985); ou seja, seu esforço para desenvolver uma ideologia "afrocêntrica" para o movimento negro (Gonzalez, 1985, 130). Têm havido também grandes debates sobre o papel do feminismo no movimento e sobre as relações entre raça, sexo e classe em geral.

Além das correntes "nacionalistas" como a do Quilombismo, "entristas" do movimento, orientados tanto às correntes majoritárias quanto às esquerdistas, têm enfatizado a necessidade de maior participação negra organizada nos sindicatos e

partidos políticos. O próprio Nascimento tem militado no PDT e teve uma gestão de deputado federal pelo Rio de Janeiro, embora não conseguisse a reeleição. Muitos negros radicais entraram no PT, onde formaram uma Comissão de Negros, que atua tanto em nível nacional como regional. Um dos poucos líderes negros nacionais, Benedita Souza da Silva, é deputada federal pelo PT.²⁷ Há negros também no PMDB, PSDB e até nos partidos políticos da direita, como o PDS. Muitos negros, no entanto, mesmo aqueles mais engajados no "entrismo", continuam a criticar os partidos políticos os sindicatos e outras organizações populares, por sua insuficiente preocupação com a igualdade racial.

Em acréscimo, existe uma tendência pronunciada, notória na política brasileira, de cooptar as atividades do movimento. Os grupos "entristas" são especialmente vulneráveis a isso. Várias entidades governamentais estabeleceram mecanismos de ligação com a comunidade negra, seja mecanismos efetivos ou meramente simbólicos.²⁸ Em nível nacional há agora uma Assessoria para Assuntos Afro-Brasileiros no Ministério da Cultura. Vários governos estaduais, em especial os de São Paulo e Rio de Janeiro, também estabeleceram agências de promoção de eventos culturais e de investigação das denúncias de discriminação.

A POLITIZAÇÃO DA IDENTIDADE RACIAL

Hoje debate-se no Brasil como nunca, acerca do significado da raça e as complexidades da identidade racial. Basta recordar as mobilizações contra o centenário para verificar a evolução desse debate. Para compreender isto é útil contrastar expressões de identidade negra articuladas no auge da ditadura militar, com aquelas presentes no clima atual de expressão relativamente livre. O surgimento do *Black Soul* nos anos 1960 é usado aqui como exemplo do primeiro período, e o desenvolvimento dos "afoxés" nos anos 1980 como ilustração do segundo. Ainda que seja possível citar muitos exemplos de discurso público sobre o tema da identidade negra, estes dois não são escolhidos arbitrariamente, pois são as manifestações mais importantes da política cultural negra em suas épocas respectivas.²⁹

Durante os períodos mais repressivos do governo militar, quando era impossível a mobilização política declarada contra o racismo, os movimentos culturais sustentaram a consciência negra e desafiaram os estereótipos raciais, utilizando a "política da identidade". Provavelmente a mais eficaz (ou controvertida) destas correntes foi *Black Soul*, que floresceu ao fim dos anos 1960, inspirando-se no ascenso tanto cultural como político dos negros dos Estados Unidos (Rodrigues da Silva, 1980). *Black Soul* era uma corrente orientada por jovens; tinha apelo principalmente nas cidades (em especial no Rio de Janeiro). Seria provavelmente um exagero considerá-lo um movimento com ressonância política.

No entanto, na medida em que identificou os interesses dos negros brasileiros com os interesses dos negros em outros lugares, focalizando os temas da identidade

racial, *Black Soul* atraiu considerável atenção dos militares e demais guardiões oficiais da ideologia racial brasileira. Por exemplo, sua óbvia inspiração nos desenvolvimentos culturais dos Estados Unidos (onde o movimento negro entrava em sua fase nacionalista militante) ocasionou uma inquietação considerável. O movimento foi denunciado como "antibrasileiro", implicitamente antinacionalista. Nos termos da teoria da formação racial, esta reação pode ser interpretada como um conflito acerca do significado da raça, desencadeado pelo fenômeno *Black Soul*. O fato de que seus aspectos bastante superficiais (como penteado afro, vestuário e música de origem africana) se tornassem alvo de perseguição oficial indica que, ao menos na visão dos opositores, *Black Soul* representava um desafio ao isolamento dos afro-brasileiros frente ao ascenso internacional da identidade negra. Por enfatizar os negros enquanto tais, esta corrente ecoava os esforços esporádicos das gerações prévias, para enfatizar e debater a natureza da raça no Brasil. Por isto *Black Soul* suscitou as mesmas rupturas que a Frente Negra Brasileira tinha produzido algumas décadas antes, e que o Movimento Negro Unificado retomou nos anos 1980. Assim, contribuiu ao debate sobre a natureza da identidade negra no Brasil, num momento (meados dos anos 1960 e início dos 1970) de repressão crescente. Foi um momento de transição, uma ponte entre a mobilização negra limitada mas importante, que se fazia nos anos anteriores à ditadura (penso em organizações como o Comitê Democrático Afro-Brasileiro e o Congresso Brasileiro do Negro) e as atividades do MNU nos anos 1970.

Mais recentemente, a identidade negra tem sido salientada pelo trabalho dos grupos conhecidos como afoxés. São grupos de raízes religiosas, que se nutrem das tradições afro-brasileiras do candomblé, do idioma nagô falado pelos escravos de origem yoruba, vindos da África ocidental. Originalmente os afoxés atuaram principalmente no carnaval, buscando conscientemente acentuar e focalizar a consciência negra, servindo-se do poderoso (e freqüentemente subversivo) marco discursivo oferecido por este festival popular anual. Os afoxés foram proibidos por lei, em grande parte por sua ênfase subversiva, sendo legalizados apenas com o impacto da abertura ao final dos anos 1970.

No Nordeste, e especialmente na Bahia, "capital negra" do Brasil, os afoxés não são apenas salientes no carnaval, mas servem também como organizações políticas, desempenhando tarefas de conscientização (conscientização racial), organizando grupos de favelados e moradores, etc. Salvador é também o cenário de origem do grupo Olodum, que iniciou como afoxé, mas tornou-se uma influência nacionalista importante por meio dos seus discos musicais. A música do Olodum é consciente e complexamente afro-centrada, recolhendo a tradição dos afoxés, e focalizando os afro-brasileiros na sua história, seus vínculos com a África e sua identidade racial coletiva.

Não apenas em seus versos, mas também em sua incorporação de formas musicais como o *reggae*, Olodum apresenta um conceito de identidade racial que desafia radicalmente o conceito tradicional de raça no país. Sua referência deliberada à diáspora africana rejeita explicitamente a ideologia oficial brasileira sobre a raça, em todas as suas formas, do "luso-tropicalismo" de Gilberto Freyre à

"democracia racial". Atuando através da música popular, Olodum busca reinterpretar a questão racial, valorizando a identidade negra sob formas que se dirigem a milhões de brasileiros. Certamente, esta rearticulação da identidade possui seus precedentes. Por exemplo, tem muita semelhança com a mensagem de Abdias do Nascimento; e seu tratamento de Zumbi, o herói da resistência negra à escravidão, faz eco a muitos outros esforços de mobilização e análise. Mas, o que distingue o projeto de Olodum daqueles de muitos outros militantes afro-brasileiros presentes e passados, é seu apelo imenso às massas negras do país. Por ser um grupo de música popular, de fato *a orquestra negra do Brasil*, Olodum tornou-se uma espécie de afoxê de âmbito nacional.³⁰

CONCLUSÃO: REPENSAR A RAÇA NO BRASIL

O tema da raça está fazendo sua entrada, tardia mas inexorável, no cenário político brasileiro. Porque hoje já existe — finalmente, e com todas suas limitações — democracia política no Brasil, há também o ascenso do conflito racial aberto. Este conflito aborda dois temas principais: o primeiro é a desigualdade racial, a mobilidade e redistribuição no que se refere às raças, e a ação política fundada na questão racial. O segundo tema refere-se ao sentido de raça — a natureza da identidade racial, a lógica das categorias raciais, a centralidade das correntes africanas na cultura e na história brasileira, e os vínculos entre os negros do Brasil e os da diáspora africana.

Certamente, nenhum destes temas é absolutamente novo, e como poderia ser? Nem se pensa sugerir aqui que uma transformação radical da dinâmica racial brasileira está em jogo. Há muitas razões para pensar que um processo bem mais gradualista está em curso, ao contrário do que ocorreu em outras partes do continente, nos Estados Unidos ou no Caribe. Muitos fatores da história brasileira poderão conduzir a uma politização mais gradual do tema racial, em contraste com os Estados Unidos. No Brasil não houve um conflito apocalíptico nacional, ao fim da escravidão, tal como a guerra civil americana; houve também muito menos coerção estatal na segregação racial, de modo que a raça é inerentemente menos politizada que em outras partes do mundo. Por outro lado, há muito menos instituições negras independentes e estabelecidas, tais como empresas de comunicação ou universidades. O fato de que o Brasil sofre uma falta de tradições democráticas viáveis, capazes de extensão gradual a grupos previamente excluídos, é também muito relevante. A lista poderia ser ampliada, e por certo a comparação já foi feita muito mais sistematicamente em outros trabalhos. Simplesmente ofereço aqui estes elementos para sugerir que não se deve esperar um ascenso racial explosivo no Brasil.

Ainda assim, embora os padrões raciais e o racismo tradicional não tenham sido superados, é evidente uma mudança qualitativa na dinâmica sócio-política da raça no Brasil. Os muitos exemplos citados neste ensaio demonstram, a nosso ver, que esta mudança está em curso: os protestos contra o centenário; a proliferação das

organizações negras; as tentativas das instituições estabelecidas — partidos políticos, agências estatais, sindicatos, etc. — de referir-se a temas raciais; e o surgimento no cenário cultural nacional de esforços de conscientização negra.

Se tais mudanças estão em curso em nível sócio-político, devem ser acompanhadas por mudanças no equipamento teórico e analítico com que interpretamos a raça no Brasil. Do mesmo modo como não podemos mais aceitar o racismo biológico pré-moderno do século XIX, ou o panorama idílico, de harmonias raciais-tropicais, imaginado por Gilberto Freyre nos anos 1930, tampouco podemos concordar ainda com o reducionismo de classe dos estudos da Unesco dos anos 1950 e 1960, apesar de todos os seus méritos. A dinâmica racial brasileira não pode ser interpretada como reflexo de uma economia subdesenvolvida que busca (ou perdeu) a oportunidade de atingir um *status* plenamente capitalista. Nenhuma transição "de raça a classe", ainda que complexa, parece estar em curso.

Tampouco podemos aceitar o argumento da "escola estruturalista", de que a política racial está, essencialmente, em permanente marginalização. Embora não haja dúvida de que a difusão e rejeição do conflito racial tem operado tão eficazmente no Brasil como no resto do mundo, a abertura e suas conseqüências proporcionaram ampla evidência da proliferação e aprofundamento do conflito e da consciência racial. O argumento de que a administração eficaz do conflito racial pela elite poderia perpetuar-se, foi refutado pelos eventos da própria abertura, que foi um esquema de administração pela elite de sofisticação sem precedentes, mas que mesmo assim resultou no ascenso da oposição racial que testemunhamos desde fins dos anos 1970.

Repensar a raça no Brasil, portanto, significa pensar sobre a *formação racial*, sobre um processo de instituições sociais em permanente contestação e identidades em permanente conflito. A teoria da formação racial nos ensina que no Brasil não se tem identificado nem ao menos a plena gama da dinâmica sócio-política e cultural de significado racial mais saliente. Linguagem, geografia, ciência, vestuário, agricultura, moda, alimentação, educação, esportes, mídia, literatura, medicina, religião, artes marciais... Todos estes tópicos contêm uma riqueza de dimensões até hoje não identificada, mesmo aqueles que têm atraído pesquisas importantes. Podemos sequer imaginar que Bastide, autor estimado que foi, esgotou o campo de estudos da religião afro-brasileira? Ou que o excelente dicionário em inglês (Stephens, 1989) sobre o português afro-brasileiro conseguiu acabar a investigação etimológica e sócio-lingüística? A pesquisa acadêmica é orientada pela atuação popular, as demandas culturais e a mobilização política. Se a democracia chegar verdadeiramente a implementar-se, as dimensões raciais das muitas esferas da vida brasileira serão interrogadas e examinadas por aqueles que devem vivê-las. Isto está no coração do processo de formação racial.

NOTAS

- 1 - Ver por exemplo Pierson, 1967; Tannenbaum, 1947; Freyre, 1959. Por limitação de espaço este trabalho focaliza os temas contemporâneos da raça. Não se considera as origens ou a história da dinâmica ou das idéias raciais no Brasil. Boas fontes sobre esses temas são: Skidmore, 1974; Viotti da Costa: 1977, 1982, 1985, especialmente 234-246.
- 2 - Thales de Azevedo, Roger Bastide, Florestan Fernandes, Marvin Harris e Charles Wagley, entre outros, estiveram associados ao projeto da Unesco. Wagley (org., 1967), apresenta uma coletânea útil dos trabalhos da fase rural da pesquisa. Os trabalhos de Bastide e Fernandes são o produto principal de sua fase urbana. Seria impossível superestimar a importância destes estudos, tanto para a ciência social brasileira como para a própria dinâmica racial.
- 3 - Azevedo apresenta o processo de transição como uma mudança de grupos de *status* e prestígio identificados racialmente, para outros, identificados como classes sociais. Anteriormente, os brancos eram identificados como o *status* superior, e os negros como o grupo inferior. A raça servia como indicador de *status*, mas a categoria mais profunda, mais “objetiva”, da classe é um assunto da economia, e não de cor ou prestígio. Assim, a raça torna-se menos importante na medida em que a formação de classes avança:

Dessa estrutura em duas camadas começam a emergir as classes sociais, identificáveis do ponto de vista econômico pelas diferenças de propriedade, pelos níveis de renda, pelos padrões de consumo, pelos níveis de instrução e pelas regras de etiqueta, e ainda por uma incipiente consciência de si mesmas. O esquema de classes ajusta-se em parte ao de grupos de prestígio e se organiza ainda muito em função da anterior. Os seus três estamentos são a classe alta ou elite, a classe média e uma classe baixa ou os pobres. (Azevedo, 1966, 34. Grifos no original.)

Esta perspectiva combina assim o reducionismo de classe (o que importa em última análise no que refere à raça é como enquadra as pessoas no sistema econômico), com um otimismo implícito acerca de sua superação por meio de um sistema de classes emergente.

- 4 - Estes argumentos levaram Eugene Genovese a defender o confessadamente conservador Gilberto Freyre (bem como Frank Tannenbaum e outros) do ataque “materialista” assumido e radical de Harris. Genovese (corretamente, pensamos) percebeu que Freyre defendia uma visão muito mais complexa e “totalizante” que Harris, acerca do significado da raça no Brasil. (Genovese, 1971, 41-43).

- 5 - Retornarei a este ponto adiante, ao discutir a teoria da formação racial.
- 6 - Ver Celia Marinho de Azevedo, 1987; Skidmore, 1974, para exemplos desta linguagem e análises sobre o seu significado.
- 7 - Assim, o empobrecido Nordeste — *locus* tradicional de pobreza e subdesenvolvimento brasileiros, e foco dos estudos de Harris e Azevedo — é também desproporcionalmente negro; enquanto o Sudeste urbanizado e industrializado é desproporcionalmente branco.
- 8 - A “Campanha do Censo 90” foi lançada em julho desse ano por uma ampla coalizão de organizações afro-brasileiras de variadas tendências políticas e culturais. Seu lema era “não deixe sua cor passar em branco: responda com bom senso”.
- 9 - Mesmo o trabalho de Harris, de pesquisa dirigida bem especificamente ao problema de categorização racial, foi vulnerável a esta crítica, pelo menos em parte, uma vez que também conclui que a categorização brasileira é muito vaga, quando comparada com os Estados Unidos.
- 10 - Esta tendência não se limita ao Brasil ou aos Estados Unidos; é global, e só recentemente foi trazida à investigação atenta. O reconhecimento de que o significado da raça é um problema político significativo supõe uma perspectiva da *formação racial* (ver adiante).
- 11 - Minha crítica a Fernandes utiliza a apresentada por Hasenbalg, centrada no tratamento de Fernandes sobre a dinâmica racial como remanescente da escravidão, de uma época pré-moderna e pré-industrial. (Hasenbalg, 1979, 72-76).
- 12 - Esta análise tem forte paralelo com a visão de Pierre van den Berghe sobre o Brasil. Esse autor argumenta que, no período inicial pós-abolição, a dinâmica racial era “paternalista”, mas posteriormente (com o desenvolvimento capitalista) tornou-se “competitiva”. Em outras palavras, teria havido uma mudança, de um padrão não-antagônico de desigualdade racial, a outro mais conflitivo (van den Berghe, 1967).
- 13 - Isto está próximo do argumento de Fernandes, embora sua compreensão do racismo, como “sobrevivência” antagônica ao pleno desenvolvimento capitalista, limite sua apreciação de tal ponto. (Ver Fernandes, 1969).
- 14 - Esta reversibilidade do argumento estruturalista sugere um certo funcionalismo residual. Certamente, uma certa medida de reducionismo de classe sobrevive na perspectiva estruturalista. No estudo de Hasenbalg o momento funcionalista

REPENSAR A RAÇA NO BRASIL

pode ser atribuído ao recurso a Poulantzas. Adotando a abordagem deste último à formação de classes, Hasenbalg escreve:

Portanto, as minorias raciais não estão fora da estrutura de classes das sociedades multirraciais em que as relações de produção capitalista — ou quaisquer outras relações de produção no caso — são dominantes. Outrossim, o racismo, como construção ideológica incorporada em e realizada através de um conjunto de práticas materiais de discriminação racial, é o determinante primário da posição dos não-brancos nas relações de produção e distribuição. (Hasenbalg, 1979, 114).

Note-se quão pouca autonomia é atribuída aqui à dinâmica racial. Uma série de requisitos funcionais para a reprodução da estrutura de classes capitalistas estabelece o padrão da formação racial. A qualificação “ou outras relações de produção” é irrelevante, porque em tais outros modos de produção (escravista, feudal?) se presume que as minorias raciais serão igualmente subordinadas às estruturas de classes a que se atribui prioridade lógica, bem como precedência histórica, sobre a dinâmica racial. Ver também uma versão mais recente da posição de Hasenbalg (1986, 27-30).

- 15 - Aqui só é possível fazer uma breve enunciação do marco teórico da formação racial. Para uma discussão mais extensa, ver de Omi e Winant, *Racial formation in the United States*. Sobre o tema dos projetos raciais, ver de Howard Winant, “Postmodern racial politics: difference and inequality, in *Socialist Review*, 90/2 (Janeiro-Março, 1990).
- 16 - É esta relativa ausência de contestação, certamente, que contribui à “serena manutenção”, como na perspectiva de autores como Hasenbalg. No entanto, tal posição não deveria ser excessivamente generalizada.
- 17 - A Frente foi a mais significativa organização afro-brasileira dos anos 1920 e 1930. Foi reprimida por Getúlio Vargas em 1937, depois que se transformou num partido político. (Ver Fernandes, 1978, II, 10-87, 17).
- 18 - Ver Stepan, 1988, para uma narrativa detalhada sobre a sofisticação dos militares no controle do ritmo da abertura.
- 19 - Ver Skidmore, 1985.
- 20 - O Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (depois apenas Movimento Negro Unificado) foi o movimento mais importante dos anos 1970. (Ver Gonzales, 1985; Maria Ercilia do Nascimento, 1989).

- 21 - Em parte devido a idéias popularizadas pelo educador e ativista Paulo Freire, estas experiências políticas primordiais foram em si mesmas atos de reinterpretação e rearticulação.
- 22 - A discussão que segue foi muito influenciada por Joel Rufino dos Santos, 1985; Mitchell, 1985; Moura, 1983; Sodré, 1983; e Gonzalez, 1983.
- 23 - Tal como o grupo Palmares, os terreiros de candomblé, os afoxés e blocos africanos, etc. Grupos religiosos e culturais são completamente centrais nos esforços organizativos dos negros brasileiros, e em anos recentes vincularam mais freqüentemente suas vocações tradicionais com temas políticos. Por exemplo, os afoxés são grupos com orientação religiosa baseada no candomblé. Eles dançam e cantam em língua africana e participam no carnaval. Anteriormente proibidos por lei, foram legalizados ao final dos anos 1970. Em Salvador os afoxés formaram blocos que não são atuantes apenas no carnaval mas servem também como organizações “nacionalistas”, desempenhando tarefas educativas (conscientização racial), organização de favelados e grupos de moradores, etc.
- 24 - Tanto quanto nos Estados Unidos e muitos outros países, as mulheres negras desempenham papel central em muitos movimentos sociais brasileiros (Carneiro e Santos, 1985). Elas desafiam tanto o sexismo nos movimentos negros como o racismo nos movimentos feministas. O tema da mulher afro-brasileira e do feminismo tem gerado muito debate interno nos movimentos, e estudos significativos. O MNU inclui pontos antimachistas na sua declaração de princípios, por exemplo. (Gonzales, 1985). Sobre outros aspectos destes temas ver Oliveira, Porcaro e Araujo, 1987; ver também Barroso, 1982; Oliveira, Porcaro e Araujo Costa, 1989.
- 25 - O MNU foi, entretanto, cindido por divisões regionais e ideológicas, e foi incapaz de manter sua coesão em nível nacional. (Maria Ercília do Nascimento, 1989).
- 26 - Para comparação com os Estados Unidos, ver Omi e Winant, II, 1983, 38-40.
- 27 - Benedita freqüentemente combina sua polêmica anti-racista com uma defesa dos direitos das mulheres. Ver em Dilva, 1986, uma declaração especialmente marcante.
- 28 - Nos Estados Unidos, os êxitos do movimento negro foram enfrentados por estratégias governamentais sofisticadas, que analisamos em outro lugar em termos de “absorção” e “isolamento” (Omi e Winant, 1986, 81). Compreensivelmente, no Brasil há um grande debate contrapondo a extensão dos serviços ao índice de cooptação, proporcionados por tais organizações

REPENSAR A RAÇA NO BRASIL

estatais. A tendência estatal de estabelecer uma burocracia, quando defrontada pela oposição, é muito forte.

- 29 - Ver Skidmore, (in Fontaine, org., 1985) e Mitchell, 1985, para uma revisão dos debates sobre identidade racial nos anos 1960 e 1970.
- 30 - No entanto, a intervenção de Olodum não está livre das limitações que afligem tradicionalmente as entidades afro-brasileiras. O aparecimento do grupo em 1990 em vídeos feitos por Paul Simon para seu disco *The obvious child*, provocou denúncias de "traição", etc.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZEVEDO, Celia Marinho de. *Onda negra, medo branco: O negro no imaginário das elites — Século XIX*. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1987.
- AZEVEDO, Thales de. *Cultura e situação racial no Brasil*. Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1966.
- BARROSO, Carmem. org., *Mulher, sociedade, e estado no Brasil*. Brasiliense, São Paulo, 1982.
- BASTIDE, Roger. "A imprensa negra do estado de São Paulo," in idem, *Estudos Afro-Brasileiros*. Editora Perspectiva, São Paulo, 1973.
- BASTIDE, Roger. *He development of race relations in Brazil*, in Guy Hunter, ed., *Industrialization and race relations: A symposium*. University Press, New York, Oxford, 1965.
- BASTIDE, Roger. *The african religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1978.
- BASTIDE, Roger, e Florestan Fernandes. *Branços e Negros em São Paulo*. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1959.
- BOSCHI, Renato R. "Social movements and the new political order in Brazil," in John Wirth et al., orgs, *State and stability in Brazil: continuity and change*. CO: Westview, Boulder, 1987.
- CARDOSO, Ruth C. L. "Movimentos sociais urbanos: balanço crítico," in Sebastião Velasco e Cruz et al., *Sociedade e política no Brasil pós-64*. Brasiliense, São Paulo, 1983.
- CARNEIRO, Sueli and Thereza Santos. *Mulher negra*. Nobel/Conselho Estadual da Condição Feminina, São Paulo, 1983.
- COSTA, Manoel Augusto, org. *O segundo Brasil: perspectivas sócio-demográficas*. Ébano, Rio de Janeiro, 1983.
- DA SILVA, Benedita Souza. "A identidade da mulher negra — a identidade da mulher índia," apresentado à Conferência Nacional Saúde e Direitos da Mulher, 1986.

- DEGLER, Carl N. *Neither black nor white: slavery and race relations in Brazil and the United States*. MacMillan, New York, 1971.
- DOS SANTOS, Joel Rufino. *O movimento negro e a crise brasileira*. Mimco, FESP, São Paulo, 1985.
- DOS SANTOS, Theotonio. "Crisis y movimientos sociales en Brasil," in Fernando Calderon Gutierrez, org., *Los movimientos sociales ante la crisis*. CLACSO/United Nations University, Buenos Aires, 1985.
- DZIDZIENYO, Anani. *The position of blacks in Brazilian society*. Minority Rights Group, London, 1971.
- FERNANDES, Florestan. "The weight of the past," in J. H. Franklin, org., *Color and race*. Beacon, Boston, 1969.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*, 2 vols, Ática, 3ª ed, São Paulo, 1978.
- FREYRE, Gilberto. *New world in the tropics: the culture of modern Brazil*. Knopf, New York, 1959.
- FREYRE, Gilberto. *O mundo que o português criou*. José Olympio, Rio de Janeiro, 1949.
- GENOVESE, Eugene D. *In red and black: marxian explorations in southern and afro-american history*. Pantheon, New York, 1971.
- GONZALEZ, Leila. "The unified black movement: a new stage in black political mobilization," in Pierre-Michel Fontaine, org., *Race and class, and power in Brazil*. Afro-American Studies Center, UCLA, Los Angeles, 1985.
- HARRIS, Marvin. *Patterns of race in the Americas*. Walker, New York, 1964.
- HASENBALG, Carlos A. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Graal, Rio de Janeiro, 1979.
- HASENBALG, Carlos A. *Raça e desigualdades socioeconômicas no Brasil*. IUPERJ, Rio de Janeiro, 1983.
- HASENBALG, Carlos A. Apresentação sem título, *Estudos afro-asiáticos* 12. Conjunto Universitário Candido Mendes, Rio de Janeiro, Agosto, 1986.
- MAGGIE, Yvonne. org., *Catálogo: Centenário da Abolição*. CIEC/UFRJ, Rio de Janeiro, 1989.
- MAINWARING, Scott. "Urban popular movements, identity, and democratization in Brazil," manuscrito, s/d.
- MITCHELL, Michael. "Blacks and the Abertura Democrática," in Pierre-Michel Fontaine, *Race, Class, and Power in Brazil*. UCLA Center of Afro-American Studies, Los Angeles, 1985.
- MOURA, Clovis. *Brasil: As Raízes do Protesto Negro*. Global Editora, São Paulo, 1983.
- NASCIMENTO, Abdias do. "Quilombismo: The African-Brazilian Road to Socialism," in Molefi Kete Asante and Kariamu Welsh Asante, eds., *African Culture: The Rhythms of Unity*. CT: Greenwood, Westport, 1985.
- NASCIMENTO, Maria Ercília do. *A Estratégia da Desigualdade: O Movimento Negro dos Anos 70*. Dissertação de Mestrado: PUC-São Paulo, 1989.

- OLIVEIRA, Lucia Elena Garcia, Rosa Maria Porcaro, e Tereza Cristina Nascimento Araujo. "Repensando o Lugar da Mulher Negra," *Estudos afro-asiáticos* 13, Conjunto Universitário Candido Mendes, Rio de Janeiro, março 1987.
- OMI, Michael, and Howard Winant. "By the Rivers of Babylon: Race in the United States," Part II, *Socialist Review* 72, Nov.-Dez., 1983.
- OMI, Michael, e Howard Winant. *Racial formation in the United States: from the 1960s to the 1980s*. Routledge and Kegan Paul, New York, 1986.
- PIERSON, Donald. *Negroes in Brazil: a study of race contact in Bahia*. IL: Southern Illinois University Press, Carbondale, 1967 [1942].
- RODRIGUES DA SILVA, Carlos Benedito. "Black Soul: aglutinação espontânea ou identidade étnica: uma contribuição ao estudo das manifestações culturais no meio negro". Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), 1980.
- SCHIERER-WARREN, Ilse, e Paulo J. Krischke, orgs. *Uma revolução no cotidiano? Os movimentos sociais na América do Sul*. Brasiliense, São Paulo, 1987.
- SCHMINK, Marianne. "Women in Brazilian Abertura politics," in *Signs* 7. 1981.
- SILVA, Nelson do Valle. "Cor e processo de realização socioeconômica, *Dados*, Vol. 24, nº3. 1980.
- SILVA, Nelson do Valle. "Updating the cost of not being white in Brazil", in Pierre-Michel Fontaine, org., *Race, class, and power in Brazil*. Afro-American Studies Center, UCLA, Los Angeles, 1985.
- SKIDMORE, Thomas E. *Black into white: race and nationality in brazilian thought*. Oxford, New York, 1974.
- SKIDMORE, Thomas E. "Race and class in Brazil: historical perspectives," in Pierre-Michel Fontaine, *Race, class, and power in Brazil*. UCLA, Center of Afro-American Studies, Los Angeles 1985.
- SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida*, Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1983.
- SOUZA, Amaury de. "Raça e política no Brasil urbano," in *Revista Administração de Empresas*, Vol. II, nº4.
- STEPAN, Alfred. *Rethinking military politics: Brazil and the southern cone*. Princeton University Press, Princeton, 1988.
- STEPHENS, Thomas M. *Dictionary of Latin American racial and ethnic terminology*. University of Florida Press, Gainesville, 1979.
- TANNENBAUM, Frank. *Slave and citizen: the negro in the Americas*. Vintage, New York, 1974.
- TURNER, J. Michael. "Brown into black: changing racial attitudes of afro-brazilian university students," in Pierre-Michel Fontaine, ed., *Race, class, and power in Brazil*. Afro-American Studies Center, UCLA, Los Angeles, 1985.
- VAN DEN BERGHE, Pierre. *Race and racism: a comparative perspective*. Wiley, New York, 1967.
- VIOTTI DA COSTA, Emilia. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. Grijalbo, São Paulo, 1977.
- VIOTTI DA COSTA, Emilia. *Da senzala à colônia*. Difusão Européia, 2ª Ed., São Paulo, 1982.

Howard Winant

VIOTTI DA COSTA, Emilia. *The brazilian empire: myths and histories*. University of Chicago Press, Chicago, 1985.

WAGLEY, Charles. *Race and class in rural Brazil*. Columbia University Press, New York, 1972.

WINANT, Howard. "Postmodern racial politics: difference and inequality," *Socialist review* 90/1. Jan.-March, 1990.

RÉSUMÉ

Cet essai présente une vision critique des théories les plus importantes sur la race, développées à partir des années 1960, au Brésil. On accepte de nombreuses perceptions, et on rejette ses aspects considérés dépassés. L'argument principal est qu'une telle interprétation rend possible une nouvelle vue sur la théorie de la formation raciale. Dans la conclusion, on suggère qu'une vision plus fine des transformations de l'ordre racial au Brésil contemporain est nécessaire. La théorie de la formation raciale peut bien contribuer à interpréter le maintien des inégalités raciales aussi bien que les possibilités ouvertes par la transition vers la démocratie.

ABSTRACT

This essay is a critical view of the main racial theories that have been developed, in Brazil, since the sixties. While accepting many aspects, it rejects those considered as inadequate. It is argued that such an interpretation opens the path to a new approach, based on the theory of racial formation. In the conclusion, this perspective is presented and it is suggested that it is necessary to develop a more refined account of the changes of racial order in contemporary Brazil. Moreover, the theory of racial formation is able to contribute both to the interpretation of the persistence of racial inequalities as well as the possibilities opened by democratic transition.

(Recebido para publicação em agosto de 1991)

O PAPEL DA IDEOLOGIA DO INTERESSE GERAL NA CONSTRUÇÃO SOCIAL DAS DIFERENÇAS

Bérangère Marques-Pereira*

RESUMO. O texto discute os aspectos teóricos do debate europeu contemporâneo sobre a relação Sociedade e Estado. Decodifica a assim chamada "ideologia do interesse geral", divulgada entre os trabalhadores assalariados. O caso exemplar estudado é o da Suécia. O texto discute também a resistência crescente dos atores, principalmente das mulheres. Esta tendência é vista como uma capacidade de mudança e transgressão das normas e de práticas canônicas, em um momento de redefinições de regras entre Estado e atores sociais.

Fazer uma reflexão metodológica e sociológica sobre a abordagem do Estado a partir das relações sociais de sexo, constitui, hoje, o fundamento teórico colocado em estudos recentes sobre a relação das mulheres com o Estado (Del Ré, 1989).

Esta perspectiva produziu uma verdadeira ruptura epistemológica em relação aos numerosos estudos feministas, e principalmente aos estudos anglo-saxões de origem neomarxista (Burstyn, 1983; Eisenstein, 1978, 1981, 1983; McIntosh, 1979a, 1979b e 1984).

Estes eram, muitas vezes, em maior ou menor grau, impregnados de um funcionalismo que levava a uma hierarquização das relações sociais de classe e de sexo, quando de fato "uma relação social não pode ser mais viva do que outra" (Kergoat, 1984, 220); ou ainda a ignorar os aspectos contraditórios do Estado-providência do ponto de vista de suas relações.

Propondo as noções de "universo do discurso político" e de "paradigma societal hegemônico" para apreender o papel do Estado na construção social das diferenças, J. Jenson nos oferece um instrumento conceitual que permite tornar operacional a noção de relação social em geral, e de relação social de sexo, em particular (Jenson, 1986, 1987, 1988, 1989).

* Bérangère Marques-Pereira é professora da Universidade Livre de Bruxelas

O meu objetivo é de sublinhar que tal perspectiva renova a reflexão sobre a não-exterioridade do Estado em relação à sociedade civil.

Para isto, tentarei destacar o papel da ideologia do interesse geral na construção social das diferenças. No plano teórico, eu demonstrarei que a ideologia do interesse geral constitui uma trave central das práticas do poder e de legitimação que atravessam o universo do discurso político e a formação de um paradigma societal hegemônico, trave central que se refere a uma dialética da integração e da autonomia, do consenso e do conflito, do consenso e da repressão. Sublinhar os mecanismos desta dialética me levará a encarar os princípios na base da função de coesão social do Estado. Princípios que eu ilustrarei por meio de uma das formas práticas das relações entre o Estado e a sociedade civil: o Estado-providência. Eu mostrarei, a este respeito, que a ideologia do interesse geral constitui um princípio fundamental da legitimação do Estado-providência durante a época fordista e keynesiana. Eu citarei exemplos do modelo sueco, protótipo do Estado-providência.

No entanto, quero deixar claro que o objetivo desse enfoque mais concreto não é o de refazer o histórico das diversas formas adotadas pela dialética utilizada no universo do discurso político, nem da formação de um paradigma societal hegemônico no contexto sueco. O meu objetivo será destacar até que ponto o paradigma societal da hegemonia fordista e keynesiana constitui os interesses materiais e político-simbólicos dos trabalhadores assalariados, numa imagem do interesse geral. Tentarei mostrar que coloração este paradigma adquire no caso sueco. Além disso, o meu objetivo será evidenciar que este paradigma não se limita às únicas relações de classe, mas transforma também as relações sociais de sexo, especialmente a relação das mulheres com o “Estado-providência”.¹

A CONTRIBUIÇÃO DAS NOÇÕES DE UNIVERSO DO DISCURSO POLÍTICO E DE PARADIGMA SOCIETAL

O conceito de universo do discurso político, especificado pela noção de paradigma societal hegemônico, foram ambos propostos por J. Jenson como os instrumentos analíticos de situações históricas concretas.

O universo do discurso político é o terreno sobre o qual os atores lutam pela representação, e o espaço, dentro do qual aparece e se desenvolve a construção social das diferenças (Jenson, 1986, 25-26; 1989, 237-238).

O termo “representação” se refere aqui a dois aspectos independentes mas ligados pelo fato que cada um deles implica um poder de dar um significado às relações sociais. Trata-se, de um lado, da representação das identidades coletivas e, de outro, da representação dos interesses organizados. A representação dessas identidades supõe assim a capacidade do ator de se nomear e de se fazer reconhecer por outros atores, valendo-se de um processo de lutas que revela as relações sociais nas quais ele se inscreve, e assim provoca

uma série de estratégias com vistas a manter, adaptar ou transformar radicalmente essas relações.

Por outro lado, a representação dos interesses se forja também por intermédio de um processo de lutas para saber quais são os atores reconhecidos como protagonistas das reivindicações susceptíveis de desembocar em políticas alternativas ao *status quo*.

O conceito de universo político revela por conseguinte as práticas sociais de luta com o sistema de representação pelo qual um ator se torna uma força social e política autônoma, e se faz reconhecer como interlocutor por outros atores. Nesse sentido, o conceito possui um valor heurístico real: ele conduz a aprender o Estado, articulando uma história dos fatos (práticas de lutas) com uma história das representações (identidades coletivas e atores-interlocutores).

Deste ponto de vista não é mais possível apreender o Estado como bloco unido e coerente. Esta visão comporta um obstáculo metodológico muito importante: reproduz implicitamente a imagem que o Estado produz de si mesmo — uma instância que faria corpo com a nação, da qual garantiria a unidade, e que seria capaz de impor uma vontade coerente à sociedade que ela protegeria das divisões e cuja coesão asseguraria. A análise histórica concreta, que Jenson defende, incita, ao contrário, a postular a existência de ambigüidades na ação do Estado e não uma função de coesão social que estabeleceria *a priori* as normas da regulação dos conflitos e das contradições que ameaçam a ordem social. O conceito de universo do discurso político proíbe qualquer ação que suponha uma visão do Estado como uma força coerente e onisciente, capaz de uma vontade racional e antecipadora. Por outro lado, a ambição teórica deste conceito é de evidenciar as especificidades nacionais, construindo ao mesmo tempo uma inteligibilidade comparativa. De fato, este conceito quebra o esquema tradicional de percepção que atribui uma continuidade e uma homogeneidade ao fenômeno do Estado moderno e que impede de diferenciar a ação do Estado, no tempo e no espaço.

Esta perspectiva corresponde ao que P. Rosanvallon chama de imperativos de desglobalização e de hierarquização das maneiras de abordar o Estado. Estes são imperativos metodológicos para quem procura entender as formas práticas do Estado e de suas relações com sociedade civil (Rosanvallon, 1990, 11-13). Assim, não se trata mais de estabelecer, *a priori*, a natureza expressiva do Estado, já que só o exame histórico das formações sociais permite conhecer as características das relações de força entre os atores que exprimem diversos discursos políticos (classistas e não classistas) donde emerge a construção social das diferenças.

Com isto, a visão de J. Jenson escapa de um determinismo estrutural e se baseia, pelo contrário, sobre um raciocínio em termos de oportunidades estruturais que dá conta de uma lógica própria aos processos políticos.

Estes não tratam diretamente das contradições estruturais que atravessam as sociedades; eles só conhecem, geralmente, sujeitos que agem por meio de suas

práticas sociais e os sistemas de representação que lhes dão a possibilidade de estabilizar ou de transformar as relações sociais.

Para mim, um tal raciocínio pode tornar operante a noção de relação social. Segundo J. Jenson, uma relação social depende tanto das práticas quanto das representações. Isto é uma maneira não reificada de apreender as relações sociais, pois se baseia sobre uma concepção dialética do social: o social é observado do ponto de vista do movimento, ao mesmo tempo dinâmico, multiforme e instável. O social não é nunca tomado como um dado que *a priori* já existe, ou ao contrário, como uma coisa já terminada. Ele está sempre em fase de formação permanente. Uma tal postura implica considerar que é a diversidade das relações sociais (e não apenas as relações de produção) que leva à formação de uma sociedade por si mesma. Neste sentido, a história não é predeterminada: os processos políticos podem contribuir tanto para a regulação das relações sociais como para suas crises. Essas relações se reproduzem ou se deterioram servindo-se de práticas de lutas cujo objeto são os sistemas de representação. Nesta perspectiva, o poder dos atores depende de suas capacidades de produzir uma institucionalização destes sistemas.

Segundo J. Jenson, a institucionalização destes sistemas de representação se realiza por meio dos paradigmas sociais (Jenson, 1989, 239). J. Jenson define um paradigma societal como uma rede ramificada de normas, de regras e de leis que dão sentido às várias relações sociais, na medida em que este conjunto comporta uma série de premissas em relação a uma visão da natureza humana, das relações de igualdade e de hierarquia, das relações entre instituições e do papel de cada uma delas. Segundo J. Jenson, um paradigma societal torna-se hegemônico quando as premissas que ele comporta são largamente compartilhadas no seio de uma formação social e são o resultado de um compromisso social. A constituição de um paradigma societal hegemônico é, assim, o produto de uma política considerada no seu sentido mais largo: desde os partidos políticos, passando pelos movimentos sociais até os aparelhos tais como igrejas, escolas, etc. De um outro lado, um paradigma societal hegemônico se baseia sobre mecanismos de inclusão e de exclusão de certas identidades sociais em prejuízo de outras. Assim, um paradigma societal hegemônico oculta certas identidades coletivas e certas relações sociais.

A noção de paradigma societal hegemônico permite, a meu ver, determinar uma das dimensões da coesão social que é a integração.

Para mim, esta noção tem que ser entendida como a entendeu Habermas: o que é central na integração são as “interpretações que permitem aos membros de um sistema reconhecer-se como fazendo parte do mesmo grupo e afirmar sua identidade por meio desta identidade de grupo” (Habermas, 1978, 15). A integração exige então um trabalho de legitimação da ordem social pelo Estado, que visa a consolidar as práticas permitindo à ordem social de ser vivida como justa e equitativa. As políticas de legitimação se referem às práticas que fortificam os esquemas de representação que modelam os indivíduos como indivíduos “bem pensantes”, isto é, indivíduos que vivem como uma evidência

as suas condições de existência, que aceitam, como uma necessidade objetiva, ou como uma realidade inevitável, as hierarquias sociais de classe ou de sexo.

Quando um paradigma societal é hegemônico, as premissas que ele contém quanto aos esquemas de representação oferecem um caráter de normalidade que leva os indivíduos a identificar a segurança com a ordem.

Mas a uniformidade dos membros de uma sociedade não é suficiente para obter a coesão social. De fato, a singularidade e a diversidade dos componentes são também recursos para a construção social das diferenças. Longe de ser uma ameaça para a ordem social, a construção das diferenças constitui uma parte importante da integração. De fato, as diferenças de classe, de sexo e outras, são a manifestação de uma multiplicidade de relações sociais e esta multiplicidade pode ser um elemento de integração, desde que ela evite a polarização dos conflitos sobre uma das divisões da sociedade.

Quando um paradigma societal é hegemônico, as premissas fundamentais que ele contém devem levar à articulação dos elementos heterogêneos de uma sociedade.

Neste sentido, nós podemos afirmar que o conceito de paradigma societal torna mais precisa a noção de integração, porque coloca em evidência o fato que as políticas de legitimação oscilam entre estratégias de homogeneização e estratégias de diferenciação. As estratégias de homogeneização, fortificando os processos de identificação que permitem aos indivíduos reconhecer-se como parte de um grupo social e afirmar-se por meio de uma identidade coletiva; as estratégias de diferenciação, fortificando a construção social das diferenças por meio da heterogeneidade das relações hierárquicas de dominação, com tudo o que elas implicam para os atores de capacidade de resistência ativa ou passiva, a lógica da dominação nunca sendo absoluta.

Na seção seguinte, pretendo abordar novamente esta questão, quando mostrarei que a conceitualização de Jenson pode ser ligada ao papel da ideologia do interesse geral na construção social das diferenças.

O PAPEL DA IDEOLOGIA DO INTERESSE GERAL NA CONSTRUÇÃO SOCIAL DAS DIFERENÇAS

A referência ao interesse geral, no discurso político, é um objeto ao mesmo tempo de consenso e de conflito: objeto de consenso quanto à sua existência produtora de coesão social, objeto de conflito quanto a seu conteúdo necessariamente imanente às relações de força (Laville, 1980, 222). O recurso à noção de interesse geral constitui uma ideologia; ela age, por um lado, como uma prática de poder que, em vez de pressupor o consenso, o organiza por meio da institucionalização dos conflitos, e por outro lado, como prática de legitimação que desconhece ou reconhece ao mesmo tempo as divisões que atravessam a sociedade (Chevalier, 1978, 15; Rangeon, 1986, 9). Para definir o papel da ideologia do interesse geral na construção social das diferenças,

parece-me útil determinar primeiro a ambivalência de qualquer referência à imagem do interesse geral.

Invocar ou evocar a noção de interesse geral valoriza a unidade, os interesses coletivos de um grupo social, de uma classe, de uma instituição, neutraliza os valores e os comportamentos contrários que percorrem estas entidades, desvaloriza as divisões inerentes à lógica das relações de força. Os interesses particulares, na maioria das vezes conflituais, de vez em quando antagonistas, estão superados. Neste sentido, a referência ao interesse geral oculta as diferenças, não reconhece o real dividido e constitui um mecanismo essencial na estratégia de homogeneização que esconde as hierarquias e os conflitos.

Ao mesmo tempo, a referência à noção de interesse geral confirma e reconhece as diferenças sociais. Porque a imprecisão da noção obriga os atores dos processos políticos a dar a esta noção de interesse geral um conteúdo concreto, necessariamente imanente às relações de forças atuantes nas relações estratégicas de poder. Invocar ou evocar o interesse geral procede então de uma estratégia de diferenciação que reconhece as hierarquias e as desigualdades inerentes às ideologias e às divisões sociais.

J. L. Laville sintetiza esta ambivalência da noção do interesse geral nestes termos:

Nenhum ator evolui no jogo estratégico sem justificar a exatidão do conjunto social de valores, princípios e projetos que ele assume. O interesse geral é um discurso unânime na direção do qual todos os atores, todos os grupos convergem. Consenso sobre a existência de um interesse geral ideal, produtor de coesão social (...) o interesse geral se inscreve no centro da relação estratégica de poder (...) esta imagem é em si mesma um objeto de conflito. Desde que de fato todos os atores da decisão abrigam as suas intervenções sob esta vestimenta ideal, o interesse geral torna-se o centro de um conflito de apropriação (Laville, 1980, 22).

Neste sentido, a referência ao interesse geral é uma prática de poder que organiza o consenso valendo-se do reconhecimento do conflito.

É possível, agora, abordar o papel da ideologia do interesse geral nas práticas sociais de luta que têm por fundamento principal os sistemas de representação.

O problema examinado aqui é de definir o papel da ideologia do interesse geral em:

1º. Os processos de formação das identidades coletivas que permitem a um ator tornar-se uma força social e política autônoma.

2º. A representação dos interesses que leva um ator a se fazer reconhecer como interlocutor.

3º. O compromisso social que exprime e traduz a capacidade de institucionalizar o seu sistema de representação.

Tornar-se uma força social e política autônoma para um ator é construir-se historicamente por meio do estabelecimento e do desenvolvimento de organizações sociais, culturais e políticas independentes dos outros atores. Esta dinâmica se forja nas lutas que têm por objeto a representação, lutas que, quando desembocam sobre negociações e compromissos com os outros atores, os integram na vida econômica, social e política. Esta dialética da autonomia e da integração se baseia, como eu indicarei a seguir, sobre dois elementos fundamentais da dinâmica das relações de força entre atores: a representação e a representatividade dos atores e dos interesses.

De um lado, como poderia um ator ter peso numa relação de força, sem se apresentar como uma força social e política autônoma que se dirige ao grupo social que ele representa e que lhe fornece respostas coletivas a situações sociais, quase sempre heterogêneas? O recurso, implícito ou explícito, à noção do interesse geral, no universo do discurso político, permite ao ator defender a razão da suas ações e proposições, com o objetivo de obter o consenso o mais largo possível do grupo que ele representa. Isto significa que a heterogeneidade de situações vividas por um grupo social se inscreve numa estratégia de homogeneização, por meio do recurso a uma lógica dos interesses coletivos, invocando ou evocando o interesse geral do grupo. De outro lado, como poderia um ator ter peso numa relação de força, sem ser interlocutor autônomo do qual a sociedade reconhece a representatividade, representatividade que legitime o seu direito de emitir e levar a cabo reivindicações? A legitimidade democrática do ator o obriga a agir e a falar em nome do grupo social que ele representa. Ao mesmo tempo, o fato de ser reconhecido pela sociedade como interlocutor representativo lhe confere uma legitimidade institucional. Situado na confluência destes dois tipos de legitimidade, o ator tem que, simultaneamente assumir e amortecer a importância das reivindicações que o exprimem.

De fato, o ator defende as suas reivindicações, geralmente, apresentando-as como questões de interesse geral para o conjunto da sociedade, e não como questões de interesses particulares, próprias a grupos que disputam entre si a representatividade. O recurso, implícito ou explícito, ao interesse geral no universo do discurso político, permite ao ator tornar aceitáveis as suas reivindicações pelo jogo político institucional.

Mas, à medida em que se trata de dar um conteúdo concreto a este interesse geral necessariamente imanente às relações de força, esta imagem corre o risco de radicalizar mais do que neutralizar as reivindicações. A referência ao interesse geral se inscreve então numa estratégia de diferenciação que proclama a sua própria diferença social, com o fim de fazer reconhecer a sua própria identidade coletiva.

Enfim, como poderia um ator ter influência numa relação de força sem participar dos processos de institucionalização dos sistemas de representação, sem participar das estruturas de decisão que formalizam os paradigmas

sociais, e sem se integrar nos processos de consulta, de negociação e de concertação entre os atores e o Estado de onde resulta o compromisso social que torna hegemônico um paradigma societal?

Um paradigma societal constitui o substrato do consenso, na medida em que ele manifesta e traduz um compromisso social forjado a partir de lutas entre os atores para o reconhecimento de seus sistemas de representação. Esta dinâmica, como acabei de sublinhar, se efetua, na maioria das vezes como uma prática de poder e de legitimação evocando ou invocando diferentes concepções do interesse geral. Mobilizadas no curso dos processos políticos, estas figuras do interesse geral constituem uma trave central do universo do discurso político, pois são o emblema que simboliza a representação que os atores se fazem da sua identidade coletiva e de seus interesses, e permitem penetrar na esfera dos afrontamentos entre atores. As figuras do interesse geral, diversas e contraditórias, constituem também um elemento fundamental do compromisso social forjando um senso comum que tende a criar uma aprovação global de um conjunto de premissas a diversas práticas sociais aceitas como naturais, evidentes e normais. O senso comum é o resultado de uma dinâmica histórica pela qual certos sistemas de representação são reconhecidos em detrimento de outros. Este processo de inclusão e de exclusão remete, por conseguinte, ao fato de que só certas representações se tornam uma das figuras que a sociedade confere à noção de interesse geral.

Mais que um discurso, os significados atribuídos ao interesse geral são, antes de mais nada, práticas sociais que funcionam como um paradigma societal hegemônico, porque elas se fundam no conjunto de aparelhos que são os partidos políticos, os sindicatos, as igrejas, as escolas, a mídia, as famílias, etc. Em outros termos, é na medida em que um paradigma societal se inscreve em instituições que podem ser qualificadas, em termos gramscianos, de aparelhos de hegemonia, que ele tende a organizar e a entreter uma adesão global a um conjunto de práticas vividas como evidentes. O caráter de normalidade que possui este conjunto supõe um sistema ramificado de aparelhos de hegemonia - uma rede de instituições nas quais se constrói a produção da sociedade por si mesma: os atores produzem aí os seus meios de subsistência e a sua subjetividade social e individual.

É nestes aparelhos que acontece a inclusão de certos sistemas de representação. Neste sentido, os aparelhos de hegemonia são a expressão da legitimação-affirmação de uma ordem social hierárquica, de classe, de sexo, etc. Mas na medida em que as relações sociais estão em formação permanente, não se pode conceber os aparelhos de hegemonia como simples expressão da legitimação. Pois as relações sociais hierárquicas não se reproduzem sempre da mesma maneira pelo fato de serem também objeto de resistências, ativas ou passivas. Neste sentido, as margens de liberdade de que os atores se apossam no curso das lutas pela representação não estão nunca ausentes destes aparelhos. É certo que estas margens de liberdade devem ser postas em perspectiva com os sistemas de limitação e de obstáculo que dependem da divisão social do

trabalho que atribui aos atores seu lugar e sua posição. Mas se estes sistemas são condições de existência e de estabilização de certas representações, podem também tornar-se condições de possibilidade de emergência de uma nova praxis.

Assim, é preciso considerar que o caráter de normalidade que um paradigma societal hegemônico possui, supõe também, de maneira latente ou manifesta, uma coerção, uma repressão, até mesmo uma violência que permite excluir certos sistemas de representação e tornar invisíveis as relações sociais subjacentes.

Colocar em evidência o papel da ideologia do interesse geral na construção social das diferenças me permitiu assim tornar mais clara a dialética em jogo no universo do discurso político e a formação de um paradigma societal hegemônico: a dialética da integração e da autonomia, do consenso e do conflito, do consenso e da repressão.

Estas precisões revelam, como indicarei mais adiante, uma pista de pesquisa para conceber-se a função de coesão social do Estado a partir das múltiplas relações sociais, e não a partir das únicas relações de classe.

Quando o neomarxismo fala do Estado como organizador de compromisso entre classes (Miliband, 1969) ou como condensação das relações de força entre classes e frações de classe (Poulantzas, 1978), ele recusa fazer do Estado uma entidade separada da sociedade.

Quando os estudos feministas de origem neomarxista consideram o Estado como instância última das contradições entre o capitalismo e o patriarcado (Eisenstein, 1978), eles recusam-se a ver no Estado uma entidade isolada das relações sociais de sexo.

Quando estudos feministas revelam o caráter contraditório do Estado em relação a estas relações (Hermes, 1988; Siim, 1988) como seria ainda possível supor que o Estado é a instância última de regulação das contradições sociais?

A meu ver, são as conceitualizações de J. Jenson que incitam mais a renovar a reflexão sobre esta questão.

Porque não se pode conceber o Estado como uma entidade isolada das relações de sexo sem reativar o princípio da sua exterioridade em relação às forças sociais e políticas, é que a imbricação das relações de sexo e de classe é central. Tanto una como as outras são constitutivas do social, e, neste sentido penetram e se infiltram no Estado.

Se o Estado é assim atravessado por lutas, como supor que ele seja a instância mais adequada para representar a unidade de uma sociedade profundamente hierarquizada pelas diferenças sociais? Se o Estado é o lugar onde se articulam as lutas que visam à conservação, à modificação ou, ao contrário, à abolição das relações de dominação (Jenson, 1988) como lhe conferir uma função de coesão social?

As conceitualizações de J. Jenson permitem afirmar que esta função é devida à capacidade do Estado de ser o organizador de um compromisso de que resulta a formação de um paradigma societal hegemônico.

Por minha parte, considero que o Estado possui esta capacidade, na medida em que a sua função de coesão social reside no apelo a ideologia do interesse geral. Esta ideologia proclama, invoca ou evoca a independência, a neutralidade e a competência do Estado. Esta ideologia faz crer na existência de um Estado-arbítrio que definiria um interesse geral transcendente das relações sociais. Neste sentido, esta ideologia se revela eficaz: ela constitui um filtro para as lutas que penetram o Estado. Ao mesmo tempo, ela lhe permite tomar posição como organizador de compromisso entre atores. Desde então, o Estado fez figura de garantia de um interesse geral imanente às relações sociais. Este interesse geral se forja servindo-se da intervenção do Estado na institucionalização de certos sistemas de representação como paradigma societal hegemônico.

Considerar que o princípio da coesão social reside na noção de interesse geral remete à necessidade de pensar o universo do discurso político como “um processo de intermediação entre o Estado e a sociedade civil”. (Breton & Levasseur, 1990, 82)

Desde logo, é importante levar em consideração as configurações institucionais do universo do discurso político para explicitar em que medida elas fornecem as modalidades e as figuras que a noção de interesse geral pode revestir.

Uma das formas práticas que recobrem as relações entre o Estado e a sociedade civil reside na emergência e na consolidação do Estado-providência.² A configuração institucional que a ele está ligada remete ao princípio da solidariedade: este princípio está na base de uma extensão da democracia parlamentar baseada nos direitos políticos individuais, da democracia social baseada nos direitos sociais coletivos. Uma tal extensão significa evidentemente uma recomposição da imagem simbólica do Estado e, logo, da noção de interesse geral: ela implicou brechas e rupturas históricas importantes nos postulados liberais do individualismo e da não-intervenção do Estado.

O Estado não é mais o detentor de um interesse geral distante, inacessível, mítico. Ele não impõe mais a sua autoridade arbitrariamente. Mais próximo dos cidadãos, mais humano, ele se preocupa de maneira concreta com o bem-estar deles. Ele é encarregado de realizar o interesse geral na prática (...). Este interesse geral como figura humana é o resultado de um duplo processo dinâmico de publicização da esfera privada e de privatização da esfera pública. O Estado intervém para ajudar, apoiar, coordenar os interesses privados enfraquecidos. Ele introduz a lógica do interesse público no seio mesmo dos interesses privados. Inversamente, os interesses privados solicitam a ajuda do Estado, embora reivindicando a sua especificidade. O Estado, arbitrando estes interesses públicos e os interesses privados, se confunde. (Rangeon, 1986, 191)

Este processo de recomposição da representação do estado e do interesse geral se construiu por meio das dinâmicas de lutas pela ampliação da cidadania política, conjugada com justiça processual, uma cidadania social, correlata da justiça distributiva (Lamouneux, 1986).

Nas páginas seguintes sublinharei que a justiça distributiva, especificada pelos valores de igualdade, solidariedade, progresso social e paz social, constitui as figuras assumidas pelo interesse geral característico do Estado-providência. Mostrarei que estas figuras são o resultado da institucionalização do sistema de representação dos trabalhadores assalariados como paradigma societal hegemônico e que este é ao mesmo tempo complementar e contraditório com o sistema de representação das mulheres expresso pelo feminismo.

Esta é uma das pistas de pesquisa que, a meu ver, mereceria ser aprofundada no futuro, porque ela contribui para uma reflexão metodológica sobre a não-exterioridade do Estado em relação à sociedade civil.

No quadro deste artigo, eu me limitarei a ilustrar esta não-exterioridade no contexto do fordismo e do keynesianismo e à luz do caso sueco.

A IDEOLOGIA DO INTERESSE GERAL COMO PRINCÍPIO DE LEGITIMAÇÃO DO ESTADO-PROVIDÊNCIA

A noção de Estado-providência exprime em aparência uma idéia simples, mas ela toma sentidos diversos segundo os contextos geográficos e sócio-políticos. A polissemia desta noção dificulta as tentativas de definição. Assim, o termo Estado-providência faz referência à interpretação dos direitos naturais estabelecida pela Revolução de 1789: a secularização dos mecanismos de recursos e do Estado mesmo, até mesmo a passagem de uma sociedade contratual a uma sociedade de seguro (Rosanvallon, 1981). O Estado-providência remete também à transição de uma filosofia da assistência (baseada na responsabilidade jurídica) a uma filosofia de segurança correlativa à emergência da noção de risco social (Ewald, 1986). A expressão *welfare state* se refere implicitamente ao modelo proposto pelo relatório Bereridge, baseado na definição dos riscos sociais e dos mecanismos do seguro para cobrir estes riscos (Ashford, 1986). Apesar destas diferentes conotações, é possível, entretanto, definir o Estado-providência pela generalização e homogeneização da proteção social, tendência que se encontra, desde o Pós-Segunda Guerra Mundial no conjunto da Europa Ocidental para além das circunstâncias nacionais. Eu examinarei então, o Estado-providência sob a hegemonia fordista e keynesiana.

As “formas estruturais” do fordismo (Rosier & Dockes, 1983, 180-181) repousam particularmente sobre um consumo de massa, resultado da produção de bens em grande escala. Neste sentido, o fordismo é centralizado sobre uma

socialização mercantil das necessidades. A regulação keynesiana pode ser concebida como a intervenção direta do Estado na reprodução da força de trabalho, intervenção que se realiza por meio das prestações em dinheiro da segurança social e das prestações em produtos dos equipamentos coletivos. Neste sentido, a regulação keynesiana está centrada sobre uma socialização pelo Estado das necessidades. O Estado-providência se baseia então sobre duas lógicas: o mercado e a justiça distributiva.

Estas lógicas são contraditórias, mas elas encontram sua legitimação numa referência particular à ideologia do interesse geral. De fato, a extensão do assalariado, que supõe a maximização da produção e do consumo de massa, se acompanha de uma assimilação dos interesses dos trabalhadores assalariados é baseada no reconhecimento da precariedade à qual os trabalhadores assalariados estão sujeitos (generalização da previdência social) e sobre o reconhecimento dos sindicatos como interlocutores sociais (negociação coletiva).

Este sistema de representação se torna um paradigma societal hegemônico, a partir do momento em que ele se inscreve num quadro institucional que parece esvaziar o assalariado do seu conteúdo de exploração. Assim, o pleno emprego e o crescimento do poder aquisitivo, que dão acesso a um consumo de massa são abordados como um progresso social. A ligação entre o aumento da produtividade e o crescimento dos salários reais é o instrumento de um processo social inscrito na negociação coletiva (Aglietta & Brender, 1984, 87). Esta é também concebida como instrumento de paz social. Progresso social e paz social são valores legitimizados pela procura de um consenso entre o capital e o trabalho valendo-se da institucionalização de seus conflitos. A institucionalização das relações coletivas de trabalho está, pois, no centro do paradigma societal que assimila os interesses dos assalariados com o interesse geral do conjunto da sociedade.

Este paradigma adquire uma significação particular no caso do modelo sueco.

Lembrarei primeiro um fato muito conhecido: o Estado-providência sueco é intimamente ligado ao compromisso social-democrata. Primeiro partido político, desde 1917, a social-democracia sueca (sozinha ou em coalizão) ocupou o poder durante 44 anos, de 1932 até 1976. Esta interpretação da social-democracia e do Estado resultou no que alguns politólogos chamam de "corporativismo societal" triangular, isto quer dizer relações bilaterais entre os três pólos do triângulo Estado-patronato-sindicatos. Verdadeiro partido de sociedade baseado na força histórica da classe operária, a social-democracia sueca está profundamente implantada numa rede ramificada de organizações cooperativas, culturais e sindicais, de tal forma que podemos falar de uma interpretação da social-democracia e da sociedade civil. Por outro lado, a um capitalismo rapidamente fordista e taylorista corresponde uma classe operária homogênea, disciplinada e organizada: desde antes dos anos 1930, o patronato envereda na direção do reconhecimento dos sindicatos e da conclusão de convenções coletivas.

Uma das dimensões do modelo sueco se caracteriza pela institucionalização de uma negociação salarial paritária preservando a competitividade econômica.

O sistema das relações coletivas de trabalho tem um começo de institucionalização em 1938 com os acordos de Saltsjbaden. Lançando as bases da negociação bipartite e centralizada sobre os salários, estes acordos reconhecem a concertação e a paz social como os instrumentos do crescimento econômico e da justiça social.³ Se o patronato reconhece o poder de negociação dos sindicatos, estes aceitam reconhecer o poder de decisão patronal. A forma privada deste acordo não deve ocultar a dinâmica de “publicização” da esfera privada. Por um lado, a lógica política age como delegação das funções públicas aos atores coletivos do mercado de trabalho e, por outro lado, o Estado se revela a instância nacional simbolizando o “interesse geral”, no sentido em que ele fica sendo o ator sempre suscetível de adotar medidas regulamentares e legislativas, mesmo respeitando a liberdade de negociação dos atores sociais; no sentido em que ele se apresenta como gerente das contrapartidas que a classe operária pode obter em troca da aceitação do pacto social, particularmente uma melhor segurança de emprego (Telo, 1989, 186-187).

Nos anos 1950, a Suécia constitui o modelo clássico da negociação centralizada, baseada numa política de solidariedade salarial: os aumentos de salários negociados são iguais para todas as empresas e calculados segundo a capacidade financeira das empresas de melhor desempenho. Concedendo um mesmo salário para um emprego de competências similares independentemente das condições de produtividade na empresa, o princípio de solidariedade salarial implica a eliminação das empresas não concorrenciais; usada com um objetivo de eficácia econômica, esta ideologia igualitária favorece as empresas mais lucrativas, permite evitar os efeitos inflacionários da política keynesiana à busca do pleno-emprego pela estimulação da demanda sobre uma economia muito dependente da concorrência internacional e favorece um crescimento geral da produtividade (Bergounioux, 1989, 74-75; Groulx, 1990, 16-17).

Neste sentido, a ideologia do interesse geral toma a figura de um ajustamento entre dois valores *a priori* e contraditórios: a igualdade social e a competitividade econômica.

De maneira geral, o paradigma baseado na representação dos trabalhadores assalariados, comporta também uma visão socialmente dominante do que é o Estado: este assume o papel de fornecedor de “bem-estar” social e de igualdade. Esta concepção possui a força de um “interesse geral” que se impõe ao conjunto da sociedade, já que esta força se baseia sobre a organização de uma solidariedade coletiva (generalização da previdência social e equipamentos coletivos) fortemente financiada e administrada pelos poderes públicos.

A segunda dimensão do modelo sueco pode ilustrar as formas adotadas por um tal conceito. Esta dimensão concerne o estabelecimento de uma proteção social na qual a tendência à equiparação dos ricos e dos recursos se manifesta particularmente pela desconexão da proteção social e da esfera do mercado.

O modelo sueco vai bem além do plano Beveridge que mantém formas securitárias em que a proteção social contra os riscos da existência é proporcional às contribuições financeiras, e dependente da posição dos trabalhadores no mercado. De fato, o modelo sueco obedece ao que L. Groulx chama de princípio da “descomercialização”: a proteção social é desconectada da lógica do mercado e do lucro, pois sua institucionalização se baseia prioritariamente na universalidade e na lógica do serviço público (Groulx, 1990, 18). A universalidade, na medida em que a cidadania é a única condição de acesso à segurança de renda e à satisfação das necessidades; a lógica do serviço público, na medida em que a proteção social concede a prioridade às prestações *in natura* sobre as prestações em dinheiro. A universalidade e a lógica do serviço público convergem assim para favorecer o desenvolvimento de equipamentos coletivos, e dessa maneira rompem radicalmente com a idéia de uma responsabilidade financeira e individual (muito mais do que permite o princípio do seguro) para recorrer ao princípio da solidariedade social, centralizada sobre a produção de bens não mercantis e financiados essencialmente pelo imposto.

De maneira geral, a ideologia do interesse geral que sustenta o paradigma baseado na figura do trabalhador assalariado, assegura assim o consentimento a uma ordem social produtivista que, por um lado oculta o caráter de exploração inerente ao regime salarial, fazendo crer que o Estado é o principal agente da redução das desigualdades e, por outro lado, reconhece as relações de classe, fazendo aceitar uma hierarquia social baseada na ética do trabalho assalariado.

No caso sueco, esta ética do trabalho remete a uma especificidade do compromisso social-democrata: a presença de um “neocorporativismo” nas empresas. Assim, a famosa lei sobre a co-determinação no trabalho, introduzida em 1976 pela social-democracia e aceita pelos liberais-conservadores no poder nesta época, obriga o patronato a informar os sindicatos sobre tudo o que concerne as decisões da empresa (política de pessoal, investimentos, reestruturação, organização do trabalho) (Goeschy, 1990, 248-252). Esta lei exprime especialmente a coloração particular assumida pela ética do trabalho assalariado na Suécia, pois, servindo-se da expansão da ação sindical, ela impede que a força de trabalho seja assimilada pura e simplesmente a uma mercadoria qualquer. Isto significa que o mundo do trabalho, com seus valores de igualdade e de solidariedade, pode se integrar ao interesse geral, e, em todo caso, não se reduz a um *gheto* de classe excluído de qualquer decisão em matéria econômica e social.

No entanto, deve-se sublinhar que a penetração da mediação do Estado na relação salarial não se esgota apenas nas relações de classe.

Neste contexto, G. Breton e C. Levasseur têm razão de sublinhar que os trabalhos da escola de regulação comportam zonas de sombra no tratamento da questão do Estado: trata-se entre outras coisas, de fazer intervir o problema da regulação da produção antropológica. (Breton & Levasseur, 1990, 79-81)⁴. Se bem importa abordar o campo da produção dos seres humanos só um ângulo

bem mais amplo que a simples reconstituição da força de trabalho para delimitar os dispositivos institucionais de controle, de vigilância e de normalização dos comportamentos, fica excluído, e não levar em conta a capacidade dos indivíduos e das mulheres, em particular, de impor uma resistência (Del Ré, 1988, 143). Essa resistência, eu a entendo como uma capacidade de desviar, contornar ou transgredir as normas e as práticas dominantes. Assim, parece-me essencial refletir em termos de relação social. Pois esta noção permite dar-se conta de que a lógica de dominação nunca é absoluta. Segundo sei, J. Jenson é, sem dúvida, o autor que mais se destaca pela compreensão política que ele traz à perspectiva regulacionista. Em vez de acrescentar pura e simplesmente uma dimensão política à análise econômica, a problemática de J. Jenson permite entender a que ponto as configurações institucionais características de especificidades nacionais pesam na formação de um paradigma societal ligado a um modo de regulação; além disso, os conceitos que ela propõe permitem encarar a abordagem regulacionista a partir da imbricação das múltiplas relações sociais, tornando visíveis as relações sociais de sexo (Jenson, J. 1988, 1990).

Nesta perspectiva trata-se de considerar que a penetração da mediação do Estado na relação salarial não interfere somente nas relações de classe, mas também nas relações de sexo, particularmente na relação das mulheres com o Estado-providência. Sempre na mesma ótica, as relações sociais de sexo não podem ser reduzidas às condições materiais da produção; temos que abordá-las nas suas dimensões sociais e políticas (Del Ré, 1989).⁵ Isto significa que não é mais possível ter como *a priori* o caráter opressivo do Estado, como se as mulheres nunca tivessem reivindicado, nem conseguido nada, e como se o Estado fosse apenas uma instância de controle (Rowbotham, 1989, 231).

Assim, H. Hermes mostra até qual ponto a relação das mulheres com o Estado-providência pode ser contraditória (Hermes, 1988).

O seu estudo destaca, e é importante lembrar-se este fato, que a dependência do cidadão em relação ao Estado constitui, na cultura social-democrata escandinava, um valor positivo, ao contrário da dependência de tipo privada, seja a dependência das mulheres em relação ao homem na família, ou a dependência do trabalhador em relação ao capitalista no mercado de trabalho. A dependência em relação ao Estado é valorizada, pois ela evoca a garantia de um bem-estar material, baseado sobre valores de igualdade, de solidariedade e de justiça distributiva. Na cultura política escandinava, a cidadania não se limita à única esfera pública. Longe de evocar uma dicotomia entre o Estado e a sociedade civil, a cidadania engloba a inserção sócio-econômica do indivíduo-cidadão.⁶ Neste sentido, a figura do trabalhador é central na cidadania. Em consequência, o papel de cliente dos serviços e das prestações do “bem-estar” constitui um elemento fundamental da cidadania no Estado-providência por uma parte, e por outra, a realização dos direitos individuais ligados à cidadania passa por uma participação sócio-econômica de tipo neocorporativista, e não somente pela representação política de tipo parlamentar. É neste nível que

Hermes avalia o alcance das relações sociais de sexo no Estado-providência. As clientes e empregadas dos serviços do “bem-estar” são na sua maioria mulheres, apesar de serem minoritárias no mercado de trabalho de tempo integral. Isto significa que a sua ligação com o sistema legal-administrativo desempenha um papel importante na formação de sua identidade política. Assim, como clientes do Estado-providência as mulheres são levadas a atuar nas negociações que concernem os conteúdos e formas tomadas pelos seus direitos individuais às diferentes prestações sociais. Mas, na medida em que a identidade política do cidadão escandinavo se forja, primeiro, por meio da figura do trabalhador de tempo integral e por uma rede de associações neocorporativistas que são os verdadeiros centros de decisão, o desenvolvimento da participação política das mulheres na democracia parlamentar não lhes confere um maior poder político. É neste sentido que H. Hermes declara que a dependência em relação ao Estado-providência se revela contraditória: se ela constitui uma força de igualdade e de autonomia em relação aos homens na família, ela reforça a dominação masculina nas estruturas institucionais.

Por minha parte, considero que esta articulação contraditória das mulheres ao Estado-providência deve ser também ligada ao sistema de representação das mulheres proposto pelo feminismo e ao posicionamento desse em relação ao paradigma societal dominante da hegemonia fordista e keynesiana.

É importante colocar este problema pois significa recusar-se a reduzir os atores sociais somente aos sindicatos e partidos políticos, como se não houvesse outras identidades coletivas atuando na sociedade civil. Como diz S. Prentice, não podemos assimilar pura e simplesmente os atores sociais às classes sociais, as classes aos sindicatos e aos partidos, ocultando assim a existência de outros atores coletivos (Prentice, 1990, 8).

Meu objetivo foi aqui o de indicar em que o paradigma analisado inclui e exclui ao mesmo tempo o sistema de representação proposto pelo feminismo.

As aspirações, as reivindicações e as reformas a favor da igualdade dos direitos se integram sem dúvida neste paradigma, pois elas se baseiam no princípio de legitimação do Estado-providência: elas se situam em coerência lógica com a capacidade do Estado de se apresentar como fornecedor de um “bem-estar” social, reduzindo as desigualdades e as discriminações, suprimindo a marginalidade e a pobreza. O Estado pode, assim, dar uma imagem de árbitro corrigindo uma relação de forças favorável aos homens. Ele aparece como a garantia de um interesse geral imanente às relações de sexo. Neste sentido, o paradigma societal dominante da hegemonia fordista e keynesiana inclui o sistema de representação das mulheres proposto pelo feminismo, quando reivindica a igualdade de direitos com os homens.

Não é preciso notar que o feminismo acrescenta a esta reivindicação: a da autonomia pessoal e coletiva das mulheres. Isto corresponde a uma dinâmica de individualização das mulheres, mas não se confunde com o individualismo liberal; depende das condições de ser e de agir das mulheres enquanto sujeitos políticos (Lamoureux, 1989, 147).

Este ideal de individualização está em contradição com a figura central do trabalhador assalariado, na medida em que esse dom é associado, de preferência, ao cidadão-produtor econômico mais do que ao cidadão-sujeito político. Com efeito, a regulação keynesiana se acompanha de novas práticas políticas que modificam o significado do pluralismo político: a esfera política não se reduz mais à democracia política de tipo parlamentar, baseado na agregação dos indivíduos-cidadãos, separados de seu enraizamento sócio-econômico. A esfera política se estende a uma democracia social, baseada no reconhecimento institucional de uma sociedade dividida e hierarquizada em classes. Perseguindo um ideal de individualização, o feminismo modifica também a natureza do pluralismo político. Pois a dinâmica de individualização traz consigo uma nova representação do espaço político. Lançando o famoso *slogan* “o privado é político”, o feminismo transgride as fronteiras entre o privado e o público com que se supõe definir tradicionalmente o político.

Podemos considerar esta transgressão como o ingrediente de uma luta pela representação de uma identidade coletiva, e particularmente, a vontade de se tornar um ator autônomo cuja legitimidade das reivindicações depende de sua posição na esfera reprodutiva. Perseguindo um ideal de individualização, o feminismo leva ao debate político o problema da diferença, e alterando a linha de demarcação entre o privado e o político, impulsiona uma democratização do conjunto das relações sociais, mais particularmente uma politização do social e uma socialização da política: politização do social, pois a representação de uma identidade coletiva das mulheres se baseia num processo de publicização da esfera reprodutiva; socialização da política, pois esta representação se inscreve num pedido de reconhecimento da diversidade do social, um reconhecimento político da diferença.

Assim, o princípio de legitimação do Estado-providência que é a ideologia do interesse geral, afirma e oculta as relações de sexo, favorecendo um reconhecimento das relações de classe por meio da institucionalização do sistema de representação dos assalariados, institucionalização ao mesmo tempo complementar e contraditória em relação à representação proposta pelo feminismo.

(Tradução: Brasilmar Ferreira Nunes)

NOTAS

- 1 - Mostrei, num trabalho anterior, que a função hegemônica do Estado em relação à politização feminista do “privado” se baseia na efetivação de uma ideologia do interesse geral que constitui ao mesmo tempo um mecanismo de retransmissão das reivindicações na cena política institucional e um mecanismo de amortecimento destas reivindicações (Marques-Pereira,

1988). Mostrei em outra parte que o processo de não-decisão em relação ao aborto, na Bélgica, até pouco, poderia ser analisado como a manifestação do peso de uma ideologia ético-política e jurídico-política, utilizando o interesse geral para legitimar tanto o consenso ou o conflito quanto a repressão (Marques-Pereira, 1989).

- 2 - Desde o começo dos anos 1980, vimos crescer a erosão do consenso dos interlocutores sociais no que diz respeito ao modelo suco de proteção social. Lembramos todavia que esta erosão não levou a uma contestação dos fundamentos da proteção social. Para as diferentes interpretações deste fenômeno, ver Grouls, 1990.
- 3 - Objeto de várias controvérsias e de resistências patronais, a lei sobre a co-determinação no trabalho só resultou em acordo interprofissional no setor privado em 1982. Comparado com a lei, este acordo revela a passagem da participação indireta assumida pelo sindicato para uma participação direta dos assalariados. Esta mudança corresponde a uma modificação nas relações de forças em favor do patronato no fim dos anos 1970 e a uma erosão da hegemonia social-democrata.
- 4 - O conceito de produção antroponômica se inscreve na contestação do determinismo unívoco da reprodução por meio da produção e do monolitismo de classe. Rompendo com a problemática da reprodução da força do trabalho, o conceito de produção antroponômica remete à reprodução de indivíduos multidimensionais, isto é, inseridos em múltiplas relações sociais. A abordagem antroponômica pretende assim apreender a unidade de produção dos bens, dos serviços e dos seres humanos (Bertaus, 1977).
- 5 - As relações de sexo constituem homens e mulheres em categorias sociais submissas a uma só e única divisão sexual do trabalho, qualquer que seja o campo de atividade examinada (Combes & Haicault, 1984, 165-169).
- 6 - As prestações em dinheiro da previdência social e as prestações em produtos dos equipamentos coletivos são, sem dúvida, um dos suportes mais evidentes da intervenção do Estado-providência na esfera doméstica. “O Estado se manifesta de maneira mais direta na construção das relações de sexo quando ele intervém na qualidade da reprodução e no seu nível de socialização”. (Del Ré, Heinen e Doaré, 1988, 129). L. Balbo mostrou que, como clientes e empregadas do Estado-providência, as mulheres assumem um papel de mediação entre a família e as instituições que garantem o “bem-estar” social (Balbo, 1981, in Dale, Foster e Balbo, 1987). Por minha parte, eu mostrei em outro lugar que a família faz parte de uma rede ramificada de aparelhos da hegemonia fordista e keynesiana: a socialização mercantil e do Estado das necessidades próprias ao modo de acumulação

fordista e à regulação keynesiana, tem então o efeito de articular diretamente a família ao Estado-providência (Marques-Pereira, 1990).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGLIETA, M., BRENDER, A. *Les métamorphoses de la société salariale*. Calmann-Lévy, Paris, 1984.
- ASHFORD, D. *The emergence of the welfare states*. Basil Blackwell, Londres, 1986.
- BALBO, L. *Crazy quilts: rethinking the welfare state debate from a woman's point of view*, in Showstack Sasoon, (ed.) *Women and the State*. Hutchinson, Londres, 1987.
- BERGOUNIOUX, A., MANIN, B. *Le régime social-démocrate*. P.U.F., Paris, 1989.
- BERTAUX, D. *Destins personnels et structures de classe*. P.U.F., Paris, 1977.
- BRETON, G., LEVASSEUR, C. "État, rapport salarial et compromis institutionnalisés", in Boismenu, G. Drache, D., (eds.) *Politique et régulation*, Méridien, Montréal, 1990.
- CHEVALIER, J. *Reflexions sur l'idéologie de l'intérêt général* in Chevalier, J., (éd.) *Variations autour de l'idéologie de l'intérêt général*, t.1., P.U.F., Paris, 1978.
- COMBES, D., HAICAULT, M. "Production et reproduction, rapports sociaux de classe et de sexe", in *Le sexe du travail, structures familiales et système productif*, Presses Universitaires de Grenoble, 1984.
- DEL RÉ, A. *L'Etat et la reproduction: politiques de contrôle social dans le Welfare et résistance des femmes dans les années 30* in *Les rapports sociaux de sexe, op. cit.*, 1988.
- DEL RÉ, A., HEINEN, J., LE DOARE, H. *L'Etat et la construction des rapports sociaux de sexe*, 1988.
- DEL RÉ, A. (ed), *Stato e rapporti sociali di sesso*. Franco Angeli, Milan, 1989.
- EISENSTEIN, Z. *Capitalist patriarchy and the case for socialist feminism*, Monthly Review press, New York, 1978.
- EISENSTEIN, A. *The radical future of liberal feminism*. Longman, New York, 1981.
- EISENSTEIN, Z. "The State, the patriarchal of family and working mothers", in Diamond, I., (ed.), *Families, politics and public policies*. Longman, New York, 1983.
- EWALD, F. *L'Etat-providence*. Fayard, Paris, 1986.
- GOETSCHY, J. "La Suède à la recherche de la négociation perdue" in Bibes, G., MOURIAUX, R., (eds.) *Les syndicats européens à l'épreuve*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1980.
- GROULX, L-H. *Où va le modèle suédois? Etat-providence et protection sociale*. Presses de l'Université de Montréal, Paris, L'Harmattan, Montréal, 1990.

- HERMES, H. "The welfare State citizenship of Scandinavian women" in JONES, R., Jonasdottir, (éds.), *The political interests of gender*, Sage, Londres, 1988.
- JENSON, J. "Babies and the State", in *Studies in political economy*, n° 20, été, 1986.
- JENSON, J. "Both friend and foe: womens and the State welfare" in BRIDENTHOL R., Koonz, Cl. Stuard, S., *Becoming visible women in european History*, Houghton Mifflin, Londres, 1987.
- JENSON, J. "The capitalist state and women: the importance of historical analysis" in *Les rapports sociaux de sexe, op. cit.*, 1988.
- JENSON, J. "Paradigms and political discourse: protective legislations in France and the United States before 1914", in *Canadian Journal of political science*, vol. XII, n° 2, 1989.
- JENSON, J. *Learning to be fordist: Conflict and consensus in postwar France*, The Seventh Conference of Europeanists. Washington, 1980.
- KERGOAT, D. "Plaidoyer pour une sociologie des rapports sociaux. De l'analyse critique des catégories dominantes à la mise en place d'une nouvelle conceptualisation", in *Le Sexe du travail, op. cit.*, Presses Universitaires de Grenoble, 1984.
- LAMOUREUX, D. *Citoyennes? femmes, droit de vote et démocratie*. Ed. Remuc-Ménage, Montréal, 1989.
- LAMOUREUX, J. "L'égalité en crise", in *Revue Internationale d'action communautaire*, 16/56, automne, 1986.
- LAVILLE, J-L. "Intérêt général, décision, pouvoir" in Chevalier, J. (éd), *Discours et idéologie*, P.U.F., Paris, 1980.
- MARQUES-PEREIRA, B. "Femmes et Etat", *Chronique féministe*, n° 26, février-mars, pp 9-14, 1988.
- MARQUES-PEREIRA, B. *L'avortement en Belgique. De la clandestinité au débat politique*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1989.
- MARQUES-PEREIRA, B. "L'Etat-providence" providence de l'Etat à l'égard des femmes", in *Rcherches féministes*, vol. 3, n° 1, 1990.
- MCINTOSH, M. "The State and the oppression of women", in KUTH, A., WOLPE, A. M., *Feminism and materialism*. Routledge, Londres, 1979a.
- MCINTOSH, M. "The Welfare State and the need of the Dependent Family", in BURMANS, S. (ed). *Fit Women for Work*. Croom Helm, Londres, 1979b.
- MCINTOSH, "The family, regulation and the public sphere", in MCLENNAN, G., HELD, D., HALL, S., (ed). *State and society in sontemporary britain. A Critical Introduction*, Cambridge, , Oxford: Basil Blackwell, Polity Press, 1984.
- MILIBAND, R. *L'Etat dans la société capitaliste*. Maspéro, Paris, 1969.
- POULANTZAS, N. *L'Etat, le pouvoir et le socialisme*, P.U.F., Paris, 1978.
- PRENTICE, S. *Fordism and the family*, Canadian political Science Association, University of Victoria, 1990.
- RANGEON, F. *L'idéologie de l'intérêt général*. Economica, Paris, 1986.

O PAPEL DA IDEOLOGIA DO INTERESSE GERAL

- ROSANVALLON, P. *La crise de l'Etat-providence*. Seuil, Paris, 1981.
- ROSANVALLON, P. *L'Etat en France de 1789 à nos jours*. Seuil, Paris, 1990.
- ROSIER, B., DOCKES, P. *Rythmes économiques, crises et changement social une perspective historique*. Maspéro, Paris, 1983.
- ROWBOTHAM, Sh. "Feminism and Democracy" in Beld, D., Pollit, Ch., (ed.). *New forms of democracy*, Sage, Londres, 1986.
- ROWBOTHAM, Sh. "Il movimento di liberazione delle donne e lo stato: la ricerca di una strategia" in Del Ré, A., *op. cit.*, pp 227-247, 1989.
- SIIM, B. "Towards a feminist rethinking on the welfare State" in Jones, K., Jonsdottir, A., (ed.), *op. cit.*, pp 160-186, Sage, Londres, 1988.
- TELO, M. *Le new deal européen: la pensée et la politique sociales-démocrates face à la crise des années trente*. Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1989.

RÉSUMÉ

Le texte discute les différents aspects du débat théorique contemporain sur l'État, tel qu'il s'est développé en Europe. Tout en privilégiant le rapport Société-Etat, il décodifie ce que l'on appelle "l'idéologie de L'intérêt général", soutenue dans les milieux des travailleurs salariés. Le cas exemplaire étudié est celui de la Suède. Le texte discute aussi la résistance développée par les acteurs. Cette question est traitée comme une capacité de changer, voire transgresser, les normes et pratiques dominantes, dans un moment de redéfinition du rapport État-acteurs sociaux.

ABSTRACT

The article considers the theoretical aspects of contemporary European discussion about Society-State relationship. It also interprets the so-called "general interest ideology" spread out amongst workers. The exemplary case-study is Sweden. The text also discusses the growing social actors' resistance. This question is approached as a capacity to change and transgress the norms and canonic practices, in a moment of redefinition of rules between State and social actors.

(Recebido para publicação em agosto de 1991)



CAMINHOS DA HISTÓRIA: IDENTIDADE OU DIFERENÇA?

Tania Navarro Swain*

"Puisque l'homme historique c'est l'homme vivant, travaillant et parlant, tout contenu de l'histoire quel qu'il soit relève de la psychologie, de la sociologie ou des sciences du langage. Mais inversement[...] aucun des contenus analysés par les sciences humaines ne peut rester stable en lui même ni échapper au mouvement de l'histoire."

Foucault.

"[...] o comprimento é a diferença específica da cor negra; o dissociante, da cor branca.

Deleuze.

RESUMO. *As concepções teórico-metodológicas que atravessam a historiografia na atualidade são contempladas aqui em três movimentos - Annales, Imaginário e Análise do Discurso/Foucault- que se imbricam ou se excluem, se contrapõem ou se completam, recusando, porém, como característica comum, a partilhar a normatividade da análise histórica apresentada como "verdadeira". As categorias Identidade/Diferença indicam a dimensão teórica dessas correntes na arte de fazer história.*

O discurso histórico, na atualidade, caminha por diferentes vertentes que, em alguns recortes, se cruzam, se imbricam, se completam ou excluem; essas tendências poderiam ser identificadas nos trabalhos realizados pela *École des Annales*, que deu origem ao movimento denominado História das *Mentalidades*¹, nas pesquisas que auscultam a dimensão do imaginário social e nos trabalhos de Foucault e seu corolário, a análise do discurso em história. Estas abordagens apresentam traços de similitude em algumas características gerais, construídas pelo distanciamento que demonstram em relação a

* Tania Navarro Swain é professora do Departamento de História da UnB.

concepções modelares de história, ou seja, concepções que postulam assinalar o sentido e o método "verdadeiros" da análise histórica, totalitária imposição de quadros teórico-metodológicos.

Podemos observar, primeiramente, que estas correntes não aspiram a definir categorias de globalidade/totalidade, periodizações definitivas, sucessões temporais incontornáveis ou interpretações infalíveis, ditas "científicas"; em segundo lugar, os discursos oriundos destas abordagens não se propõem como caminhos únicos de acesso ao conhecimento, não desqualificam perspectivas outras, não se apresentam como únicos detentores do saber histórico e por fim, não buscam a verdade dos fatos históricos, a correspondência entre a minúcia narrativa e a realidade acontecida, não procuram a exatidão dos pormenores perdidos para sempre, no tempo.

De forma geral, estas três tendências encaram a relação sujeito/objeto como um todo produtor do *construto* histórico, sem uma escala de predominâncias ou hierarquias, levando em conta na narrativa historiográfica, o historiador e suas condições de possibilidade, as fontes e suas condições de produção. O discurso do historiador, portanto, traz o perfil e as limitações de sua formação discursiva, que determina o que pode e deve ser dito, os questionamentos, as hipóteses virtuais, trabalhando assim, ao mesmo tempo, o presente e o passado, mergulhando nas lacunas dos discursos de outrem, buscando detectar as redes de sentido que orquestram os silêncios e a polifonia da história.

O que diz o "falante", para Eni Pulcinelli Orlandi (1987, 138), no caso, o historiador, traduz, "[...] tem relação com o seu lugar, isto é, com as condições de produção de seu discurso como dinâmica de interação, que estabelece na ordem social em que ele vive."

Se esta perspectiva pode ser aplicada às três correntes a que nos referimos, seus métodos e mesmo objeto de estudo diferem; fazendo uma analogia com o funcionamento da linguagem, trabalham a polissemia e a paráfrase em graus e modalidades diversas, apontando para a eclosão do múltiplo, para tonalidades desiguais na produção de sentido ou para a repetição do eco sem origem, que perpetua o Mesmo. Deste modo, na revelação do idêntico ou no surgimento da diferença, da ruptura, o discurso histórico abandona a literalidade, o irredutível, o dado-em-si e penetra a profusão de significações, labirintos interpretativos, perdido o fio de Ariadne, condutor para a "verdade" histórica.

O fato histórico não existe. Esta é uma premissa básica: o acontecimento é histórico porque assim o construíram os historiadores ou os *mídia*, no tempo presente. Paul Veyne observa que "[...] no máximo pode-se pensar que certos fatos são mais importantes que outros, mas esta importância ela mesma depende inteiramente de critérios escolhidos por cada historiador e não tem grandeza absoluta.

Nos anos 30, Marc Bloch e Lucien Febvre insurgem-se contra a prepotência de um certo cientificismo e da objetividade histórica, constitutivos da disciplina no século XIX². Na esteira do positivismo, a racionalidade do historiador, à época, exigia o desvelamento dos emaranhados factuais, na abertura de trilhas

CAMINHOS DA HISTÓRIA: IDENTIDADE OU DIFERENÇA?

nomológicas. Assim, o encadeamento de causas e consequências, atestado através dos documentos, traria à luz a realidade dos acontecimentos: o documento conteria a verdade a ser apenas traduzida pelo historiador, isento e imparcial, cuja objetividade seria garantida pelas suas boas intenções. Seriedade, confiabilidade, são aspectos essenciais do historiador positivista.

A elaboração histórica, portanto, que se quer um processo racional/científico, dependeria de um traço moral e subjetivo, a honestidade e isenção do pesquisador, diante de seu objeto de estudo e de suas fontes. Busca-se, nesta ótica, a adequação do conhecimento histórico à realidade, à "natureza" oculta das coisas, "debaixo dos paralelepípedos, a natureza em flor". Lucien Febvre (1977, 43) comentava, nos anos 40, a história positivista:

"[...] os historiadores viviam em respeito pueril e devoto pelo facto. Habitava-os a convicção ingênua e tocante de que o sábio era um homem que, ao olhar pelo seu microscópio aprendia logo uma braçada de fatos. De factos que lhe eram dados, de factos para ele fabricados por uma providência condescendente, de factos que não tinham senão que registrar."

Assim, o objeto histórico, o acontecimento impõe-se de *per se*, e sua importância é determinada por ele mesmo. A fonte, o documento é rei, sua voz contida é revelada pelo historiador, mediador por excelência, simples decifrador de códigos que indicam as leis, as permanências, que permitem a compreensão das lições da história.

O objetivo desta história é, portanto, descrição, reconstituição dos fatos exatamente como ocorreram; a história recupera os sentidos ocultos, as origens, demonstra as causas suficientes e necessárias e as repercussões conseqüentes até os últimos detalhes contidos no documento-fetichismo, no documento que contém a verdade pulsante, à espera de um intérprete.

Esta história seria pura repetição do *Idêntico* e do *Mesmo*, interpretação unívoca na exposição da verdade aristotélica, adequação do conhecimento à realidade. Formulação parafrásica, discurso que faz da história um relato redutor, limitado às fronteiras de um políptico *stricto sensu*: histórias universais, de tratados, batalhas, grandes homens, grandes feitos, guerras e datas. Esta foi a abordagem fundadora da história enquanto disciplina, no século XIX, adotada nos manuais escolares, hoje ainda atravessando o discurso acadêmico em alguns redutos de anacronismo.

Outra tendência que fez circular sentidos hegemônicos, já no século XX, é o marxismo, o materialismo histórico, que trabalha uma história em devir, escatológica, mobilizando energias em torno do desvelamento de uma consciência, obscurecida/oculta/silenciada pela mistificação ideológica. Contempla a questão da verdade, na medida em que procura a liberação de uma natureza boa e moral, contida na classe oprimida ou proletária, condutora predestinada do fluxo/construção do progresso histórico. A história seria,

portanto, constituída por uma série de etapas, necessárias, perpassadas pela luta de classes, pela relação dominador/dominado, eixo do progresso histórico, em movimentos de alternância evolutiva.

A teoria dos modos de produção, a divisão da formação social em instâncias hierarquizadas - infra/super estrutura - com o econômico determinante "em última instância", passaram a dominar as ciências humanas, entre elas a histórica, desqualificando qualquer outro tipo de abordagem, qualquer temática que não pudesse ser percebida na ótica marxista.

Georges Duby (1989, 105), um dos mais conceituados historiadores da atualidade, fala-nos de princípios "terroristas" que

"[...] quiseram fazer-nos tomar o marxismo por a (sic) ciência, ao passo que se trata de uma teoria, entre outras, aplicável a certos pontos do campo epistemológico[...] Ora, justamente, é preciso fazer notar que essa teoria, muito solidamente construída no que respeita ao Ocidente dos últimos três séculos, ficou em esboço para o resto do mundo e o resto da história."

A pretensão à cientificidade, o "corte epistemológico", ceifando as tramas da ideologia, fizeram da proposta marxista um discurso totalitário e excludente, na academia e na sua objetivação social.

Foucault comenta que

"[...] o estalinismo pós-estalinista, excluindo do discurso marxista tudo que não fosse repetição amedrontada do que já tinha sido dito, não permitia a abordagem de caminhos ainda não percorridos [...] não havia conceitos já formados, vocabulário válido para tratar de questões como a dos efeitos de poder da psiquiatria ou o funcionamento político da medicina" (1988,2).³

Poderoso instrumento de análise dos mecanismos de funcionamento do capitalismo, o marxismo "científico" tornou-se o arauto da verdade, de teoria passou à doutrina, com seu cortejo de dogmas e fanatismos. Análises polarizantes (explorador/explorado) em torno de eixos definidos (economia/Estado) com vistas a um "final feliz" para o desenrolar da história (comunismo) trouxeram o materialismo histórico ao domínio da paráfrase, da repetição: a história passou a ser um longo encadeamento do Mesmo, do poder econômico/ideológico da classe dominante.

Única perspectiva de análise admitida, afunilando-se para a tarefa predestinada do proletariado, de condutor da história na correta direção, o marxismo reformula o discurso positivista, como tendência igualmente atravessada pela questão platônica essência/aparência, científico/ideológico,

propondo-se como a ponte que realiza a travessia entre o ilusório e o real, sob a égide e mediação do racional e do verdadeiro.

Temos assim uma teleologia da razão, um progresso "científico" da consciência, a evolução da luta de classes e das contradições sociais compondo e dirigindo o processo histórico, obscurecendo a pluralidade de sentidos inerentes ao processo social, reduzindo ao silêncio a polifonia do discurso histórico e da construção do social.

Se as pretensões hegemônicas são constitutivas da história baseadas nos acontecimentos do positivismo ou da história-doutrina do marxismo, que instauram sua autoridade sobre um discurso de "verdade", a *Ecole des Annales* propõe a inter-disciplinaridade, como em 1958 expunha Braudel:

"A história, então, quis-se e fez-se economista, socióloga, antropóloga, demógrafa, psicóloga, linguista[...] Os amigos de Lucien Febvre e de Marc Bloch, fundadores, animadores também dos Annales constituíram um colóquio permanente das ciências do homem [...]" (1969, 103).

A história-problema afasta a história-narração / realidade, "tal como se passou" e Febvre já anuncia suas cores "[...] que nos dêem uma história não automática, mas problemática.[...] É que pôr um problema é precisamente o começo e o fim de toda história. Se não há problema, não há história. Apenas narração, compilação." (Febvre, 1977, 43 e 71)

A *Ecole des Annales* que, como já assinalamos, aponta para a História das Mentalidades, desenvolveu-se em torno da revista *Annales - Economie, Sociétés, Civilisations*, título que resume um programa de pesquisa voltado a todos os aspectos das formações sociais, sem hierarquizações. Trabalhando a problemática da duração - curta e longa - procura a profundidade, os níveis estruturais/inconscientes da sociedade, as estabilidades que podem ser detectadas na diacronia.⁴

Não mais apenas a história das elites, dos "eventos excepcionais", mas das massas, do cotidiano das populações. Este mesmo cotidiano desdobra-se em uma infinidade de temas, ligados a emoções e pulsões sociais: o amor, a morte, a festa, o casamento, o sexo, cheiros, comida, família, etc, utilizando fontes anteriormente "suspeitas" de subjetividade ou de tintas de ideologia.⁵ Jacques Le Goff sublinha que "[...] a história nova pode fazer-se através do estudo de um objeto a partir do qual toda a História de uma sociedade se desmonta a nossos olhos." (Le Goff in Duby e Lard Rean, 1989, 14)

A consciência da intervenção do sujeito e de seu meio em toda produção acadêmica, e no caso presente, a manipulação da memória aparecem aos próprios historiadores como tendo um "[...] papel de identificar (nacional, patriótica, social, religiosamente) para o grupo onde circulava, legitimava, circunscrevia, doutrinava igualmente", como bem explicita Paul Veyne.

A preocupação com a verdade dos fatos, como eles realmente ocorreram, é afastada; o interesse volta-se para a percepção, para a construção dos fatos à época, ou posteriormene, através da grande diversidade de fontes, que podem ir dos mitos, lendas, contos de fada a textos, estatísticos ou literários. Para Michel Vovelle, "[...] a literatura veicula as imagens, os clichês, as lembranças e as heranças, as produções sem cessar distorcidas e reutilizadas do imaginário coletivo" (Vovelle, 1987, 63).

A sensibilidade social é auscultada, a história passa a levar em conta as dimensões materiais e imateriais da vida humana. Vovelle afirma ainda que "[...] toda uma parte dos campos atuais de estudo, desde a civilização material até os diferentes domínios da cultura ou das mentalidades populares se inscrevem assim como uma tentativa obstinada para lidar com o silêncio das fontes, a partir de meios que antes teriam sido julgados como heterodoxos"¹(id. 277).

O método é interpretativo. Buscam-se os significados nas entrelinhas, o não-dito social presente nas fontes, o substrato inconsciente, o nível estrutural, que perfazem uma história "quase imóvel" como diria Braudel, atravessada porém por traços conjunturais, cuja mobilidade anuncia transformações ou reafirma sistemas vigentes. Mas dentro desta perspectiva, o historiador, de certa forma, percebe-se como o "criador" da história, como aquele que constrói a memória, aquele que ressuscita formas, re-elabora enunciados e prolonga-os em sua materialidade específica. Michel de Certeau comenta esta historicização da própria história:

" O que está então em jogo é a capacidade da História se explicar como efeito de técnicas contemporâneas, de um meio social (uma intelligentsia universal) de posições econômicas e políticas, isto é, como produto de uma posição particular que mantém atualmente em relação de competição com outras classes e outros lugares de poder. Quer se queira quer não, o trabalho histórico inscreve-se no interior (e não fora) das lutas sociais, econômicas e ideológicas."¹⁶

Perspectiva imbricando o passado e o presente, o sujeito e o objeto, fazendo constante apelo à interdisciplinaridade, este poderoso movimento renovador das perspectivas, temas, fontes da história nunca foi monolítico e em seus diferentes momentos trabalhou aspectos e dimensões diversas na análise das formações sociais; priorizou, porém, a linha da *continuidade*, da busca das transformações ou das permanências relativas ao objeto histórico ao longo do tempo. Para Vovelle, a metodologia da longa duração nos leva a "[...] um mergulho no passado mais que secular de onde foram transmitidos os traços de um comportamento que perdura, com inércia real até nossos dias, quando as próprias condições iniciais desapareceram". Assim é ainda a busca do *mesmo*,

sob o heterogêneo e o aleatório, domesticando o acontecimento e reiterando o domínio da paráfrase.

Dentro deste amplo horizonte de pesquisas desenha-se em filigrana a orientação que se refere ao imaginário social, que contempla o elemento adquirido, transmitido, mas também o transformador, num movimento de circularidade contínua na formulação das atitudes mentais e sociais. Esta ótica observa as representações em sua dinâmica social, ou seja, criadas e criadoras do funcionamento relacional num sistema social dado. Não diz respeito às representações em sua diacronia, mas em sua especificidade e singularidade espaço-temporais; representação e imagens enquanto *locus* de poder e força, imaginário agenciador de papéis, criador de normas, valores, instituições, exclusões; imaginário galvanizador de afetos e paixões, de pulsões telúricas e emoções coletivas.

As grandes epifanias políticas modernas trabalham o imaginário coletivo povoando-o de heróis carismáticos ou redentores, de imagens e acenos de Terra Prometida ou Paraíso de Igualdade e Justiça. As imagens constroem os gêneros e suas especificidades sociais, distinguem o normal e o patológico, o certo e o errado, o bom e o mau, estabelecem relações de poder que delimitam o centro e as margens do social.

Pouco teorizado, o estudo do imaginário abre espaço à reatualização de fontes e incorporação de novas: propaganda, cinema, televisão, vídeo, desenho animado, *comics*, charges, o humor em geral, teatro, música, etc. Qualquer texto, seja ele discursivo ou visual, é produtor de representações, veiculador de sentidos e valores, assim como de seu corolário normativo e institucional.

A utilização do imaginário como categoria de análise religa disciplinas (antropologia, história, teoria literária, linguística, sociologia) e abre caminhos confluentes, o que não significa que haja uniformidade no tratamento das questões suscitadas.

Podemos identificar algumas maneiras diversas de se perceber e trabalhar o imaginário, como por exemplo Georges Duby, que segue a trilha aberta por Georges Dumézil ao trabalhar as relações entre a instauração do social e o imaginário nas três ordens do feudalismo francês. Por outro lado, Jacques LeGoff contempla o imaginário medieval como um jogo de espelhos, que reflete a realidade, ou seja, um imaginário engendrado pelo real e suas contingências.⁷

Uma outra concepção de imaginário encontra-se em Bronislaw Baczko, familiarizado com a obra de Bachelard, segundo o qual a imaginação é essencialmente criativa, criadora de realidades.⁸ Para Baczko, não se pode separar os agentes de suas representações, de si e do outro; de fato, são elas que definem os comportamentos, inculcam valores, atribuem méritos, corroboram ou condenam, justificam atitudes, impulsos, decisões (BACZKO, 1985, 306).

O imaginário é forjador de sentidos no campo sêmico de uma formação social, engendrador de sua trama organizadora. Não seria, entretanto, determinante "em última instância", pois, como argumenta Georges Duby

(1989, 118), quanto às hierarquizações analíticas, este "[...] é um falso problema. Não há última instância. O que conta é a globalidade, a coerência, a correlação."

Cornelius Castoriadis (1985, 105), que enfatiza o papel do imaginário instituinte, engendrador do social, reforça este papel sancionador e carreador de sentidos, considerando que é a significação imaginária que dá às coisas e às posições seu *status*, seu peso específico "[...] princípio de valor, princípio de ação".

Para Claude Gilbert Dubois (1985, 30), o imaginário simbólico, que se opõe ao mimético, especular, "[...] é um modo de significação constituído em linguagem, não a partir de signos linguísticos, mas de imagens significantes: é o funcionamento individual e coletivo das imagens organizadas em sistemas significantes."⁹

Relacionado às categorias *criatividade* e *produtividade*, como criador de sentidos novos, o imaginário entrava o processo de produção hegemônica de sentido; como bem sublinha Eni Pulcinelli Orlandi, ao comentar a criatividade, esta "[...] pode realizar uma ruptura, um deslocamento em relação ao dizível e portanto em relação à determinação das *verdades* instituídas e normalizadoras" (ORLANDI, 1988, 20). Na ambiguidade de sua imanência ao social, entretanto, o imaginário igualmente repete e re-produz sentidos e valores o que nos aproxima da caracterização que Eni Orlandi faz de *produtividade*, que "[...] procura manter o dizível no mesmo espaço do que já está instituído" (Idem, Ibid.).

O estudo do imaginário, assim, contempla um processo de atualização polissêmico e parafrásico na constituição das formações sociais, de renovação, transformação, contestação de sentidos, ao mesmo tempo de afirmação, fortalecimento do já-instituído. O *idêntico* e o *diferente* são aqui peças da mesma engrenagem e cabe ao historiador colocá-las em evidência ou obscurecê-las indefinidamente.

A terceira tendência foi formulada por Foucault que "revolucionou a história", como sublinha Paul Veyne. Foucault trabalha a noção de evento que

"[...] não é substância nem acidente, nem qualidade nem processo; o evento não é da ordem do corpo. Mas ele não é imaterial; é sempre em nível de materialidade que toma efeito, que é efeito; tem seu lugar e consiste na relação, na coexistência, na acumulação, na seleção de elementos materiais"

O evento é portanto da ordem do discurso; eventos discursivos devem ser tratados e organizados segundo séries homogêneas, porém descontínuas umas em relação às outras, ou seja, não seguem traços de causalidade ou sucessão ou continuidade de movimentos marcados no tempo ou da evolução de uma consciência ou sujeito pensante," [...] quebram o instante e dispersam o sujeito em uma pluralidade de posições e funções possíveis." (Veyne, 1978, 60).

Abolindo a causalidade ou o desenrolar de eventos em processo de maturação, Foucault introduz na história a noção do **acaso/aleatório** (aléa) que com a descontinuidade e materialidade discursivas dão forma à produção dos acontecimentos (Foucault 1971, 59).

Foucault afasta rapidamente as tendências positivistas e/ou escatológicas, mas recusa igualmente a perspectiva da busca de "estruturas anteriores, estranhas, hostis ao acontecimento." Pretende "[...] estabelecer séries diversas, entrecruzadas, divergentes muitas vezes, mas não antônomas, que permitam circunscrever o "lugar" do acontecimento, as margens de seu acaso, as condições de sua aparição." (Foucault, 1971, 58 ss).

Estas condições de aparição seriam as "condições de possibilidade", segundo as quais alguma coisa pode ser dita, em algum lugar, por alguém que detém a posição de sujeito e de autoridade na produção discursiva.

Desta forma, o discurso conteria a distinção entre o verdadeiro e o falso, elaborando sistemas de saber, característicos de uma vontade de verdade "[...] que atravessou tantos séculos de nossa história" (Foucault, 1971, 16), cuja própria historicidade aponta para a diferença e a transformação. Trata-se de estabelecer o regime geral de verdade construído e instaurado pelos discursos do saber, de desvendar as instâncias de produção destes discursos assim como seus mecanismos de estratégia e atuação social, geradores de efeitos de poder, os micro-poderes, constitutivos da própria trama do social.

Foucault (1987, 5) insiste sobre as redistribuições recorrentes dos enunciados "[...] que fazem aparecer vários passados, várias formas de encadeamento, várias hierarquias de importância, várias redes de determinação, várias teleologias para uma única e mesma ciência à medida que seu presente se modifica[...]". Assim, quebra-se a perspectiva da continuidade, do processo de encadeamento, da evolução do pensamento "[...] sob as manifestações maciças e homogêneas de um espírito ou de uma mentalidade coletiva[...]" (id., 4).

Foucault aponta ainda para os fenômenos de ruptura, de interrupção, apoiando-se em Bachelard e Canguilhem para desvelar uma outra perspectiva à análise histórica: "[...] não mais a pesquisa dos começos silenciosos, não mais a regressão sem fim em direção aos primeiros precursores, mas a identificação de um novo tipo de racionalidade e seus efeitos múltiplos" (id., 4).

Contemplando o discurso em sua singularidade e em sua exterioridade a partir de sua aparição e de sua regularidade, das condições de sua produção e possibilidade de enunciação, Foucault rejeita a "hermenêutica, a interpretação das vozes silenciadas pelo não-dito do discurso, [...] de seu núcleo interior e escondido" (1971, 55), ou de uma significação que se manifestaria nele, das entrelinhas que permitiriam o desvendamento de uma realidade oculta. O evento é o discurso e o discurso é e pode ser ruptura e criação de saber, acompanhado de seus sistemas de exclusão e prática de poder.

Afirma Foucault:

"É preciso estar pronto para acolher cada momento do discurso em sua irrupção de acontecimento, nessa pontualidade que aparece em nossa dispersão temporal que lhe permite ser repetido, sobretudo esquecido, transformado, apagado até nos menores traços, escondido bem longe de todos os olhares, na poeira dos livros. Não é preciso remeter o discurso à longínqua presença da origem; é preciso tratá-lo no jogo de sua instância."
(Foucault, 1989, 28).

Modificam-se, portanto, objeto e metodologia na análise da produção histórica. Quanto às fontes, Foucault indica a necessidade da história desligar-se da noção de uma "[...] memória milenar e coletiva que se servia de documentos materiais para reencontrar o frescor de suas lembranças [...] para enfocar uma pluralidade documental - livros, narração, atas, edifícios, instituições, regulamentos, técnicas, objetos, costumes, etc" transformando-as em *monumentos*, que permitem a identificação, organização de elemento em séries, conjuntos, recorrentes e dispersos em movimentos de rupturas e transformações, especificidades e limites.

A descontinuidade é assim uma ação determinada pelo próprio historiador e é o resultado desta ação, ou seja, trata-se de cortes arbitrários estabelecidos pelo próprio pesquisador, a partir de suas hipóteses, métodos e periodização determinada. "Paradoxal noção de descontinuidade: é, ao mesmo tempo, instrumento e objeto de pesquisa, delimita o campo do qual é efeito, permite individualizar os domínios, mas só pode ser estabelecida através da comparação desses domínios", precisa Foucault (idem, ibid. 7 ss.).

Este é um ponto fundamental no que concerne à produção historiográfica, na medida em que a descontinuidade é o próprio local de onde fala o historiador, *locus* de ruptura de sua própria história. Assim, incorpora-se e descortina-se a posição/condição de possibilidade do historiador à produção de múltiplas histórias, aberto a um horizonte ilimitado de discursos históricos em cortes/séries/enunciados que se cruzam, se imbricam, re-aparecem em um novo campo de pertinência ou são perdidos na posição de sujeito do historiador.

A noção de descontinuidade, as rupturas e escansões trazem à história o movimento da *diferença*, mas não aquele que se refere a um modelo, a um paradigma referencial. Aborda-se a história na ótica do *simulacro* de Deleuze (1988), sem fundo, sem referente, sem privilegiar a identidade da reconstituição histórica.

Aberto o espaço da polissemia/criatividade, desloca-se a produtividade/parafrásica, a busca e repetição do *mesmo* na vã tentativa de uma reprodução impossível.

O historiador, com Foucault, lança um olhar oblíquo em relação à positividade do passado em sua materialização discursiva, produzida em um incontornável presente. A noção de *simulacro* em Deleuze intenta abolir a idéia de original e cópia, cara à Platão, uma vez que tal relação leva fatalmente a

diferença à identidade.¹² Com efeito, para Deleuze, o *simulacro* não é uma simples imitação "[...] mas sobretudo o ato pelo qual a própria idéia de um modelo ou de uma posição privilegiada é contestada, revertida. O simulacro é a instância que compreende uma diferença em si [...] toda semelhança tendo sido abolida, sem que se possa, por conseguinte, indicar a existência de um original e uma cópia", enfatiza Deleuze (1988, 34).

Tomando-se por empréstimo esta noção, poder-se-ia identificar uma história-simulacro, que abandona a repetição do *mesmo*, a busca do real, a pretensão da explicação total ou do sentido da história para sublinhar a *diferença* sem fundo nem origem, no discurso histórico.

História-simulacro, potência positiva de re-criação, confundindo as categorias presente/passado em sua tematização, em suas abordagens, abandonando o modelo e a cópia, a busca impossível da re-produção de um fato construído e transformado em história. Abandona-se a identidade para vivenciar-se, na pesquisa histórica, a experiência da diferença sem modelo, numa expansão polissêmica, que justifica a epígrafe: "o comprimento é diferença específica da cor negra" (Deleuze, 1988, 68).

NOTAS

- 1 - Os iniciadores da revista *Annales, Economie, Sociétés, Civilisations*, Lucien Febvre e Marc Bloch, (principalmente o primeiro), propunham uma história abrangente, ampliando a pesquisa do "fato histórico" *strictu sensu*, aos quadros das *estruturas mentais* enquanto objeto histórico. (ver Febvre, Lucien. *Combates pela história*, Lisboa, Presença, 1977, 2 vol.) Philippe Ariès, entre outros, aponta Lucien Febvre como o iniciador da História das Mentalidades, considerando-se a importância dada por este último às atitudes mentais e a relevância de sua obra para a renovação da historiografia. (ver Ariès, P. "A história das mentalidades", in LeGoff, J. *A História Nova*, S.P., M. Fontes, 1990, pgs.153 a 176)
- 2 - À época, Lucien Febvre enfatizava a participação do sujeito na construção/percepção do fato histórico: Dizia "Escolher, a própria negação da obra científica...-Mas toda história é escolha[.] É-o, sobretudo, porque o historiador cria seus materiais, ou se quiser, recria-os".(conf. Febvre, L. *op.cit.* ps 23 e 24.
- 3 - Michel Foucault. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1988, p.2. Foucault comenta igualmente o silêncio com que a esquerda intelectual francesa acolheu seu trabalho sobre a psiquiatria. Enfatiza que "[...] a medicina, a psiquiatria, não eram muito nobres, nem muito sérias, não estavam à altura das grandes formas de racionalidade clássica."

- 4 - A explanação didática, entretanto, divide em fases e estabelece classificações para as diversas abordagens contidas no amplo movimento denominado História das Mentalidades, cujas fronteiras são permeáveis. (Para discussão deste conceito, ver, por ex., LeGoff, J. "As mentalidades, uma história ambígua", in LeGoff, J. e Nora, Pierre. **História, novos objetos**, R.J., F. Alves, 1976. Na ótica deste trabalho, e na impossibilidade de um detalhamento, este movimento compreende as obras que contemplam as estruturas mentais em uma perspectiva de continuidade, de encadeamento na diacronia.
- 5 - História das Mentalidades, História Nova, Novíssima, a ânsia classificatória reúne grupos, define limites, estabelece marcos; o que nos interessa porém, aqui, é a mudança de eixo, a explosão temática, os "modos de ver" que se revelam, por um lado no sujeito-historiador e por outro, no objeto-história.
- 6 - Michel de Certeau in G. Duby, G. Lardreau., 1979, p.29
- 7 - ver Duby, G. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**, Lisboa, Estampa, 1992 e Le Goff, J. **L'imaginaire médiéval**, Paris, Gallimard, 1991.
- 8 - A obra de Bachelard é particularmente importante para o estudo do imaginário em seu aspecto criador e instituinte da realidade, que será retomado por vários autores. A título de exemplo, algumas referências bibliográficas são ilustrativas: Bachelard, Gaston. *La terre et les rêveries du repos*, Paris, José Corti, 1946, Idem. *L'eau et les rêves*, Paris, José Corti, 1942, Idem. *L'air et les songes*, Paris, José Corti, 1943, entre muitos outros livros nos quais Bachelard analisa a imaginação.
- 9 - Claude Gilbert Dubois. **L'imaginaire de la Renaissance**, Paris, PUF, 1985, p.30. Não temos a intenção aqui, nem é objetivo deste trabalho a comparação entre autores. Citamos alguns, apenas, que exemplificam tendências no estudo do imaginário.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARIÈS, Phillipe. "A história das mentalidades" in Le Goff, Jacques. *A História Nova*. Ed. Martins Fontes, São Paulo, 1990.
- BACHELARD, Gaston. *L'Eau et les Rêves*. José Corti, Paris, 1942.
- . *L'Air et les Songes*. José Corti, Paris, 1943.
- . *La Terre et les Rêveries du Repos*. José Corti, Paris, 1946.

CAMINHOS DA HISTÓRIA: IDENTIDADE OU DIFERENÇA?

- BACZKO, Bronislaw. *A Imaginação Social*. Enciclopédia Einaudi, Ed. portuguesa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, Lisboa, 1985, vol. 5.
- BRAUDEL, Fernand. *Écrits sur l'Histoire*. Flammarion, Paris, 1969.
- CASTORIADIS, Cornelius. *Os Destinos do Totalitarismo e Outros Escritos*. L&PM Ed., RGS, 1985.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Graal, RJ, 1988.
- DUBOIS, Claude Gilbert. *L'Imaginaire de la Renaissance*. PUF, Paris, 1985.
- DUBY, Georges. *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. Estampa, Lisboa, 1992.
- DUBY, Georges e Lardreau, Guy. *Diálogos sobre a Nova História*. D. Quixote, Lisboa, 1989.
- FEBVRE, Lucien. *Combates pela História*. Ed. Presença, Lisboa, 1977, 2 vol.
- FOUCAULT, Michel. *L'Ordre du Discours*. Gallimard, Paris, 1971.
- . *A Arqueologia do Saber*. Forense-Universitária, RJ, 1987.
- . *Microfísica do Poder*. Graal, Rio de Janeiro, 1988.
- LE GOFF, Jacques. "As mentalidades, uma história ambígua" in Le Goff, Jacques e Nora, Pierre. *História, Novos Objetos*. Francisco Alves, 1976.
- . *L'Imaginaire Médiéval*. Gallimard, Paris, 1991.
- MACHADO, Roberto. *Deleuze e a Filosofia*. Graal, RJ, 1990.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. *A Linguagem e seu Funcionamento*. Ed. Unicamp, Campinas/SP, 1987.
- . *Discurso e Leitura*. Cortez, SP, 1988.
- VEYNE, Paul. *Comment on Écrit l'Histoire*. Seuil, Paris, 1978.
- VOVELLE, Michel. *Ideologia e Mentalidade*. Ed. Brasiliense, São Paulo, 1987.

RESUMÉ

Les conceptions théoriques et méthodologiques qui composent l'historiographie actuelle sont ici analysées autour de trois mouvements - Annales, Imaginaire, Analyse du Discours/Foucault- qui, soit s'imbriquent ou s'excluent, soit se heurtent ou se complètent; ils se retrouvent, néanmoins, dans le refus du discours historique qui se présente comme le seul véritable. Les catégories Identité/Différence, indiquent la dimension théorique de ces courants dans l'art de faire l'histoire.

ABSTRACT

The theoretical and methodological conceptions that compose contemporary historiography will be analysed here through three movements - Annales, Imaginary, Foucault's Discourse Analysis - which either entangle or exclude,

TANIA NAVARRO SWAIN

oppose or complete one another. However, they all share the common concern of refusing the historical canones as the sole truth. The categories of Identity/Difference point out the theoretical dimension of those movements in the art of making history.

(Recebido para publicação em março de 1993)

RAÍZES DO BRASIL CONTEMPORÂNEO

Roberto S. C. Moreira*

RESUMO: Diante dos impasses e perplexidades do Brasil de hoje, parece recomendável e útil uma volta aos nossos clássicos, tão pouco frequentados. Evidenciar isto é a primeira intenção deste artigo, utilizando, como exemplos, obras de Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior. Em um segundo momento explora-se também a complementariedade das perspectivas desses autores.

No momento em que a ordem internacional dominante, envolvida em dificuldades e impossibilitada de cumprir as promessas de bem estar, cria discursos legitimadores de seus novos interesses (fim das ideologias, neo-liberalismo), é de todo conveniente que nós, que já fomos sucessivamente povo mestiço sem futuro, jovem nação independente, país subdesenvolvido do terceiro mundo, economia dependente, país em desenvolvimento, voltemos a pensar com insistência sobre nosso futuro e viabilidade.

O sucesso das três décadas (1945-1975) de bom funcionamento do sistema capitalista, sustentado pelo estado industrial-militar alimentado pela Guerra Fria, refletiu sobre nós com as promessas geradas pelo processo de industrialização, cuja euforia desenvolvimentista acenava com a modernização enfim no horizonte. Os impasses e as dificuldades em que se enredam as economias centrais a partir do final da década de 70, somados às transformações subseqüentes ao fim dos regimes socialistas, ganham a denominação geral de crise da modernidade, traduzida por expressões de desesperança. Sensação de falta de horizonte que repercute aqui, também em forma de desilusão, agravada pelas consequências trágicas da pauperização de setores cada vez maiores da população, acompanhada de todas as suas correlações, como fome, doença, violência urbana e rural, problemas crescentes de educação, saúde, saneamento, transporte, etc.

Nesta conjuntura, somos induzidos a comprar o discurso da nova ordem, preenchendo o vazio do cenário político nacional, atarantado entre a corrupção e a imoralidade, perplexo diante da falta de horizontes, imobilizado pela descrença nos

* Professor do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília.

Este artigo é uma versão modificada de parte de um capítulo da tese de doutorado *Identidade e Pensamento Social no Brasil*. Agradeço os comentários e sugestões de Marcel Bursztyn.

valores que deveriam suportar as instituições e a ação individual. Nesse sentido, para nossas elites acadêmicas, embasacadas com os pós-modernismos e outros ismos, no eterno mimetismo da última moda intelectual (afinal, estar atualizado é penhor de status e reconhecimento), voltar aos nossos clássicos, tão pouco frequentados, pode ser recomendável e útil.

O objetivo deste ensaio é exatamente chamar a atenção para a fecundidade dessa volta, tomando como exemplo as já antigas análises de Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior e, avançando uma hipótese, explorar a complementariedade das perspectivas desses dois autores. Este tema é objeto legítimo da sociologia da cultura, entendida como instrumento capaz de nos ajudar a refletir sobre nós mesmos, na vertente que aproxima este campo sociológico daquele usualmente denominado sociologia do pensamento social.

Quando nos debatemos hoje no Brasil com algumas questões tais como a cidadania incompleta, a precariedade das instituições políticas, a ausência de normas racionais e universais que regulem a vida social, o espantoso processo de exclusão social em todos os seus sentidos, a imperfeita realização dos valores da democracia, as múltiplas e perversas manifestações de dominação e violência, podemos identificar nesses problemas as ressonâncias ou sobrevivências de um passado que permanece nos sintomas de hoje. Questões que podem ser reunidas e tratadas sob a rubrica genérica de problemas da modernidade na periferia.

A modernidade ocidental sempre foi o permanente objeto de desejo do pensamento brasileiro que se debruça sobre as nossas glórias e mazelas, ora para lamentar nosso atraso e admirar o mundo dito civilizado, ora para vislumbrar nesse atraso as potencialidades que ele esconderia para a realização de um grande futuro; ora pessimista e colonizado, decretando nossa impotência e impossibilidade de civilização, ora triunfante e ufanista, apregoando a chegada do país ao seu grande destino. É sempre um presente visto sob a ótica dessa tensão entre um passado desprezado ou supervalorizado e um futuro duvidoso ou glorioso. Avaliações que se fazem na escala estabelecida pela polarização entre tradição e modernidade. Uma dicotomia cujo quadro histórico, adequado e necessário à análise, é exatamente o do nascimento do Ocidente moderno, momento que é também o do nosso nascimento como país. Nossa constante e permanente referência ao estrangeiro (leia-se Europa e Estados Unidos, metrópole ontem, primeiro mundo, hoje), fruto da nossa origem colonial e dos problemas dela decorrentes, adquire outra dimensão, quando somos contrastados com a modernidade ocidental agora em crise.

A ERA DOS RETRATOS DO BRASIL

Escrevendo sobre a idéia de Brasil moderno, Octavio Ianni diz que em 1822 o Brasil não conseguiu entrar no ritmo da história, tentou novamente em 1888-89, e fez outra tentativa fundamental em 1930. (IANNI, 1992). Foi exatamente aqui - no momento das mudanças que se aglutinam em torno de 1930 - que diversos autores

se dedicaram a buscar no passado elementos para compreensão do presente brasileiro, destacando-se naturalmente Gilberto Freyre, com **Casa Grande e Senzala**, Sérgio Buarque de Holanda, com **Raízes do Brasil**, e Caio Prado Júnior, com **Formação do Brasil Contemporâneo**. Na época, foi grande o impacto intelectual desses livros sobre "os moços de entre 1933 e 1942", como lembra Antônio Cândido em conhecida passagem. (CÂNDIDO, 1969:XIII). Hoje, são os nossos clássicos.

Situando o contexto em que surgiram estas obras fundamentais do pensamento brasileiro pode-se lembrar que, no plano mundial, a Primeira Guerra, a Revolução Russa de 1917 e, um pouco mais tarde, o colapso de 1929 foram os sinais inequívocos do fim de uma era. No final do século passado, a vitória do capital e das idéias liberais se consolidava pela mão forte dos impérios que dividiam o mundo. As profundas mudanças que a industrialização e o progresso técnico imprimiram no ritmo de vida do mundo do século XIX estavam acompanhadas de um sentimento de esperança e certeza quanto ao futuro. Pelo menos para a burguesia bem sucedida da Europa desenvolvida, que via assegurado o triunfo de seu projeto iniciado em 1789. Nem mesmo as ameaças revolucionárias que se acumulam e acabam explodindo na "primavera dos povos", em 1848, com reflexos até na insurreição pernambucana deste ano, derrubaram aquela segurança. Até 1914, somente nos círculos socialistas fala-se na derrubada do sistema. A burguesia, apesar de ciente do "perigo socialista", não se sente ameaçada e acredita que as contradições internas e as crises do capitalismo são perfeitamente superáveis.

Mas agora o século XX começava e o mundo era outro. Sem dúvida, os avanços tecnológicos são ainda muito mais surpreendentes que no século anterior, mas a crença num progresso contínuo não se sustenta mais. O sentimento de segurança foi substituído pelo medo e pela incerteza. O indivíduo, que no século XVIII se afirmara contra a tirania do soberano, tornando-se o cidadão do século XIX, agora submerge diante do predomínio de instituições cada vez mais onipresentes ou se dissolve nas grandes massas anônimas. Socialismo, fascismo e nacionalismo são os movimentos que dominam o horizonte. Rompe-se a suposta harmonia do passado, que explode nos conflitos nacionais, no autoritarismo estatal, no racismo, na radicalização das posições políticas entre indivíduos, classes, estados.

Para o Brasil o ano de 1922 foi particularmente especial, pelo menos no plano simbólico. É o centenário da Independência e a República, então com 33 anos, assistia a alguns acontecimentos marcantes, que não custa repetir: a Semana de Arte Moderna, o Movimento Tenentista, a fundação do Partido Comunista Brasileiro. São fatos emblemáticos, que sinalizam que o clima de efervescência política, social e cultural atingia também esta parte do mundo.

Às mudanças na estrutura social decorrentes do período anterior, a partir e principalmente da Abolição, somam-se agora outras, provenientes tanto da rearticulação de forças no quadro do capitalismo internacional, quanto das alterações internas provocadas pela ordem institucional republicana. Na Primeira República, o país, mais uma vez, buscara adequar sua estrutura interna às demandas

da ordem econômica internacional. A economia, ainda essencialmente agrária e exportadora, mantinha os vínculos da dependência econômica externa. A fim de assegurar o bom atendimento destas demandas tornava-se necessário garantir internamente a manutenção do poder político. O que é obtido pela chamada "política dos governadores", um pacto entre o poder central e as oligarquias, que assegurava a estas o absoluto domínio de cada estado em troca do apoio incondicional à política do governo federal.

Porém, a sociedade vai se tornando mais complexa, com o surgimento de novas camadas sociais, principalmente por uma nascente industrialização, que traz à cena um proletariado urbano e as classes médias e pela introdução de relações de trabalho capitalistas no campo. O censo de 1920 registra uma população de 30 milhões de habitantes. Passa a existir um mercado interno de relativa importância, o suficiente para ser disputado pelos novos capitais internacionais, isto é, os investimentos norte-americanos que vêm substituir os ingleses. Estas alterações econômicas geram novas perspectivas que já não encontravam correspondência na política das oligarquias. Como o sistema inteiro era dependente da ordem econômica internacional, a crise de 1929 atinge profundamente a estrutura já frágil e enseja o movimento que acabaria por alterar todo o panorama histórico da República, a revolução de 1930.

Todas estas transformações refletem-se na vida cultural e intelectual do país, que passa por uma fase de intensa criatividade e renovação. Antônio Cândido observa que o movimento revolucionário de 1930 não foi nem o começo nem a causa, mas certamente é um marco histórico, por ter sido o eixo catalisador em torno do qual girou a cultura brasileira daquele momento. Numa sociedade que guardava, como ainda hoje, profundas disparidades sociais e econômicas, não se pode falar que houve um processo de democratização da cultura, mas Antônio Cândido aceita que naquele momento "houve alargamento de participação dentro do âmbito existente". (CÂNDIDO, 1987). O que ocorreu em diversos setores: na instrução pública, na vida artística, nos estudos históricos e sociais, nos meios de difusão cultural como o livro e o rádio. Tudo decorrente de uma relação nova entre intelectuais e artistas e a sociedade e o Estado, devida às novas condições econômico-sociais, na qual aqueles demonstram uma surpreendente e até então inexistente disposição para o engajamento político, religioso e social. A vitalidade da vida intelectual e artística deste momento da história brasileira e as profundas e complexas relações que então se estabeleceram entre a esfera cultural e a política foram de tal ordem que têm merecido inúmeras e conhecidas análises.

No que diz respeito especificamente às ciências sociais, as transformações em curso na sociedade brasileira provocaram compreensível impacto, suficiente para demarcar uma nova etapa. Para Florestan Fernandes, a época "se caracteriza pelo uso do pensamento racional como forma de consciência e de explicação das condições histórico-sociais de existência da sociedade brasileira". (FERNANDES, 1977:27). Este, como se sabe, é o momento da institucionalização do ensino e da pesquisa de ciências sociais no Brasil, marcado principalmente pela adoção de

padrões científicos de trabalho, pela constituição de um campo profissional, pela criação de instituições.

Talvez o melhor exemplo da efervescência do momento seja o Modernismo. Os artistas que participaram do movimento manifestaram-se a propósito de nosso tema - as interpretações do Brasil - não apenas em suas criações estéticas, mas também sob a forma de ensaios. Além disto, há uma notória ligação entre o Modernismo e alguns dos mais destacados representantes do pensamento social brasileiro da época. Mas, acima de tudo, impõe-se a menção ao movimento pelo que ele representou em termos de gerador de imagens do Brasil, isto é, pela influência que exerceu e ainda exerce no plano simbólico. Algo equivalente ao papel do Romantismo no século passado.

Eduardo Jardim de Moraes (1978) aproxima modernistas tão diferentes, nas posições políticas, como Oswald de Andrade e Plínio Salgado, unidos pela visão sintética, intuitiva, da realidade nacional, sob influência, ainda que negada, de Graça Aranha. De outro lado, na tradição investigativa iniciada por Sílvio Romero, ficaria a visão analítica, erudita, de Mário de Andrade, defendendo o levantamento do patrimônio cultural brasileiro como via de se chegar à brasilidade. De maneira geral, pode-se dizer que o debate modernista é fundamental para a questão da imitação e da adoção de idéias estrangeiras, um dos permanentes temas do pensamento brasileiro. Não há como negar, no modernismo brasileiro, a presença das vanguardas européias do pós-guerra, o que foi apontado já por críticos da época, como João Ribeiro e Alceu Amoroso Lima. (MORAES, 1978:99-100). Contudo, ao contrário do que ocorria antes, no naturalismo do fim do século XIX, quando a fidelidade às teorias científicas se sobrepunha à realidade do país, conduzindo a uma visão negativa, agora a absorção das correntes de pensamento européias se faz através de um filtro crítico, levando à valorização do nacional. Ser universal e moderno é ser nacional e brasileiro. A simples imitação é substituída pela paródia. Alguns textos de Mário de Andrade, como o *Prefácio Interessantíssimo* (1921) e *A Escrava que não é Isaura* (1924-25), e sobretudo os dois manifestos de Oswald de Andrade, o *Manifesto da Poesia Pau Brasil* (1924) e o *Manifesto Antropófago* (1928), são bons exemplos desta posição.

Quanto à diversidade interna, outro eixo permanente das interpretações do Brasil, agora a questão gira menos em torno do problema racial, como antes, do que a propósito das diferenças regionais. Se, num primeiro momento, um certo regionalismo é repudiado pelos modernistas, por dar idéia de atraso, em seguida os valores regionais são reabilitados como outra forma de se chegar ao nacional. Ser brasileiro é também ser regional e ser regional pode ser moderno e universal. O exemplo principal aqui é naturalmente o movimento regionalista do Nordeste, liderado por Gilberto Freyre, cujo *Manifesto Regionalista*, supostamente de 1926, teria sido na realidade escrito em 1952. (TELES, 1987:279).

A idéia do intelectual como proponente dos caminhos de construção do país está presente nestas dissensões internas do Modernismo, como está também em outras divergências. Por exemplo, naquela que separa Mário de Andrade e Oswald de Andrade quanto ao modo de apreender o Brasil: "o lado doutor", erudito, versus

a intuição e "a prática culta da vida". Com o tempo, a missão auto-atribuída dos intelectuais ultrapassaria o trabalho intelectual e a criação artística, para se "concretizar na ação política de transformação da sociedade", levando os modernistas ao engajamento em posições antagônicas e radicais, como era próprio do momento. Plínio Salgado funda a Ação Integralista, Oswald de Andrade filia-se ao Partido Comunista. (MORAES, 1978:168).

Assim, também como símbolo, mais do que por outro motivo, 1928 poderia ser considerado o início da era dos retratos do Brasil. É o ano em que Mário de Andrade publica *Macunaíma*, "herói de nossa gente", sem nenhum caráter. Um clássico, revolucionário e consagrado. Também neste ano Paulo Prado publica o seu *Retrato do Brasil*.¹ Porém, a era dos retratos é marcada pelos três nomes já mencionados: Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior. Sua importância na história do pensamento brasileiro nunca foi objeto de controvérsia e a contribuição que deram à interpretação do Brasil é inquestionável.

Porém, décadas depois e até há pouco tempo, foi de bom alvitre desprezar essas interpretações, tachando-as sumariamente de ensaísticas e ideológicas, o que equivalia a pecado grave aos olhos de novas gerações de intelectuais, confiantes na imediata transformação da realidade ou ciosos de sua própria superioridade científica. O alvo principal e exemplar deste tipo de crítica foi naturalmente Gilberto Freyre e toda a apropriação de sua obra para a construção da idéia de Brasil como democracia racial. Porém, ainda que tivessem muito de acertado, essas críticas trouxeram o prejuízo de induzir a um desprezo generalizado por toda a obra dos intérpretes clássicos do Brasil.

Ainda assim, é comum entender as obras iniciais desses autores como os pontos de partida para o estabelecimento de novos parâmetros no conhecimento do Brasil e de seu passado. Contudo, parece ter razão Renato Ortiz, quando retifica esta colocação, matizando a localização dos três autores na história do pensamento brasileiro. Para Ortiz, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior significam uma ruptura, estão na origem de uma nova linhagem, baseada no espaço acadêmico, então nascente; Gilberto Freyre, ao contrário, é a continuidade da tradição iniciada no século passado, da qual ele representaria o apogeu. (ORTIZ, 1985:40). Gilberto Freyre seria assim o epígono da "geração de 1870" enquanto Caio Prado e Sérgio Buarque são filhos da renovação de 1922, embora apenas o segundo tenha ligações com o movimento modernista.²

RAÍZES DO BRASIL

É comum observar que *Raízes do Brasil*, publicado em 1936, ocupa uma posição isolada na carreira de Sérgio Buarque de Holanda (1902-1982), ficando entre seu período de jornalista e crítico literário e a fase propriamente de historiador. (LEITE, 1976:286; AVELINO FILHO, 1987:33).

O livro começa por abordar exatamente um daqueles eixos permanentes das interpretações do Brasil: as relações entre a cultura européia e a brasileira.

(HOLANDA, 1963:3). Entre outros autores, o assunto já aparece, por exemplo, desde José de Alencar e Machado de Assis (nacionalismo literário) até Manoel Bomfim (a origem de nossos males), João Ribeiro (a contextualização do descobrimento) ou Alberto Torres (a adoção de idéias estrangeiras). Mas, o tratamento dado por Sérgio Buarque de Holanda parece ser pioneiro, como aponta José Guilherme Merquior. Para este, **Raízes do Brasil** foi o primeiro trabalho "a tematizar a diferença específica da cultura brasileira no contexto do ocidente moderno", porque:

"Sérgio Buarque de Holanda acentua que o Brasil antigo, dominado por classes senhoriais afeitas ao individualismo narcisístico da sociedade patriarcal, se manteve afastado da ética de trabalho sustentada pela ascese puritana nos países líderes da revolução capitalista." (MERQUIOR, 1972:224).

A lembrança deste aspecto aponta para aquilo que nos parece ser o que há de mais relevante na interpretação do Brasil elaborada por Sérgio Buarque de Holanda. Na época do lançamento do livro, e mesmo ainda hoje, a figura do "homem cordial" foi o que mais despertou atenção, gerando conhecidas polêmicas. Nisto, deve ser creditado ao livro o duvidoso mérito de contribuir para a cristalização de imagens sobre o Brasil e os brasileiros, dando razão aos críticos recentes de nossos clássicos como ideólogos. Mas, a nosso ver, de modo algum este é o ponto mais importante. A grande contribuição de **Raízes do Brasil** estaria exatamente no tópico acima mencionado.

É certo que Paulo Prado, ao fazer a comparação entre os virtuosos peregrinos ingleses e a dissolução de costumes abaixo do Equador, refere-se à Reforma, aludindo ao nosso distanciamento em relação ao universo cultural por ela engendrado (PRADO, 1944:98). Mas a superficialidade de sua análise passa longe de todas as consequências que Sérgio Buarque de Holanda retira desta observação. O rendimento excepcional da análise de **Raízes do Brasil** nos parece que se explica porque sua interrogação, como em Max Weber, se dirige ao plano da ética, ou dos pressupostos que sustentam a vida social da formação brasileira.

A referência a Weber é proposital, dada a conhecida influência de sua sociologia na formulação de **Raízes do Brasil**. Costuma-se notar isto na utilização, por Sérgio Buarque de Holanda, da distinção weberiana entre patrimonialismo e burocracia. (CÂNDIDO, 1963:x).³ Mas, quer nos parecer que o principal que Sérgio Buarque de Holanda vai buscar em Max Weber é um modelo analítico que permite a compreensão do papel das superestruturas, no caso as "raízes", da formação brasileira. Isto faz com que aqui cultura seja entendida como teia de significados, como queria Weber, e não apenas como a crônica de costumes da vida nas casas-grandes e senzalas.

Antônio Cândido observa que Sérgio Buarque de Holanda aproveita o critério tipológico de Max Weber, modificando-o, na medida em que focaliza pares e não pluralidades de tipos, sendo alguns desses pares "trabalho e aventura; método e capricho; rural e urbano; burocracia e caudilhismo; norma impessoal e impulso

afetivo". O primeiro desses pares, diz ainda, é "a tipologia básica do livro, que distingue o trabalhador e o aventureiro, representando duas éticas opostas".(CÂNDIDO, 1969:xiv-xvi).

Poder-se-ia objetar que a deficiência desta interpretação do Brasil reside exatamente em tentar explicá-lo a partir da superestrutura, desconhecendo as condições materiais da vida social. A objeção pode ser afastada recorrendo-se ao próprio capítulo que trata de "trabalho e aventura". Nele, além de outras considerações referentes à esfera econômica, o autor fala sobre a "exploração latifundiária e monocultora"(p.24)⁴ e a "produção de índole semicapitalista, orientada sobretudo para o consumo externo"(p.25). Certamente não se trata de uma aprofundada investigação sobre a formação econômica do Brasil, mas o importante é o que se consegue salientar da interação entre as esferas econômica e ideológica.

Sérgio Buarque de Holanda sustenta que não foi uma civilização agrícola a que os portugueses instalaram no Brasil.(p.26). Analisando o caráter rudimentar da agricultura da colônia, ele tenta demonstrar que a prevalência do espírito de aventura sobre o do trabalho, aliada às condições adversas, levaram os colonizadores a uma atitude comodista e retrógrada. A ausência, quase total, das artes e ofícios é examinada como uma das "consequências da escravidão e da hipertrofia da lavoura latifundiária na estrutura de nossa economia colonial" (p.36). Obtém-se assim um esboço de análise da estrutura de classes da colônia, pela ótica do que hoje se chama de mentalidades.

A estrutura social do país é objeto de análise ainda nos capítulos dedicados à "herança rural" e ao papel das cidades no Brasil colônia. Se a civilização não foi agrícola, afirma Sérgio Buarque de Holanda, "foi, sem dúvida, uma civilização de raízes rurais"(p.57) e de "fisionomia mercantil"(p.101). Analisando o predomínio do rural sobre o urbano, ele examina qual segmento da economia detém o poder político no período que vai até a Abolição. Mostra a conexão entre várias questões, como a construção da nacionalidade, em mãos das classes latifundiárias, o comércio negreiro, em mãos portuguesas, a transferência de capitais para setores não-agrícolas, os interesses ingleses e assim por diante, no processo que desaguardaria nas mudanças do fim do século XIX.

Outra objeção à interpretação de Sérgio Buarque de Holanda poderia ser a de que, tentando explicar o Brasil do presente pela busca de suas raízes no passado, ele incorreria no mesmo equívoco de outros intérpretes de atribuir ao país características que seriam inarredáveis, porque quase hereditárias. É verdade que em *Raízes do Brasil* se fala de herança portuguesa, mas sem exaltação nem lusofobia; como também se fala de negros e índios, sem preconceito racial ou valorização idealizada. Porém, aqui conhecimento do passado não se prende ao desejo de uma volta à tradição, expressamente negada no texto (p.6), mas vincula-se à solução dos problemas do presente, através da liquidação daquilo que, em nossas raízes, constituiria obstáculo ao desenvolvimento histórico. (CÂNDIDO, 1969:xx-xxi). Esta liquidação do passado teria começado, na opinião de Sérgio Buarque de Holanda, exatamente por aquelas mudanças do fim do século XIX,

Abolição e República, "uma revolução lenta, mas segura e concertada, a única que, rigorosamente, temos experimentado em toda a nossa vida nacional".(p.163).

A investigação do passado serve assim para iluminar as raízes de inúmeros aspectos da vida brasileira. Por exemplo, o autoritarismo, que aparece em diversas passagens do livro, como naquela que diz que "a democracia no Brasil foi sempre um lamentável mal-entendido."(p.153). Ou quando observa a dificuldade de separação entre a esfera pública e a privada (p.135). Ou quando diz que os movimentos aparentemente reformadores no Brasil partiram quase sempre de cima para baixo (p.153). Também quando trata do desprezo pelo trabalho e do apreço pelo saber como prenda e não como instrumento de conhecimento e ação (p.70 e 158) ou quando trata do descompasso entre a realidade e as idéias políticas ou estéticas (p. 74, 150, 155, 161, 179).

Como que abarcando tudo isto, aparece, desde as colocações iniciais do livro, a idéia de *inadequação*, decorrente da origem transplantada de nossa cultura. Somos uma extensão do ocidente, mas não somos europeus; somos algo diferente, mas não tanto que se configure uma originalidade única e fundadora. O que se expressa, por exemplo, no plano político, pelos paradoxos de conviverem autoritarismo e alheamento pela coisa pública, vontade de mandar e disposição para cumprir ordens. Aqui se ajustam mal os modelos de organização social originados na Europa e Estados Unidos. Nossa identidade ocidental se dá pelo capitalismo mercantil, mas também pela cultura da Península Ibérica e da contra-reforma, na estranha convivência do espírito de aventura com o comedimento.(p.14 e 106).

"Somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra." A frase, isolada, ganhou notoriedade. Poucos atentam porém para o parágrafo seguinte:

"Assim, antes de perguntar até que ponto poderá alcançar bom êxito a tentativa (de implantação da cultura européia), caberia averiguar até onde temos podido representar aquelas formas de convívio, instituições e idéias de que somos herdeiros."(p.3)

Aí está novamente, na palavra "representar", a dimensão em que se coloca a investigação de **Raízes do Brasil**, razão apontada acima do que julgamos ser o bom êxito das análises de Sérgio Buarque de Holanda. A teoria do Brasil nela implícita se passa no plano das representações coletivas, na esfera do simbólico, naquilo que a superestrutura consegue representar da vida vivida. A identidade brasileira em **Raízes do Brasil** não estaria, a nosso ver, na cordialidade atribuída pelo autor, mas nas representações que emergem da realidade social, extraídas pela sua análise. De resto, a irrelevância do "homem cordial" seria colocada, já em 1948, pelo próprio Sérgio Buarque de Holanda, na carta a Cassiano Ricardo em que encerra a polêmica causada pela expressão. Para ele, a cordialidade não seria uma "virtude definitiva e cabal que tenha de prevalecer independentemente das circunstâncias mutáveis de nossa existência", mas estaria associada à "herança rural" que o processo de urbanização ia rapidamente superando.(p.213). Aliás, algumas das características da modernidade, como a crescente racionalização, a alienação no

trabalho, a despersonalização das relações, já estão registradas no próprio capítulo sobre "o homem cordial", onde Sérgio Buarque de Holanda recorre ao exemplo clássico do conflito entre Antígona e Creonte para falar da descontinuidade entre o círculo familiar e o estado, como "triunfo do geral sobre o particular".(p.129).

Ao fim, Sérgio Buarque de Holanda afirma que, "apesar de tudo, não é justo afiançar-se, sem apelo, nossa incompatibilidade absoluta com os ideais democráticos".(p.180). Evidencia-se, com isto, a crença no papel político do intelectual e do conhecimento que ele possa produzir para uma intervenção modificadora da realidade; missão que certamente aparecia com mais intensidade para aqueles que, como Sérgio Buarque de Holanda, viviam um período de radicalizações políticas. Esta intenção política, que sinaliza também um sentimento de esperança, está presente em **Raízes do Brasil**. Mas deve-se lembrar que um ano depois da publicação do livro o país começaria a viver a ditadura do Estado Novo.

FORMAÇÃO DO BRASIL CONTEMPORÂNEO

O livro de estréia de Caio Prado Júnior (1907-1990), **Evolução Política do Brasil**, publicado em 1933, é definido pelo autor como "um simples ensaio". Realmente trata-se de um estudo sintético sobre o período que vai da colonização ao fim do Império. A importância do livro reside, como se sabe, na utilização pioneira do materialismo histórico, o que é tratado por ele como o emprego de "um método relativamente novo".(PRADO JÚNIOR, 1980:9). O emprego do novo método faz com que, pela primeira vez, a categoria analítica "classe social" seja utilizada na interpretação da formação brasileira. (MOTA, 1977:28). Com isto se obtém um grande avanço na compreensão do processo histórico: tornam-se muito claros a estrutura da sociedade colonial, os fatores que levam à Independência, o significado das revoltas do Primeiro Reinado e os conflitos do Segundo Império.

Em **Evolução Política do Brasil**, Caio Prado Júnior diz que os primeiros anos da colonização foram um ensaio de feudalismo que não vingou.(p.15). Demonstra em seguida que "podemos falar num feudalismo brasileiro apenas como figura de retórica" em consequência da relação que houve aqui entre a propriedade latifundiária e sua exploração em grande escala através do trabalho escravo e não, como na Europa, onde o feudalismo baseou-se na apropriação de terras já exploradas cujos ocupantes passam a ter laços de dependência com o senhores feudais.(p.18).

A formação brasileira caracterizou-se, portanto, pela grande exploração agrícola, baseada no trabalho escravo, em mãos dos grandes proprietários que detinham todo o poder econômico e político. Proprietários e escravos eram, na prática, as únicas classes. Situação que começa a se alterar na segunda metade do século XVII, com o surgimento de uma burguesia formada por negociantes, quase todos portugueses.(p.36). Com a transferência da corte inicia-se o processo de emancipação política, sob a supremacia dos proprietários rurais. As camadas populares, na época, ainda não estavam politicamente maduras.(p.46). Segue-se que

a Independência é mais um "arranjo político" e a construção do Estado Nacional se faz segundo os interesses daqueles proprietários, que adotam as idéias liberais para viabilizar, através de uma monarquia, a manutenção de suas prerrogativas, inclusive a escravidão.(p.47 segs.).

Caio Prado Júnior intencionalmente destaca o significado das revoltas que agitam a Regência e o início do Segundo Reinado, cuja importância política normalmente é negligenciada pelos historiadores.(p.58 segs.). Seguem-se as lutas políticas entre grupos burgueses "progressistas" e "conservadores", cujo eixo é sempre a questão do trabalho escravo e cujo desfecho é também o fim do Império.(p.80 segs.).

Pequeno e simples, **Evolução Política do Brasil** contém todavia o embrião daquele que viria a ser o mais importante trabalho de Caio Prado Júnior voltado para a explicação do país, **Formação do Brasil Contemporâneo**. O título do livro sugere observar que também para Caio Prado Júnior o conhecimento do passado tem por objetivo compreender o Brasil atual. Esta intenção é explicitada pelo próprio autor, quando diz que "para chegar a uma interpretação do Brasil de hoje, que é o que realmente interessa" buscou "aquele passado que parece longínquo, mas que ainda nos cerca de todos os lados", uma vez que:

"os problemas brasileiros de hoje, os fundamentais, pode-se dizer que já estavam definidos e postos em equação há 150 anos atrás. E é da solução de muitos deles, para que nem sempre atentamos devidamente, que depende a de outros em que hoje nos esforçamos inutilmente." (PRADO JÚNIOR, 1992:11-13).

Esta diretriz se expressa até mesmo na peculiar composição do livro, que não é construído pela ordem cronológica como tantos outros, mas tem o seu fulcro no início do século XIX, considerado momento crucial para se compreender o Brasil de hoje e balanço final dos três séculos de colônia.(p.9). É como se, em retrospectiva a partir daquele instante, fosse montado um grande painel da vida colonial, mostrando a convergência em direção às transformações que daí em diante definiriam o Brasil contemporâneo.

Quase ao final do livro, ciente da dificuldade para explicar a aparente ilogicidade dos fatos, que se mostram dúbios e incertos, Caio Prado Júnior diz o seguinte:

"é o movimento eterno da história, do homem e de todas as coisas, que não pára e não cessa, e de que nós, com os pobres instrumentos de compreensão e de expressão que possuímos, não apanhamos e sobretudo não podemos reproduzir senão uma parcela ínfima, cortes desajeitados numa realidade que não se define estática, e sim dinamicamente.(...) Para onde levará aquele processo confuso, complicado, oposto mesmo nos seus próprios

termos, como o mar encapelado em que as vagas se fazem e desfazem, convergem e divergem, rolam na mesma direção ou se entrecruzam, para dar afinal numa resultante única e comum que é o embate violento contra o penhasco ou a onda que se alastra e espreguiça pela areia?" (p.370).

A imagem expressa, melhor do que tudo, o senso de dialética e de historicidade de Caio Prado Júnior. Por isso mesmo, e pelo rigor do método e volume de dados, **Formação do Brasil Contemporâneo** é um livro denso, exaustivo, sem concessões. Torna-se difícil fazer seu exame de forma sintética, pelo que vamos nos ater apenas a algumas das idéias principais. Segundo Octávio Ianni, a interpretação da formação brasileira feita por Caio Prado Júnior privilegia três processos históricos fundamentais para se compreender o Brasil atual: "o sentido da colonização, o peso do regime de trabalho escravo e a peculiaridade do desenvolvimento desigual e combinado". (IANNI, 1989:66).

"Sentido da colonização" é o título do capítulo de abertura do livro, justificadamente considerado antológico por diversos comentadores. Começa por afirmar que todo povo tem na sua evolução um certo sentido. Este sentido pode variar. Mas, os fatos essenciais de sua história, observados num largo período de tempo, permitem "alcançar o sentido daquela evolução, compreendê-la, explicá-la".(p.19-20). Quanto ao Brasil, Caio Prado Júnior conclui que a organização da nossa sociedade e da nossa economia se orientou essencialmente visando o atendimento de interesses externos.(p.32). Isto marca o sentido da evolução brasileira. Mais tarde, em outros textos do autor, esta visão estará nas posições acentuadamente nacionalistas que adotou.

Quanto à escravidão, Caio Prado Júnior mostra como ela foi o eixo articulador da vida colonial, prolongando-se como a grande característica da sociedade brasileira do século XIX, impregnando com sua presença a organização econômica, os padrões materiais e morais. Inicialmente, faz notar que a escravidão na modernidade é o renascimento de uma instituição que parecia abolida, referindo-se à escravidão da antiguidade, da qual difere essencialmente, primeiro por se tratar de um "recurso de oportunidade", um negócio apenas, o que acarreta graves consequências tanto para as metrópoles colonizadoras quanto para as nascentes colônias americanas; segundo, pelo desnível cultural entre senhores e escravos; terceiro, pelas diferenças raciais. (p.269 segs.).

Em seguida, Caio Prado Júnior recupera a conhecida frase de Alberto Torres sobre a escravidão ter sido uma das poucas coisas organizadas no país e, comparando com o setor da vida colonial onde havia trabalho livre, é tentado a generalizar: a servidão teria sido o único elemento real e sólido de organização da colônia. Acontece, diz ele, que a colônia era constituída

"de um núcleo central organizado, cujo elemento central é a escravidão; e envolvendo esse núcleo, ou dispondo-se nos largos vácuos que nele se abrem, sofrendo-lhe mesmo, em

muitos casos, a influência da proximidade, uma nebulosa social incoerente e desconexa."(p.342).

A escravidão, marcando a estrutura da colônia pela distância entre os extremos da escala social, abria um vazio onde se localizavam os desclassificados, inúteis, inadaptados, desocupados em geral, originando a observação *"le Brésil n'a pas de peuple"*, citada por Caio Prado Júnior ao falar da organização social do Brasil. (p.281). A frase, que ficou famosa, é de Louis Couty, em livro sobre a escravidão no Brasil. Já tinha sido utilizada por Sílvia Romero (1960:142) e o seria depois por muitos outros como, por exemplo, Guerreiro Ramos (1960:21).

O "desenvolvimento desigual e combinado" refere-se ao caráter cíclico da evolução econômica, "em que se assiste sucessivamente ao progresso e ao aniquilamento de cada uma e de todas as áreas povoadas e exploradas do país". Isto decorre do fato de a economia, voltada para o exterior, destinada a atender à demanda do comércio internacional, subordinar-se a tais objetivos, não tendo assim força própria e existência autônoma.(p.128). Com isto, diz Octávio Ianni:

"o resultado, periodicamente alcançado e recriado, é uma vasta e surpreendente 'desarticulação'. O presente, em cada época, parece um mapa histórico, ou melhor, arqueológico, no qual se combinam vários pretéritos." (IANNI, 1989:71).

Desta desarticulação da economia Caio Prado Júnior extrai uma análise que salienta os aspectos inorgânicos da sociedade e as consequências de tal característica na construção da nacionalidade. (p.345). Maria Odila Leite da Silva Dias, em ensaio dedicado a analisar este ponto da obra de Caio Prado Júnior, assinala:

"o tema da nacionalidade, proposto como totalidade orgânica implicava deslindar as possibilidades de integração da massa da população no sistema produtivo do país. Dificuldade estrutural da sociedade brasileira, advinda do processo de colonização mercantil, decisivamente marcado por contingências materiais e sociais do meio geográfico, que lhe imprimiu características específicas."(DIAS, 1989:378).

Não é difícil perceber como "sentido da colonização", "peso do trabalho escravo" e "evolução cíclica da economia", eixos fundamentais de **Formação do Brasil Contemporâneo**, se articulam e se desdobram em consequências na vida social, política e cultural do Brasil que emerge dos três séculos de formação colonial. A subordinação da economia a interesses alheios dá o sentido da colonização e provoca o desenvolvimento por ciclos. Estes, por sua vez, resultam no caráter inorgânico da sociedade, do qual a escravidão é o principal fator.

A estrutura assim montada apresenta uma grande capacidade de resistência à mudança, reproduzindo-se ao longo do tempo, criando o efeito de sobrevivência do passado, pela coexistência de diferentes épocas. A propósito deste efeito, Caio Prado Júnior, assíduo viajante, diz que uma viagem pelo Brasil é muitas vezes uma incursão pela história e lembra "um professor estrangeiro que invejava os historiadores brasileiros que podiam assistir pessoalmente às cenas mais vivas do seu passado".(p.12).⁵

Marco Aurélio Nogueira vale-se desta recordação de Caio Prado Júnior, tomada como ênfase sobre a capacidade de reprodução das velhas estruturas, para inserir o historiador na corrente de investigação que vê a formação da sociedade brasileira marcada pela tendência de se realizar sem rupturas "revolucionárias", sem a eliminação radical das relações sociais típicas de uma etapa de desenvolvimento já esgotada. O que se expressa no plano político pela recorrente conciliação entre as elites, frequentemente utilizando o Estado para bloquear a participação popular, impedindo qualquer tentativa de transformação de baixo para cima. (NOGUEIRA, 1989:79-80).

Este tema é extensamente examinado por Carlos Nélson Coutinho. (1990:167 segs.). Para este, se Caio Prado Júnior trata do passado tendo em vista investigar a gênese do presente, isto contém, ainda que implicitamente, a noção de transição ou de modernização. Ou seja, a explicação do modo pelo qual o Brasil passou da situação colonial para a atual configuração histórico-social. Ele observa que Caio Prado Júnior, apesar de certa hesitação, define a formação econômico-social da colônia como "mercantil-escravista" e identifica o Brasil republicano como plenamente capitalista. Não houve feudalismo e portanto não há restos feudais. Mas há o reconhecimento de traços peculiares ao capitalismo brasileiro, o que coloca a questão das "vias não-clássicas" de modernização, examinada por Lênin com o conceito de "via prussiana" e por Gramsci com o conceito de "revolução passiva", transformações "pelo alto" que implicam em mudança, mas também conservação. Por outro lado, a solução da "questão agrária" é central para a definição da via de transição para o capitalismo, mas pode não ser a única questão "nacional", sendo acompanhada pela questão da criação de um estado nacional unificado. Segundo Carlos Nélson Coutinho o que se passou no Brasil difere dos casos alemão e italiano:

"a solução 'pelo alto' da questão do estado nacional unificado precede e condiciona a solução 'prussiana' da modernização agrária: conservando a grande exploração rural e o domínio político dos proprietários de terra e de escravos, a 'revolução passiva' que se inicia com a Independência e se consolida com o golpe da maioria prepara o desfecho 'prussiano' para a questão da adaptação da estrutura agrária ao capitalismo no plano interno, no momento em que se esgotam as potencialidades das relações escravistas de trabalho." (COUTINHO, 1990:178).

Assim, em sua opinião, as análises de Caio Prado Júnior sobre a formação do Estado Nacional e a evolução agrária brasileira, ainda que ignorando a existência das categorias analíticas formuladas por Lênin e por Gramsci, inovam e lançam os fundamentos para uma adequada compreensão da via "não-clássica" de transição do Brasil para o capitalismo.

CONCLUSÃO

Quando analisamos **Raízes do Brasil** mencionamos a crítica que se poderia fazer a Sérgio Buarque de Holanda por se ater a uma explicação superestrutural, desconhecendo as condições materiais da sociedade, e mostramos como esta objeção pode ser afastada. Sobre a obra de Caio Prado Júnior, o inverso poderia ser dito, isto é, que ele se prenderia mais aos fatores econômicos, ignorando a dimensão ideológica, mas aqui também a crítica não procede. Considerando os objetivos a que se propõem e as orientações teóricas e metodológicas por eles adotadas é compreensível que cada um dos autores privilegie determinada dimensão e, por isso mesmo, sobre ela obtenha melhores resultados. Nem por isso se pode dizer que a outra seja absolutamente desprezada.

Na verdade, os dois autores, como se disse, representam a abertura de uma nova linhagem no pensamento brasileiro e pode-se pensar que existe uma grande complementaridade entre as suas explicações da formação histórica do Brasil. Sérgio Buarque de Holanda não é o primeiro a citar Max Weber, mas detém a primazia de sua utilização sistemática para interpretar esta formação. Caio Prado Júnior não é o introdutor do pensamento marxista no país, mas é o primeiro a aplicá-lo metodicamente com aquele objetivo.

A "ética da aventura" complementa o "sentido da colonização". A cultura da contra-reforma alia-se à subordinação da economia aos interesses estranhos. Caio Prado Júnior observa que não é o trabalhador, o povoador, quem vem para o Brasil, mas o explorador, o empresário a quem só podia interessar um negócio de vulto, a grande exploração rural em que figura como senhor. Sérgio Buarque de Holanda fala em "incapacidade de livre e duradoura associação", Caio Prado Júnior refere-se a "ausência de nexos moral, no seu sentido amplo de conjunto de forças de aglutinação". Os motivos do desprezo ao trabalho, a explicação das raízes do nosso autoritarismo, a constatação da mistura entre o público e o privado, o diagnóstico da conciliação e das transformações "pelo alto", são alguns exemplos de temas comuns aos dois autores.

Para ambos, como se viu, o conhecimento do passado se justifica enquanto instrumento para compreensão do presente. Se um o faz pela via da esfera econômica e outro pela das mentalidades, o ponto em comum, o lugar de encontro, se dá na dimensão política: traçar o retrato do país tem um objetivo prioritariamente político. Melhor prova não se poderia encontrar que a questão da escravidão. Se, como diz Caio Prado Júnior, o trabalho servil foi o núcleo organizado que

determinou tudo o mais na vida colonial, não é de se estranhar que Sérgio Buarque de Holanda considere a Abolição como nossa única revolução efetiva.

Caio Prado Júnior encerra **Formação do Brasil Contemporâneo** mostrando como as idéias revolucionárias do liberalismo burguês estavam no lugar, aplicando-se perfeitamente às necessidades políticas de todos aqueles que no Brasil pretendiam alguma coisa; senhores de engenho contra negociantes, brasileiros contra portugueses, faltando apenas "escravos contra senhores". Ao final de **Raízes do Brasil**, Sérgio Buarque de Holanda observa que "o espírito não é força normativa, salvo onde pode servir à vida social e onde lhe corresponde".

Apontando a fecunda complementariedade entre nossos dois autores esperamos ter demonstrado como suas análises iluminam temas recorrentes que mais tarde seriam aprofundados por outros intérpretes do país. Por exemplo, o tema do autoritarismo por Raymundo Faoro (1987) e Simon Schwartzman (1988); a relação público-privado por Roberto DaMatta, com a imagem da casa e da rua (1983, 1987); o tema das transformações pelo alto por Carlos Néelson Coutinho (1990); as sucessivas recomposições na estrutura de poder que permitem a dominação burguesa, por Florestan Fernandes (1975); a cultura ornamental, por Luis Costa Lima (1981); as idéias fora do lugar, por Roberto Schwarz (1977).

Com isso, esperamos também ter ressaltado a pertinência de se voltar àquelas interpretações do Brasil em busca do que elas possam ter de esclarecedor e que possa auxiliar na compreensão das especificidades ou peculiaridades da formação social brasileira, ajudando, desse modo, a entender melhor as idiossincrasias, os dilemas, as perplexidades do Brasil de hoje. Há aqui um duplo movimento em direção ao passado: dos autores, que no momento da crise de modernização buscaram as raízes do Brasil contemporâneo e nosso, que agora, ainda em crise, voltamos a eles com o mesmo objetivo.

É claro que há nisso - na busca do passado para a compreensão do presente - os riscos de se cair num equívoco político e num perigo metodológico. O equívoco político seria a marca do pensamento conservador, que secretamente anseia uma impossível volta a um passado, suposto melhor e superior, como forma de encobrir a conveniente manutenção do *status quo* do presente. O perigo metodológico seria o de reificar uma espécie de caráter brasileiro, de um modo que induz à conclusão de que nossos males de hoje advêm de características psicológicas e históricas, situando-se pois no passado e, assim, não podendo ser modificadas, nos condenam a uma eterna e resignada estagnação. Aspecto que foi bem analisado por Dante Moreira Leite, em seu **Ideologia do Caráter Nacional** (LEITE, 1976 especialmente pgs. 302, 314, 328).

Mas, quando autores, como esses que foram lembrados, buscaram o passado, não incorriam no engano de tentar explicar o Brasil a partir da superestrutura, nem postulavam uma volta à tradição. Precupavam-se, sobretudo, com a solução dos problemas do presente. É inegável que hoje vivemos um momento de rupturas e mudanças, cujo impacto e velocidade são muito grandes, alterando radicalmente as relações sociais e requerendo novos modelos conceituais para sua apreensão, interpretação e compreensão. Mas talvez por isso mesmo, mais do que nunca, haja

a necessidade de referenciais que possam surgir de uma nova avaliação dos elementos de continuidade e permanência.

"Ter sido é uma condição para ser." - diz Fernand Braudel, ao afirmar que "a história nada mais é do que uma constante indagação dos tempos passados em nome dos problemas e curiosidades - ou mesmo das inquietações e das angústias - do tempo presente que nos cerca e assedia". (BRAUDEL, 1988:1) Ou, como diz Rouanet, evocando Benjamim, "não devemos hesitar em convocar o passado a depor, no processo que o futuro move contra o presente". (ROUANET, 1987:36).

NOTAS

1. O nome de "era dos retratos" se justifica ainda pelo surgimento de obras de outros autores como, para citar apenas algumas, **Conceito de Civilização Brasileira** (1936) de Afonso Arinos de Melo Franco, **A Ordem Privada e a Organização Política Nacional** (1939), de Nestor Duarte e **A Cultura Brasileira** (1943), de Fernando de Azevedo.
2. Para as ligações de Sérgio Buarque de Holanda com o modernismo ver Avelino Filho (1987). Merquior (1972:229) considera **Raízes do Brasil** "um produto característico da lucidez modernista".
3. No livro, Weber é mencionado também a propósito de "função política das cidades"(p.80 e 85), de "bacharelismo"(p.148) e da noção de "vocaçào" (*Beruf*) que, como se sabe, faz parte da análise weberiana sobre a influência da ética protestante na formação da mentalidade capitalista, e merece uma longa nota de Sérgio Buarque de Holanda.(p.146).
4. As referências a páginas remetem à edição citada de **Raízes do Brasil**, que segue o texto estabelecido na segunda edição (1947), "consideravelmente modificado" em relação à primeira, conforme palavras do autor.
5. O nome do professor não é revelado, mas a recordação de Caio Prado Júnior assemelha-se a conhecida observação no mesmo sentido feita por Roger Bastide em 1939 na **Révue Internationale de Sociologia** e comentada por Fernando de Azevedo. (AZEVEDO, 1956:391). Em **Brasil, Terra de Contrastes** a observação do fato é atribuída a Pedro Calmon. (BASTIDE, 1964:9). Essa coexistência de diferentes épocas no Brasil impressionou diferentes autores, como, por exemplo, Jacques Lambert e Guerreiro Ramos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, Mário Raul Moraes de. *Poesias Completas*. Martins, São Paulo, 1974.
- *Macunaíma. O Herói sem nenhum caráter*. Martins, São Paulo, 1978.
- *Obra Imatura*. Martins, São Paulo, Itatiaia, Belo Horizonte, 1980.
- ANDRADE, Oswald de. *Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1978.
- AVELINO FILHO, George. "As Raízes de Raízes do Brasil". *Novos Estudos CEBRAP*, nº 18/33-41, 1987.
- AZEVEDO, Fernando de. "A Antropologia e a Sociologia no Brasil". in F.de Azevedo (org.), *As Ciências no Brasil*, Melhoramentos, São Paulo, 1956.
- *A Cultura Brasileira. Introdução ao estudo da cultura no Brasil*. Ed. Universidade de Brasília, Brasília, 1963.
- BASTIDE, Roger. *Brasil, Terra de Contrastes*. Trad. de Maria Isaura Pereira de Queiroz. Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1964.
- BRAUDEL, Fernand. *O Espaço e a História no Mediterrâneo*. Trad. de Marina Appenzeller. Martins Fontes, São Paulo, 1988.
- CÂNDIDO, Antônio. Prefácio a S.B.Holanda, *Raízes do Brasil*. Ed. Universidade de Brasília, Brasília, 1963.
- "O significado de Raízes do Brasil", in S.B.Holanda, *Raízes do Brasil*. José Olympio, Rio de Janeiro, 1969.
- *A Educação pela Noite e outros ensaios*. Ática, São Paulo, 1987.
- COUTINHO, Carlos Nélson. *Cultura e Sociedade no Brasil. Ensaio sobre idéias e formas*. Oficina de Livros, Belo Horizonte, 1990.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Zahar, Rio de Janeiro, 1983.
- *A Casa e a Rua*. Guanabara, Rio de Janeiro, 1987.
- DIAS, Maria Odila Leite da Silva. "Impasses do inorgânico", in M.A.D'Incao (org.), *História e Ideal*. Brasiliense, Secretaria de Estado da Cultura, São Paulo, UNESP, 1989.
- DUARTE, Nestor. *A Ordem Privada e a Organização Política Nacional*. Nacional, São Paulo, 1965.
- FAORO, Raymundo. *Os Donos do Poder: formação do patronato político brasileiro*. Globo, Rio de Janeiro, 1987.
- FERNANDES, Florestan. *A Revolução Burguesa no Brasil*. Zahar, Rio de Janeiro, 1975.
- *A Sociologia no Brasil*. Vozes, Petrópolis, 1977.
- FRANCO, Afonso Arinos de Melo. *Conceito de Civilização Brasileira*. Nacional, São Paulo, 1936.
- FREYRE, Gilberto de Mello. *Casa Grande e Senzala*. Ed. Universidade de Brasília, Brasília, 1963.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Ed. Universidade de Brasília, Brasília, 1963.

RAÍZES DO BRASIL CONTEMPORÂNEO

- IANNI, Octavio. "A dialética da história", in M.A.D'Incao (org.), *História e Ideal*. Brasiliense, Secretaria de Estado da Cultura, São Paulo, UNESP, 1989.
- *A Idéia de Brasil Moderno*. Brasiliense, São Paulo, 1992.
- LEITE, Dante Moreira. *O Caráter Nacional Brasileiro. História de uma Ideologia*. Pioneira, São Paulo, 1976.
- LIMA, Luis Costa. *Dispersa Demanda*. Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1981.
- MERQUIOR, José Guilherme. *Saudades do Carnaval. Introdução à Crise da Cultura*. Forense, Rio de Janeiro, 1972.
- MORAES, Eduardo Jardim de. *A Brasilidade Modernista. Sua dimensão filosófica*. Graal, Rio de Janeiro, 1978.
- MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da Cultura Brasileira (1933-1974)*. Ática, São Paulo, 1977.
- NOGUEIRA, Marco Aurélio. "Escravidão e sistema colonial", in M.A.D'Incao (org.), *História e Ideal*. Brasiliense, Secretaria de Estado da Cultura, São Paulo, UNESP, 1989.
- ORTIZ, Renato. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. Brasiliense, São Paulo, 1985..
- PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil. Ensaio sobre a tristeza brasileira*. Brasiliense, São Paulo, 1944.
- PRADO JÚNIOR, Caio. *Evolução Política do Brasil e outros estudos*. Brasiliense, São Paulo, 1980.
- *Formação do Brasil Contemporâneo. Colônia*. Brasiliense, São Paulo, 1992.
- RAMOS, Alberto Guerreiro. *O Problema Nacional do Brasil*. Saga, Rio, 1960.
- ROMERO, Sílvio Vasconcelos da Silveira Ramos. *História da Literatura Brasileira*. José Olympio, Rio de Janeiro, 1960.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *As Razões do Iluminismo*. Companhia das Letras, São Paulo, 1987.
- SCHWARTZMAN, Simon. *Bases do Autoritarismo Brasileiro*. Campus, Rio de Janeiro, 1988.
- SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas*. Duas Cidades, São Paulo, 1977.
- TELES, Gilberto Mendonça. *Vanguarda européia e modernismo brasileiro*. Record, Rio de Janeiro, 1987.

RESUMÊ

Le Brésil d'aujourd'hui nous pose de nouvelles questions et impasses qui, d'une certaine façon, nous imposent un retour aux auteurs classiques. Pour le faire, nous utiliserons les oeuvres de Sérgio Buarque de Holanda et de Caio Prado Júnior. En suite, nous considerons la complémentarité de perspectives des deux auteurs.

ABSTRACT

Facing present Brazil's impasses and dilemmas, it seems useful a return to our classical authors. The first purpose of the article is to emphasize this fact through the analyses of Sérgio Buarque de Holanda's and Caio Prado Júnior's works. It also examines both authors' complementary approaches.

(Recebido para a publicação em junho de 1994)

A QUESTÃO FEMININA: UMA OUTRA VOZ

Carol Gilligan*

Bárbara Freitag**

No primeiro semestre de 1991 foi lançada no mercado brasileiro a tradução do livro de Carol Gilligan *In a different voice: psychological theory and women's development* (Título brasileiro: *Uma voz diferente*; tradução de Nathanael Caixeiro - Editora Rosa dos Tempos, 190 pp.), oito anos depois do seu lançamento no mercado americano.

O livro é decididamente feminista, e arrola a questão feminina a partir de uma ótica nova: a ótica da moralidade.

A tese central do livro pode ser resumida na afirmação: "As mulheres têm uma moralidade própria, diferente da moralidade masculina". Enquanto esta se orientaria pelo princípio da justiça e da igualdade, de ordem puramente racional, a moralidade feminina se articularia em torno do princípio da solidariedade e da responsabilidade, de ordem afetiva. Enquanto os homens estariam recorrendo a um discurso lógico e formal, o discurso feminino sobre a moral estaria marcado pela preocupação da relação do "eu" (ou do self) com o outro, em situações concretas.

É o que pretende esclarecer o título do livro *Uma voz diferente*. A voz ou a fala, mais especificamente, o código da fala moral masculina é diferente do feminino. A autora quer dizer que homens e mulheres vivenciam, e por isso, expressam, o conflito moral vivido de outra maneira. Tanto os esquemas de percepção, quanto as formas de ação numa situação de conflito divergem entre os dois sexos. Refletindo suas ações, as mulheres as enunciam diferentemente dos homens.

Gilligan opõe-se, com essa tese, a toda a tradição racionalista da filosofia da moral, contestando explicitamente as teorias enunciadas por Kant, Piaget, Kohlberg e tantos outros representantes dessa mesma tradição. Consciente ou inconscientemente, a autora associa-se, assim, aos defensores de uma moral da caridade, profundamente arraigada na tradição religiosa cristã. Essas afinidades eletivas permanecem, contudo, implícitas, melhor, são expressas indiretamente

* GILLIGAN, Carol. *Uma voz diferente*. Tradução de Nathanael Caixeiro. Rosa dos Tempos, Rio de Janeiro, 1991.

** Professora do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília.

pelo uso abusivo do termo *care*, símbolo da essência da nova ética feminina postulada.

No texto original, a autora e as suas entrevistadas falam freqüentemente de *feelings of care* (95), *activities of care* (62), *to be loved and cared* (67), *to be careful no to hurt anybody* (65), *take care of* (52) ou *don't care* (46) e assim por diante. Na tradução para o português ficam mais evidentes as muitas facetas deste termo usado quase abusivamente, significando desde "caridade", "cuidado", "atenção", a "preocupar-se (ou não) com", "cuidar de" ou "praticar caridade" etc.

Enquanto os filósofos da moralidade racional defendiam uma tese universalista ("Todos os homens - no sentido de todas as pessoas da espécie humana - são iguais entre si, merecendo o mesmo tratamento"), Gilligan defende uma tese particularista, que poderia ser enunciada da seguinte forma: "A humanidade é dividida em duas categorias, fundamentalmente diferentes, isto é, em homens e mulheres." Dela decorre que os membros de um e outro grupo não podem receber o mesmo tratamento, porque vivem os conflitos morais de outra maneira, agindo segundo princípios distintos para resolver seus conflitos e raciocinando de maneira diferente para justificar suas opções.

Aprofundando-nos na leitura do livro, tendemos a dar razão à autora americana, pois ela calca as suas afirmações quase exclusivamente em entrevistas com mulheres grávidas, confrontadas com a questão do aborto, isto é, mergulhadas no conflito moral de decidirem ter ou não ter a criança.

A autora fez um trabalho empírico dos mais completos sobre a questão, entrevistando as gestantes durante o período de decisão (abortar ou não) e retomando as entrevistas um ano depois dessa decisão. Elas teriam agido certo ou errado? Como avaliavam a situação no momento crítico e como julgavam sua decisão, um ano depois de consumado (ou não) o aborto?

Cabe esclarecer aos leitores que das 29 mulheres entrevistadas, 21 (ou seja, a grande maioria) resolveram abortar a criança ainda no início da gestação. Duas mulheres da amostra geral perderam-se de vista.

Gilligan formula sua nova teoria da moralidade baseada neste material empírico. Ao interpretar os dados disponíveis, postula uma faseologia da formação da consciência moral feminina, na qual se distinguiriam claramente três estágios da moralidade feminina: o da moralidade egoísta, o da moralidade voltada para o bem-estar dos outros e, finalmente, o estágio da moralidade madura. No primeiro estágio, o critério norteador da ação moral (a decisão de abortar ou não) é única e exclusivamente o próprio bem-estar, não sendo levados em conta os demais personagens envolvidos na questão (o pai da criança, outros parentes, a própria criança). No segundo estágio, a mulher estaria tomando sua decisão baseada no princípio de não machucar os outros envolvidos (por exemplo, a mulher legítima do pai da criança, os próprios pais, que não aceitariam um neto ilegítimo, etc.). No terceiro estágio, o da maturidade moral, a decisão da mulher se calcaria no princípio de ação orientado pela responsabilidade, segundo o qual a mulher buscaria uma relação

de equilíbrio estável entre o "eu" e os outros personagens envolvidos no conflito.

As entrevistas reproduzidas para exemplificar a consciência moral das mulheres em questão procuraram sublinhar e reforçar essa tipologia. Principalmente a entrevista com Betty, uma jovem de dezessete anos, parece confirmar essa interpretação, pois a jovem se expressa de modo cada vez mais consciente sobre a questão do aborto, praticado por ela duas vezes. Nos dois casos, sua decisão baseou-se contudo em dois princípios distintos, confirmando-se, para o primeiro caso, o estágio da moralidade egoísta; e para o segundo, o da moralidade da responsabilidade.

O material empírico apresentado por Carol Gilligan nos seduz a dar-lhe razão. Digo "seduz" porque os depoimentos feitos pelas mulheres mergulhadas em uma profunda crise existencial de uma gravidez inesperada (e muitas vezes indesejada) nos fazem simpatizar e por isso mesmo concordar com a interpretação fornecida pela autora de *Uma voz diferente*. A sedução decorre da alta carga afetiva contida nos depoimentos, da interpretação dada e da empatia suscitada em qualquer mulher. Cada uma delas poderia encontrar-se (ou já se encontrou) em situação semelhante a uma das entrevistadas.

O recurso à tradição racionalista da filosofia da moral permite contornar a sedução, à semelhança de Ulisses que somente resistira ao canto das sereias (e à desgraça) amarrado ao mastro de seu navio, Gilligan procura seduzir por um particularismo dobrado. Primeiro, segregando o subgrupo das mulheres do grupo "dos seres vivos dotados de razão" (Kant) e, segundo, singularizando, no interior do grupo das mulheres, as mulheres surpreendidas por uma gravidez indesejada. No interior deste subgrupo trata-se ainda de uma amostra pouco significativa, 29 casos.

Qualquer estudante do básico saberia argumentar que do ponto de vista estatístico e metodológico este número não fornece uma base numérica aceitável para fazer as afirmações feitas por Gilligan. É simplesmente ilícito afirmar a existência de uma "outra voz moral" entre mulheres em geral, a partir das declarações feitas pelas 27 mulheres americanas estudadas na década de 1970, no decorrer de um ano.

Um estudante de medicina ainda acrescentaria que a própria condição de grávida constitui a exceção e não a regra do psiquismo feminino, sendo frequentes os casos em que a afetividade (e a moralidade?) das gestantes é alterada pela gravidez.

Um sociólogo, por sua vez, alertaria para o fato de que Gilligan omite certos aspectos sociais, indispensáveis para compreender a situação de conflito vivido pelas mulheres estudadas (sua faixa etária, sua situação sócio-econômica, seu nível educacional, sua convicção religiosa, etc.). O assistente social acrescentaria o detalhe não negligenciável de que a amostra de Gilligan é composta por mulheres angustiadas que vieram buscar em uma instituição pública de assistência social o apoio financeiro e psicológico que suas famílias e seus pares no trabalho ou na escola não lhe puderam ou quiseram dar.

A especificidade do estudo de Gilligan não a autoriza a fazer afirmações sobre a moralidade da mulher em geral ou de todas as mulheres. A autora de *Uma voz diferente* pode, como vimos, ser facilmente criticada com auxílio do mesmo princípio que norteou sua pesquisa: o do particularismo. Segundo esse princípio, privilegia-se a diferença entre os seres humanos e não o que lhes é comum. Assim, uma mulher gestante é diferente da não-gestante, a americana é diferente da brasileira, a adolescente, diferente da sexagenária, a intelectual diferente da operária.

Segundo o princípio universalista, defendido pelos enciclopedistas e iluministas do século XVIII, todos os seres humanos são iguais, independentemente de sua cor, crença, classe social, condição econômica e convicção religiosa. Essa "igualdade" apóia-se em aspectos da própria condição humana como racionalidade, afetividade, dignidade, liberdade, moralidade e até mesmo mortalidade. O universalismo procura sublinhar as dimensões em comum dos seres vivos da espécie humana, sem contudo negar as diferenças e desigualdades sociais, criadas pelos próprios seres humanos com a finalidade de criar ou preservar privilégios. A ênfase na "diferença", na "particularidade", na "distinção" assume assim, inevitavelmente uma dimensão conservadora, segregadora, hierarquizadora.

O trabalho de Gilligan apesar dos seus méritos indiscutíveis, corre o risco de cair nessa armadilha. Antes de falar desse risco, cabe falar dos méritos. A autora trata do assunto delicado da gravidez indesejada e do aborto (consumado ou não) com a maior seriedade, ou seja, sem cair nas ciladas dos inúmeros preconceitos, que circundam essa questão. As entrevistas autênticas dão testemunho do sofrimento, das indecisões, do conflito social e moral vivido pelas mulheres estudadas. O grande mérito do trabalho consiste em "dar uma voz" para cada caso, sem sugerir soluções "certas" ou "erradas", sem aplicar um mesmo padrão de medida para cada um dos casos. A autora acompanha com empatia o conflito moral vivido pelas mulheres estudadas, mostrando como elas vão se conscientizando da complexidade do problema, assumindo totalmente a responsabilidade pela decisão tomada e pelas conseqüências daí decorrentes para si mesmas e para os outros, elevando, assim, a sua moralidade.

O problema com o livro de Gilligan decorre de sua tese central, enunciada no princípio do livro e mantida conseqüentemente até o final, segundo a qual a moralidade masculina se distingue da feminina. Toda a montagem do livro, a seleção do tema, a escolha da amostragem, a interpretação dos depoimentos dados têm como objetivo único e exclusivo comprovar a diferença entre a "voz feminina" e a "voz masculina" no que concerne à questão da moralidade. A autora, tão compreensiva e flexível, quando interpreta e julga suas entrevistadas, demonstra sua incompreensão e inflexibilidade quando assimila a questão da moralidade à questão feminina, fazendo injustiça a ambas.

A questão da moralidade corre o risco de ser reinterpretada em termos de diferenças biológicas, enquanto as diferenças biológicas que indubitavelmente

existem no plano biológico são ilicitamente extrapoladas para o plano da consciência moral.

Gilligan pratica assim um "reducionismo feminista" prejudicial à causa feminina. As possibilidades de emancipação da mulher não aumentam insistindo-se nas diferenças biológicas que existem. Essas mesmas possibilidades se reduzem ainda mais, quando enfatizada uma diferença no plano moral que não existe e que unicamente reforça um velho preconceito antifeminista intolerável: da mulher sem razão, essencialmente uterina.

Em seu capítulo conclusivo, a autora de *Uma voz diferente* desconfia ter arrombado as portas erradas. Depois de ter insistido durante 170 páginas na diferença das vozes da moral, a masculina, essencialmente racional, a feminina essencialmente afetiva; a primeira baseada no princípio da justiça, a segunda, baseada no princípio da responsabilidade, Gilligan admite a possibilidade (e eventualmente até mesmo a necessidade) de um diálogo moral entre homem e mulher. Ignora assim que este diálogo já foi instaurado pelos herdeiros da teoria crítica da sociedade sob a forma da Ética Discursiva, em que a questão da moralidade é resolvida por vias argumentativas e em que todas (e as mais variadas) vozes têm o direito e o dever de se fazerem ouvir (Habermas e Apel).

Nesta teoria da moralidade, que Gilligan parece desconhecer, busca-se o entendimento, em especial sobre os princípios que nortearão as futuras ações. Para a obtenção do entendimento só vale o melhor argumento, ignorando-se, no debate, o sexo, a cor ou a religião das "vozes" que o apresentam.



RAZÕES DA DESORDEM WANDERLEY GUILHERME DOS SANTOS*

Tânia Ludmila Dias Tosta**

Wanderley Guilherme dos Santos parte do pressuposto de que uma boa teoria deve ter validade universal. Assim, sua idéia é de que uma teoria do desenvolvimento deve explicar também o não-desenvolvimento. Afinal, todas as sociedades modernas assemelham-se nas relações entre ética e política, nas questões acerca do aumento da participação e institucionalização da competição política, e também no campo da integração institucional.

O autor utiliza o modelo elaborado por Robert Dahl em *POLYARCHY* para perceber as variações institucionais entre os países e, conseqüentemente, avaliar a atual crise latino-americana. Dahl sustenta que as sociedades de massa contemporâneas podem ser instauradas de acordo com duas seqüências principais. A primeira ocorre quando há uma liberalização (institucionalização das regras de competição política) no regime de oligarquia fechada e só depois a participação ampliada da população, conduzindo a uma poliarquia. A segunda concede inicialmente a participação generalizada para depois chegar à poliarquia através da institucionalização da competição política. Para Dahl os países onde ocorre primeiro liberalização e depois participação são mais estáveis que os que seguem a ordem inversa. Com efeito, W. G. dos Santos vai identificar a origem da instabilidade latino-americana como resultado da peculiaridade de seu processo de formação (participação antes de liberalização), o que mostra, em última instância, que esta instabilidade pode ser modificada já que não resulta de "causas naturais".

Outra peculiaridade da América Latina é a de ter usado a política social para resolver o problema de participação ampliada com escassa institucionalização política sem causar um maior desequilíbrio da competição intra-elites. Além disto, os atores políticos constituíram-se antes dos partidos nacionais e deles não dependeram para sua projeção política ou para a formação de sua identidade coletiva. Assim, por não estar fortemente vinculado a forças sociais relevantes, o processo político torna-se instável e a competição entre empresariado e classe trabalhadora se faz pela intermediação do Estado.

Dados estes fatos na evolução latino-americana, o autor afirma: "O corporativismo subdesenvolvido está em crise porque não consegue conter mais encapsulado o processo normal de competição entre os diversos segmentos

* SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Razões da Desordem*. Rocco, Rio de Janeiro, 1993.

** Aluna de Sociologia da Universidade de Brasília.

sociais."(p.37). Concluindo que "Criou a oportunidade de que o processo substantivo e o processo político formal venham a encontrar-se e a coligar-se fortemente. É neste encontro e para esta coligação que a política social pode deixar de ser um obstáculo à estabilidade democrática e converter-se em escudo contra o populismo irresponsável."(p. 37-8).

Para W. G. dos Santos, o Brasil apresenta-se como um híbrido institucional ao associar uma poliarquia excessivamente regulatória circunscrita por uma gigantesca cultura de indivíduos isolados, não-participativos, semelhante ao estado de natureza hobbesiano. É na natureza deste híbrido institucional que se encontra uma das maiores fontes de dificuldade de governabilidade no Brasil, pois a legislação do governo não tem vigência para grande parte do país. Disto resulta não a ingovernabilidade, mas apenas soberanias concorrentes.

Todas as condições para a formação de poliarquias estáveis foram preenchidas pela sociedade brasileira: uma acumulação material; elevado grau de urbanização; grupos de interesse competindo entre si, controlando o governo e fabricando políticas públicas através de sistemas partidários efetivos. No entanto, a natureza híbrida do país aponta para uma precariedade das instituições poliárquicas brasileiras.

As instituições poliárquicas formalizadas no Brasil já apresentam certos mecanismos característicos de democracias maduras. Esse é o caso do valor de posições de representação política que se torna cada vez mais oneroso: com o crescimento do mercado de votos torna-se necessário cada vez mais votos para a conquista de um posto. Por outro lado, há uma crescente procura por cargos eletivos por estes serem, em sociedades quase-poliárquicas, meio de enriquecimento privado. Segundo Wanderley Guilherme dos Santos, "quanto maior a dependência da sociedade em relação à política, maior a probabilidade de que os políticos se comportem em função tanto do enriquecimento ilícito mediante todo tipo de pagamento (corrupção) quanto de tentativas de ampliação das chances de 'comprar' mandatos cada vez mais caros, via manipulação das políticas públicas das quais dependem alguns segmentos específicos (clientelismo), e da contribuição de clientes a que servem (financiamento de campanhas)."(p. 91).

Contrapondo-se à construção poliárquica brasileira está a reduzida participação eleitoral, expressa por absenteísmo, votos brancos e nulos, e também política, no que diz respeito a reivindicações, contatos com políticos e associação a instituições diversas (sindicatos, partidos, associações de moradores), além de total descrédito na eficácia do Estado. Com isso, o Estado brasileiro desperdiça regulamentos, normas e leis porque uma enorme quantidade da população simplesmente não usufrui e nem sequer toma conhecimento deles. É neste sentido que a sociedade retorna ao estado de natureza concebido por Hobbes, sem lei, sem ordem, com total desconfiança, isolamento e hostilidade entre os indivíduos.

A punição aleatória ou mesmo a impunidade são características da cultura cívica hobbesiana da sociedade brasileira. Mesmo com a liberdade e grande

freqüência de denúncias, estas tendem a ser esquecidas com o passar do tempo resultando em um comportamento predatório com o cultivo de valores privados.

A obra conclui afirmando a importância de universalizar o Estado mínimo para fazê-lo chegar à maioria da população como um Estado eficaz. Não haverá eficácia enquanto a sociedade não corresponder às políticas públicas ou enquanto a existência do cidadão depender da punição aleatória do Estado e da sua capacidade privada de se relacionar com microssociedades (modelo 'máfia', segundo o autor) que se formaram com a crescente privatização do espaço público.

Assinatura e números atrasados de **SOCIEDADE E ESTADO**
preencha este cupom, anexando cheque nominal à FINATEC, e
envie para:

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
REVISTA SOCIEDADE E ESTADO
CAMPUS UNIVERSITÁRIO
70910-900 — BRASÍLIA - DF
TEL.: (061) 273-6571 FAX: (061) 347-3663

NOME _____

ENDEREÇO _____

CIDADE _____ UF _____ CEP _____

TELEFONE _____

ASSINATURA ANUAL (2 números) _____

Individual _____ R\$ 12,00 _____ ☐

Institucional _____ R\$ 16,00 _____ ☐

NÚMEROS ANTERIORES

Individual _____ R\$ 5,00

Institucional _____ R\$ 7,00

Volume V nº 1 - jan/jun 1990 _____ ☐

Volume V nº 2 - jul/dez 1990 _____ ☐

Volume VI nº 2 - jul/dez 1991 _____ ☐

Volume VII nºs ½ - 1992 - Ciência e Tecnologia _____ ☐

CRÍTICA DA MODERNIDADE

*Alain Touraine**

*Daniel de Aquino Ximenes***

O livro de Alain Touraine faz uma crítica da modernidade, tanto do ponto de vista político quanto teórico. Para tanto, ele questiona os valores culturais e políticos dos atores a partir de suas representações e práticas sociais, assim como discute também as limitações das abordagens sociológicas frente a uma realidade social que demanda um nível de análise diferenciado. O eixo condutor de seu pensamento é a ligação entre racionalização e subjetivação, como proposta de renovação teórica e de construção de novas práticas políticas.

Para Touraine, a idéia de modernidade, definida pela destruição das ordens tradicionais e pelo triunfo da racionalidade, objetiva ou instrumental, perdeu sua força de libertação e de criação. Na verdade, a idéia mais aproximada de Touraine de modernidade só esteve presente antes da construção da sociedade industrial, quando a luta contra o Antigo Regime, suas crenças religiosas, e a confiança na capacidade libertadora da razão, davam uma força política e teórica própria àquele momento histórico.

A constituição da sociedade industrial suscitou muitas reflexões por parte dos mais diversos pensadores. O autor faz uma análise do pensamento moderno, apontando suas deficiências para a compreensão da sociedade deste fim de século, já que esta possui uma complexidade diferente da vivida por outros momentos históricos, suscitando, então, uma renovação na forma de abordagem.

Um dos pensadores discutidos pelo autor é Nietzsche. Ele não representa a redefinição da modernidade proposta por Touraine, mas com Nietzsche começa o reencantamento da vida social. Coloca-se a idéia de Sujeito, habitado por Dionísio, força impessoal do desejo, na busca do retorno ao "Ser". O pensamento nietzscheano entra em conflito com a modernidade, uma vez que destaca o Ser a-histórico, anti-social. Enquanto Nietzsche procura escapar às pressões da sociedade através de um retorno ao "Ser", "Freud procura a construção da pessoa a partir da relação com o outro e das relações entre o desejo do objeto e a relação consigo; o que lhe permite explorar a transformação do Id, força impessoal, exterior à consciência, em força de construção do Sujeito pessoal, através da relação a seres humanos"(133) A teoria freudiana nos leva a procurar o Eu fora de Ego, na reflexão do indivíduo

* TOURAINE, Alain. *Crítica da Modernidade*. Tradução de Elia Ferreira Edel. Vozes, Petrópolis, 1994.

** Aluno de Sociologia da Universidade de Brasília

Revista *Sociedade e Estado*, volume IX, nºs 1-2, Jan./Dez., 1994

sobre seus papéis sociais e identificações grupais, na perspectiva de uma ação transformadora, consciente o máximo possível dos atos e suas consequências.

Freud é o pensador moderno que mais se aproxima da proposta racionalização-subjetivação defendida por Touraine (a ser comentada adiante). De qualquer forma, a partir de Nietzsche e Freud, o homem não é visto apenas como um consumidor, trabalhador ou mesmo cidadão, mas como um indivíduo particularizado como um ser de desejo.

Touraine não concorda com a identificação, proposta por alguns representantes da Escola de Frankfurt, entre razão, tecnicismo e dominação absoluta como princípio explicativo da realidade social, uma vez que não se localiza o espaço ativo da subjetividade. Assim também Foucault, ao partir da objetivação, como condutora das intervenções crescentes da sociedade sobre seus membros, não produz subjetivação, apenas individualização.

Para o Autor, a Sociologia se voltou demais às noções de status, papel, estruturas, destruindo uma concepção ativa de sujeito. Questiona-se a correspondência "natural" entre sistema e atores, e também coloca-se em discussão se a razão universalista deve triunfar sobre as tradições e os interesses particulares. De outro lado, além de questionar a concepção analítica de sistema sem atores, ele critica também a posição inversa, a de atores sem sistema, esta representada principalmente por Erving Goffman.

Há também diferenças na visão de Touraine e de Anthony Giddens sobre o homem moderno. Este último explora a "self-identity" como um procedimento do indivíduo voltado para si mesmo, enquanto Touraine situa o Sujeito como resistência, dissidência, numa relação política sempre tendo o outro em perspectiva.

Diante desse debate sobre a modernidade, o autor destaca que esta não existe sem racionalização, mas que também é preciso a formação de um sujeito criador, responsável perante a sociedade e a si mesmo. Não se pode confundir a modernidade simplesmente como modernização capitalista e nem unicamente com a racionalidade instrumental. Além da racionalidade, cuja importância é fundamental como crítica aos totalitarismos, é preciso também pensar na emergência de um sujeito livre e criador.

O Sujeito se define pela reflexividade, responsabilidade, vida, pensamento e pela transformação pensada de si mesmo e de seu meio social, sempre tendo em perspectiva a presença do outro como elemento importante de sua configuração e amadurecimento.. O Sujeito de Touraine não é aquele que se volta apenas para si mesmo numa posição narcísica, e nem aquele absorvido totalmente em papéis sociais. Touraine especifica outras diferenças: "Nada de sujeito que se confunde com a comunidade, nação ou etnia; nada de empresa-sujeito, nada de redução do sujeito à sexualidade, e, acima de tudo, nada de confusão do sujeito com a liberdade do consumidor sobre o mercado da abundância"(233) "É o gesto da recusa, da resistência, que cria o sujeito. É a capacidade mais limitada de se distanciar com relação aos seus próprios papéis sociais, a não-pertença e a necessidade de contestar que fazem cada um de nós viver como sujeito"(290)

Aliado à idéia de Sujeito encontra-se a de movimento social. Para Touraine, o Sujeito só existe como movimento social. Para isto, faz-se necessário reconhecer a presença do conflito como algo constituinte da sociedade, em oposição à visão imposta pela linguagem da publicidade de atendimento a "necessidades" da organização social.

Mas como pensar a emergência desse Sujeito na sociedade atual? No mundo atual encontramos uma certa decomposição da ação coletiva, refugiada em identidades cada vez mais particularizadas por multiculturalismos fragmentados, comunitarismos étnicos e/ou religiosos, carregados de segregação e de racismo. Ou então, encontramos uma fascinação por uma sociedade liberal mercantil pautada pelo consumismo e pela falta de unidade. Forma-se um quadro em que a personalidade, cultura, economia e política se separam e o indivíduo passa a ter dificuldades de reconhecer a ordem coletiva. A sociedade ocidental não se sente com capacidade integradora, surgindo manifestações de xenofobia em diversos países europeus.

A democracia proposta por Touraine repousa sobre os movimentos sociais, defensores do Sujeito contra a dupla impersonalidade do poder absoluto e do reino da mercadoria. Mas frente ao quadro da sociedade atual, como pensar esta democracia? Se esta liga-se à afirmação do Sujeito, uma questão central então surge: o que impulsionaria a formação do Sujeito? Além disso, se as questões nacionais estão cada vez mais voltados aos temas de desemprego, lutas étnicas, globalização, como o indivíduo se sentiria ligado à sua Nação pela idéia de cidadania? Enfim, são questões que precisam ser melhor amadurecidas.

Segundo Touraine, os anos 80 foram o resultado da desforra da prática sobre a teoria, dos técnico-econômicos sobre os socioculturais. Foi o momento em que o pensamento crítico cedeu lugar a pensamentos neoliberais ou pós-modernistas, conduzindo à destruição da idéia clássica de modernidade. O objetivo do autor é o resgate desta modernidade, desligando-a da crítica de uma tradição histórica que a reduziu à racionalização e introduzindo o tema da subjetivação. É na junção racionalização-subjetivação que se afirma a modernidade, contrária a qualquer forma de cientificismo, historicismo ou totalitarismo político e/ou religioso, limitadores da capacidade libertadora do homem. A ciência social, por sua vez, deve buscar, por trás da separação entre culturalismo e economicismo, um sistema de orientações culturais e de atores sociais em conflito, sempre tendo em mente o desafio da união entre racionalização e subjetivação. O livro de Touraine, "Crítica da Modernidade", representa um marco importante de discussão da Sociologia e da sociedade contemporânea.

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 e 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 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 necessárias deverão ser notificadas 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 artigos deverão ser enviados em disquetes acompanhados de três cópias, em espaço duplo, não excedendo trinta laudas.

2. Os artigos deverão ser acompanhados de um resumo em Português, com tradução em Inglês e Francês, 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, que devem ser de natureza substantiva (não bibliográfica) e reduzidas ao mínimo necessário, deverão ser incluídas no final do documento. As menções a autores no correr do texto devem subordinar-se à forma (autor, data, página).

4. A bibliografia será apresentada ao final do texto, em ordem alfabética pelo último sobrenome do autor, de acordo com as normas usuais. Exemplos:

- Em caso de livro:

VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo. Brasiliense. 1987.

- Em caso de artigo:

NUNES, Brasilmar Ferreira. "Revisitando Aspectos da Questão Urbana". *Sociedade e Estado*, V. VI, nº 2/99-113. 1991.

- Em caso de coletânea:

OLIVEIRA, Lucia Lippi. "A institucionalização do Ensino de Ciências Sociais", in H. Bomeny e P. Birman (org.), *As Assim Chamadas Ciências Sociais: Formação do Cientista Social no Brasil*, UERJ/Relume Dumará, Rio de Janeiro, 1990.

- Em caso de teses:

SANTOS, Maria Veloso Motta. *Patrimônio Histórico e Artístico Nacional: O Mapeamento de uma Formação Discursiva*. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília.

IV. O autor principal de cada artigo receberá três exemplares da revista na qual seu artigo foi publicado.



SOCIEDADE & ESTADO

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
ICC - Ala Norte
UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
CEP: 70.910-900 Brasília - D.F.

REVISTA FINANCIADA COM RECURSOS DO

Programa de Apoio a Publicações Científicas

MCT



CNPq



FINEP

Impressão:

AMS ESTRELA EMPRESA GRÁFICA E EDITORA

Rua do Matoso, 248 – Rio de Janeiro – RJ

Tel.: (021) 273-7080 – Fax: (021) 273-2883

Participando orgulhosamente desta edição de SOCIEDADE E ESTADO, a RTZ MINERAÇÃO LTDA. coloca-se ao lado do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília no louvável esforço de manter uma publicação acadêmica de alto nível, que traz, neste número, desde o resgate da nossa tradição cultural, representada pela arte barroca do ciclo do ouro, até a reflexão sobre os processos culturais contemporâneos.

PRÓXIMOS NÚMEROS

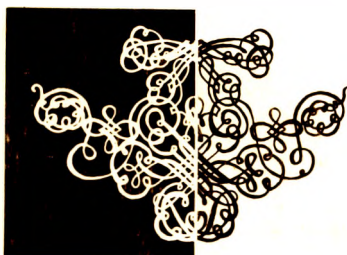
Estado e Ciência
e Tecnologia

Violência

Mercosul

"POLÍTICA DA IDENTIDADE E DA DIFERENÇA", indica a natureza necessariamente transdisciplinar do campo no qual se move a Sociologia da Cultura; indica ainda a importância assumida pela categoria "diferença" que subjaz ao multiculturalismo. Subculturas, até então invisíveis ou escamoteadas, passaram à afirmação de sua identidade a partir daquilo mesmo que as fazia diferentes e relegadas. Adquiriram direitos à cidadania e ganharam maior visibilidade no espaço público. O *estético* e o *político*, entranhados nas próprias representações, tornam-se dimensões densas, embora difusas, da vida social expressa por meio de imagens, textos e práticas.

Trazendo diversos enfoques, os artigos publicados neste volume IX de *Sociedade e Estado* delinham interesses comuns de pesquisa, dialogam, divergem e convergem. O que parece acaso pode agir como um revelador sensível de regularidades, tendências teóricas e questões empíricas surgidas no horizonte das preocupações dos intelectuais que compartilham um mesmo momento histórico.



ISSN 0102 - 3792



RTZ RTZ MINERAÇÃO LTDA.

R E L U M E  D U M A R Á

EDITORA

UnB