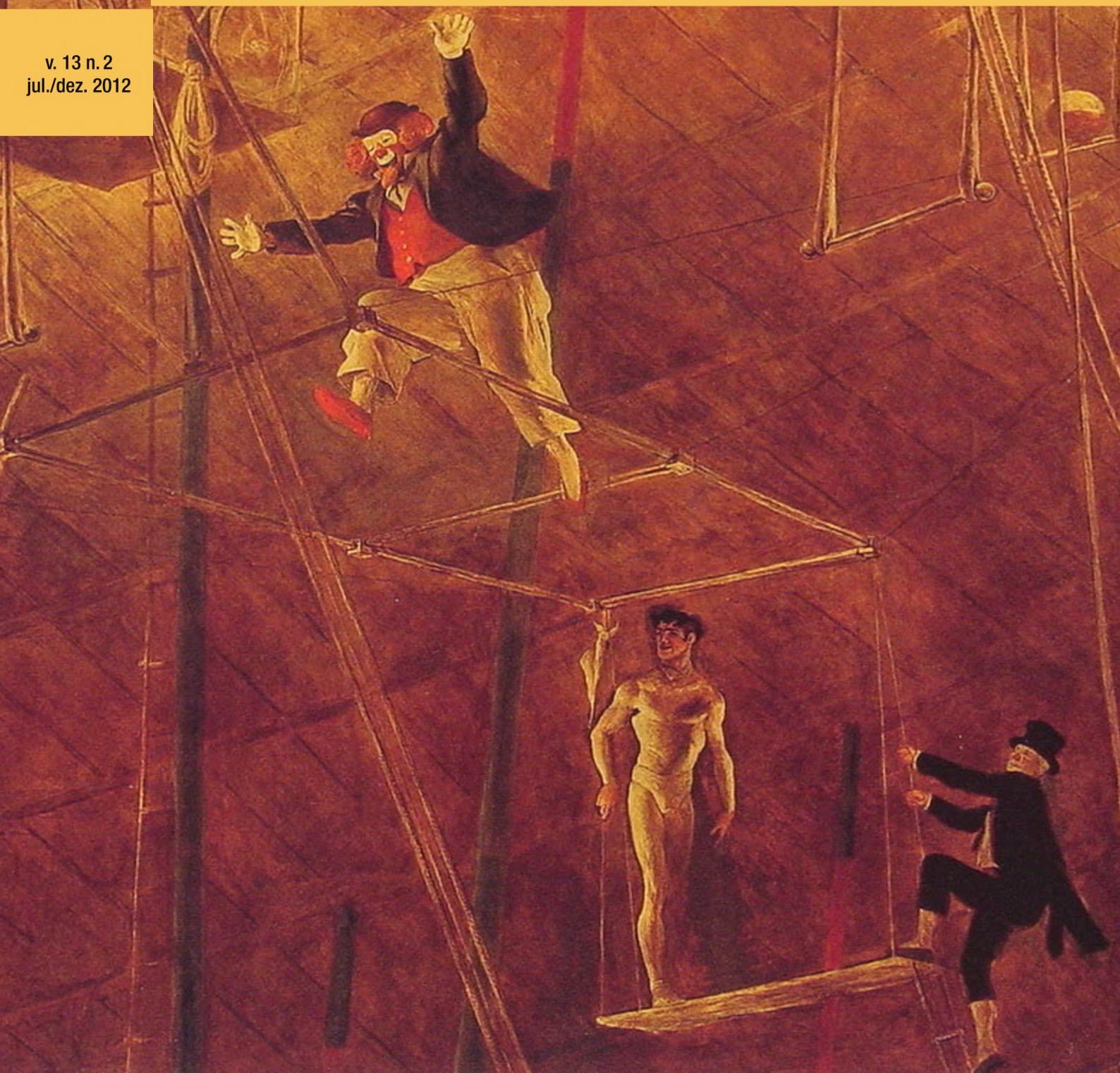


ISSN 1982-5560

# CRÓNICOS

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFRN

v. 13 n. 2  
jul./dez. 2012



Dossiê  
**IMAGINÁRIO, IMIGRAÇÃO,  
SUBJETIVIDADE E CONFLITO  
FRENTE AOS DESAFIOS DO  
CONTEMPORÂNEO**

**UFRN**  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

# SUMÁRIO

**v. 13, n. 2 (2012 – Julho/Dezembro)**

**DOSSIÊ IMAGINÁRIO, IMIGRAÇÃO, SUBJETIVIDADE E CONFLITO  
FRENTE AOS DESAFIOS DO CONTEMPORÂNEO**

---

**EDITORIAL**

**4**

**DOSSIÊ**

---

**PÓS-DEMOCRACIA? FRENTE AO PESSIMISMO DA NOSTALGIA, O OTIMISMO  
DA DESOBEDIÊNCIA**

*POST-DEMOCRACY? AGAINST THE PESSIMISM OF NOSTALGIA, THE OPTIMISM  
OF DISOBEDIENCE*

Juan Carlos Monedero (Universidad Complutense de Madrid)

**5-22**

**MIGRAÇÃO E RELIGIÃO: IGREJAS EVANGÉLICAS DE BRASILEIROS EM NEWARK, NJ**  
*MIGRATION AND RELIGION: BRAZILIAN EVANGELIC CHURCHES IN NEWARK, NJ*

Orivaldo Pimentel Lopes Júnior (UFRN)

**23-42**

**RAISON ET IMAGINATION CHEZ GASTON BACHELARD**

Ana Laudelina F. Gomes (UFRN)

**43-52**

**A DEMOCRACIA NA PÓS-MODERNIDADE: UM OLHAR SOB A PERSPECTIVA  
DE GRAMSCI E BOBBIO**

*DEMOCRACY IN POSTMODERNITY: A LOOK FROM THE PERSPECTIVE OF GRAMSCI  
AND BOBBIO*

Tiago Tavares e Silva (UFRN)

Angelo Giroto (UFRN)

José A. Spinelli (UFRN)

**53-66**

**PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE NO CAPITALISMO CONTEMPORÂNEO**  
*PRODUCTION OF SUBJECTIVITY IN CONTEMPORARY CAPITALISM*

Lucas Fortunato (UFRN)

Alex Galeno (UFRN)

Fagner França (UFRN)

**67-81**

## EXPEDIENTE

---

EXPEDIENTE

82-83

# EDITORIAL

O volume ora publicado pela CRONOS tem um sabor especial: trata-se do resgate de uma lacuna na história do nosso periódico que expressa uma falha em uma trajetória da qual nos orgulhamos. E nesse momento, com toda a responsabilidade, com todo o cuidado que sempre tivemos com a qualidade de nossas publicações, com todo o respeito pelo leitor, trazemos à luz um belo conjunto de cinco artigos para aportar contribuições ao debate de questões candentes: da democracia, sempre e cada vez mais um tema pungente e atual; das migrações, tão presentes nesse mundo conturbado por conflitos sem perspectiva de um fim (não à toa, há uma guerra [a terceira mundial?] em curso); da Razão, obsessiva preocupação dos intelectuais em todos os tempos, desde quando começaram a refletir sobre as possibilidades e limites do conhecimento e sobre a natureza do que se convencionou chamar por “realidade”; das subjetividades que se produzem e reproduzem em situações de atrito coletividade-particulares; indivíduo-sociedade; sistemas sociais ou socioeconômicos-aspirações à autodeterminação e emancipação.

Os autores que generosamente se dispuseram a oferecer seus escritos, alguns guardados cuidadosamente em “gavetas” revisitadas de tempos em tempos: o Prof. Gabriel Vitullo fez esmerada tradução de um artigo do Prof. Monedero, da Universidade Complutense de Madri, publicado originalmente em espanhol no ano de 2012, mas que conserva sua atualidade, tematizando o conflito como elemento central da democracia. O Prof. Orivaldo Pimentel recuperou importante pesquisa que fez nos Estados Unidos da América, nos anos 2000 e 2013, sobre a migração de evangélicos brasileiros para Newark. A Profa. Ana Laudelina nos oferta, em francês, instigante especulação sobre razão e imaginação no pensamento do filósofo e físico teórico francês Gaston Bachelard. Os Profs. Lucas Fortunato, Alex Galeno e Fagner França apresentam reflexões provocativas sobre a crise das subjetividades no capitalismo contemporâneo, caracterizado pelo maquinocentrismo que condiciona as subjetividades, à luz do pensamento de Deleuze, Guattari e Lazzarato. Os Profs. Tiago Tavares, Ângelo Giroto e José Antonio Spinelli dialogam com Gramsci e Bobbio para discutir a atualidade da democracia no Brasil face à emergência do pensamento pós-moderno.

Acreditamos que esses trabalhos conservam atualidade e interesse a todos os que, na academia e em outros espaços, se preocupam com os temas aqui apresentados.

Desejamos a todos boas leituras!

# PÓS-DEMOCRACIA? FRENTE AO PESSIMISMO DA NOSTALGIA, O OTIMISMO DA DESOBEDIÊNCIA<sup>1</sup>

POST-DEMOCRACY? AGAINST THE PESSIMISM OF NOSTALGIA, THE OPTIMISM OF DISOBEDIENCE

Juan Carlos Monedero<sup>2</sup>

<https://orcid.org/0000-0002-5566-9655>

Tradução de Gabriel E. Vitullo

<https://orcid.org/0000-0002-7019-8820>

## RESUMO

Em tempos de crise, a compatibilidade entre capitalismo e democracia volta como um ponto de interrogação. A financeirização da economia, a desregulamentação econômica e a capacidade de lobby das grandes empresas são fatores que limitam a capacidade de gestão do Estado. Da mesma forma, a cartelização dos partidos políticos, a saturação audiovisual, o imaginário consumista hegemônico e a assunção do “capitalismo popular” pelas classes médias enfraqueceram o compromisso do pós-guerra com os valores social-democratas. Isso leva a um olhar nostálgico sobre a “democracia” perdida. Mas por trás da “pós-democracia” há um processo de maior profundidade: a centralidade da “pós-política”, que neutraliza o elemento central da democracia: o conflito.

**Palavras-chave:** Pós-Democracia; Pós-Política; Democracia; Capitalismo; Governabilidade; Governança; Conflito.

## ABSTRACT

In times of crisis, compatibility between capitalism and democracy returns as a question mark. The financialization of the economy, economic deregulation and large pressure capacity companies are factors that limit the State management capacity. Likewise, the cartelization of political parties, audio-visual saturation, the hegemonic consumerist imaginary and the assumption by the middle classes of «popular capitalism» weakened post-war commitment with social-democrats values. This leads to a nostalgic look about the lost “democracy”. But

<sup>1</sup> Publicado em espanhol na revista *Nueva Sociedad*, n. 240 / julho-agosto 2012.

<sup>2</sup> Juan Carlos Monedero: Doutor em Ciências Sociais pela Universität Heidelberg, Professor de Ciência Política na Universidad Complutense de Madrid.

behind the “post-democracy” hides a process of greater openwork: the centrality of ‘post-politics’, which neutralizes the central element to democracy, the conflict.

**Key-words:** Post-Democracy; Post-Politics; Democracy; Capitalism; Governability; Governance; Conflict.

O que chamamos de “crise da democracia” não ocorre quando as pessoas deixam de acreditar em seu próprio poder, mas, ao contrário, quando deixam de confiar nas elites, naqueles de quem se espera que saibam por elas e que as orientem, quando experimentam a ansiedade que indica que “o (verdadeiro) trono está vago”, que a decisão é agora de fato sua (ŽIŽEK, 2010).

## AS FRAGILIDADES DO “PÓS”

O uso do prefixo “pós” nas ciências sociais costuma responder a três razões: prudência, impotência ou ânimo ideológico. *Prudência*, quando se verifica que um acontecimento desfoca os seus contornos, incorpora nuances e anuncia novidades sem perder totalmente a sua condição original. *Impotência*, quando não se tem a capacidade de identificar se o velho se foi e se o novo já chegou, algo relacionado à turbulência da época e à dificuldade da análise para chegar ao cerne do que se quer definir ou para propor alternativas. E *ânimo ideológico*, quando se quer distrair a atenção para rebaixar um potencial conflito explicando que as mudanças são inevitáveis ou não tão relevantes, ou, na direção oposta, quando se quer deixar claro que algo que era positivo foi perdido e convém recuperá-lo para o bem da coletividade. Os “pós” costumam estar repletos de memória e de subjetividade.

As transformações sociais, políticas e econômicas são hoje objeto de estudo de diferentes disciplinas: ciência política, sociologia, história, filosofia, direito, economia, de forma que cada corpo do saber enfatize o que melhor conhece (a ciência política frequentemente sofre o ataque das modas, antontem psicológicas, ontem jurídicas, hoje filosóficas, talvez amanhã ligadas à neurociência). Para acabar de confundir as coisas, podemos descobrir que a partir dessas diversas intenções, escolas e formações, diferentes autores podem usar uma denominação idêntica – por exemplo, “pós-democracia” ou afins –, o que torna ainda mais difícil a interpretação.

Assim sendo, temos que a *pós-democracia* pode ser pensada como a situação em que se perdeu uma democracia anterior que se pressupunha ser de maior qualidade, até perfeita, vista do ângulo da perda (Colin Crouch, Daniel Bell); pode ser entendida como “contra-democracia” ou “impolítica” que leva à desafeição (Pierre Rosanvallon); pode ser usada para indicar um mundo em que conflitos sociais essenciais foram dissolvidos, de modo que a política pode e deve ser relaxada; pode ser entendida como a saída economicista do “trilema da economia mundial”, ou seja, a renúncia à democracia diante da dificuldade de conciliar soberania nacional, Estado social e democracia em tempos de

globalização (Dani Rodrik); pode ser entendida como a superação da democracia de partidos nos novos tempos (comumente chamada de *governança*) (Jan Kooiman; B. Guy Peters; Renate Mayntz; Luis F. Aguilar); pode ser definida como o momento político que se corresponde com o momento social em que os valores materiais deram lugar aos valores pós-materiais (Ronald Inglehart); pode ser vista como a resposta ao desenvolvimento tecnológico e à obrigação de aplicar as novas tecnologias à gestão política; pode ser vista como uma reclamação contra a política “populista”, entendendo esse conceito de forma pejorativa (Manuel Alcántara, Ludolfo Paramio); pode ser vista como a impossibilidade da democracia devido ao estado de exceção permanente originado no modelo capitalista e que gerou “condensações oligárquicas” (Walter Benjamin, Giorgio Agamben) ou como a impossibilidade da democracia colonizada pela *modernidade líquida*, que não permite que os sujeitos políticos se solidifiquem ou assaltem um poder também definido como “líquido” (Zygmunt Bauman); pode ser vista como o esgotamento da democracia parlamentar enquanto fonte de autorização política, toda vez que as matérias sujeitas a eleição veem-se radicalmente reduzidas, ou pelo fato de as eleições que não se estigmatizam serem aquelas em que simplesmente se dirimem dois matizes de um mesmo referente e não realmente opções de maior fôlego (conforme demonstrado pelas eleições na Grécia em junho de 2012). E também, na que é certamente sua explicação mais frutífera, a *pós-democracia* (como um correlato necessário do fim da política) pode ser entendida como a sempiterna tentativa liberal de empurrar a política para um lugar neutro, a fim de proclamar a morte do antagonismo político e a resignada aceitação do reformismo político e da economia de mercado (Chantal Mouffe, Jacques Rancière, Slavoj Žižek, Alain Badiou, Claude Lefort, Ernesto Laclau).

Diante desse variegado conjunto de possibilidades, abre-se a seguinte difícil questão: será possível encontrar algo em comum em todo esse corpo intelectual?<sup>3</sup>

## PONTOS DE ENCONTRO DA DEMOCRACIA PERDIDA

A luta pela democracia iniciada em 1917 foi resolvida na década de 1970. 1973 marca a falência do keynesianismo, o início do atraso tecnológico na União Soviética e seus satélites e o começo do que seria a hegemonia neoliberal. Os anos 1980 foram os de uma alongada “década conservadora”, que veio para ficar. Os anos 1990 constituíram, devido à própria arrogância dos vencedores, uma década contraditória no que diz respeito à democracia. Por um lado, havia quem festejasse a queda definitiva da URSS e o fim da Guerra Fria como o triunfo inquestionável da democracia liberal. Se a obra mais emblemática nesse sentido é *O Fim da história e o último homem*, de Francis Fukuyama (1992), toda a produção em torno das *transições para a democracia* (com a obra compilada por Guillermo O’Donnell, Phillipe C. Schmitter e Lawrence Whitehead [1988] como figura de proa) estava

<sup>3</sup> Para um desenvolvimento mais concreto dessas diferentes interpretações, ver Monedero (2011, especialmente p. 179-222). Para o fechamento democrático no caso de eleições em que se dirimem opções realmente diferentes, ver Monedero (2012a; 2012b).

indo na mesma direção. *A terceira via* de Anthony Giddens (1998), em que a social-democracia era convidada a abraçar o liberalismo econômico após ter feito o mesmo depois da guerra mundial com o liberalismo político, forneceu a justificativa que os partidos da Internacional Socialista buscavam para serem plenamente sistêmicos.

Se tivéssemos que resumir o motivo comum de todas essas obras, funcionais à lógica da Guerra Fria (e ao discurso da modernização), o encontraríamos na proposta de Samuel P. Huntington (1975), já apontada em 1968, de promover um nível de participação popular que sempre estivesse abaixo do nível da institucionalidade existente. Tornou-se lugar comum o pressuposto de que havia “excessos de democracia” e “excessos de demandas” ao Estado que geravam ingovernabilidade<sup>4</sup>. Se a democracia liberal havia vencido a luta contra a Cortina de Ferro, seu modelo era invariavelmente a referência a seguir. Os escombros do Muro de Berlim caíram em cima de toda a esquerda, que ficou sem alternativa, mesmo tendo marcado distâncias com o Gulag soviético. O “cliente” tomou o lugar do “cidadão”, a “racionalidade da empresa” expulsou a “ineficiência do Estado”, a “modernização” substituiu a “ideologia”, o “privado” foi valorizado como acima do “público” e o ‘consenso’ deslocou o ‘conflito’. O filme daquela década foi *Crimes e pecados* (*Crimes and Misdemeanors*, 1989), de Woody Allen: os predadores vencem, os solidários perdem e uma glória sem má consciência acompanha o sucesso dos vencedores. Ainda faltava uma década para que fosse filmado *Inside Job*, de Charles Ferguson (que recebeu o Oscar de Melhor Documentário, em 2011, e narra a loucura daqueles anos).

No entanto, não foram menos os textos que reagiram à arrogância liberal e criticaram o sepultamento da democracia realmente existente que se seguiu à queda do Muro de Berlim. Com um tom em geral descritivo, esses trabalhos observavam as “novas regras do jogo”, vinculando a crise das democracias ao desenvolvimento da globalização e à perda de valores que, vistos de longe, pareciam ter gozado de uma situação paradisíaca no passado. A Guerra Fria tinha feito esquecer que foi o antifascismo – com forte influência no constitucionalismo do pós-guerra – que delineou os contornos dos Estados sociais e democráticos de direito (FERRAJOLI, 2011). O esquecimento das bases bélicas da democracia europeia – isto é, do conflito – foi enfraquecendo sua defesa. A oferta de um “capitalismo popular” de parte de Margaret Thatcher acabou atingindo a base trabalhista, como a partir daí aconteceu também nos demais países que imitaram o modelo. Em 1993, Jean-Marie Guéhenno (1995) publicou *O fim da democracia*, livro “melancólico” no qual vinculava o fim das nações ao fim de um ciclo que teria iniciado em 1789. A nova lógica imperial do modelo global desregulamentado sepultava a ilustração e a democracia, de tal forma que era necessário inventar elementos – como a bioética ou a ecologia – para dotar de sentido um mundo que parecia tê-lo perdido: “Não existe, pois, receita política para enfrentar os perigos da era pós-política. É neste sentido que a revolução a realizar é de ordem espiritual” (GUÉHENNO, 1995, p. 137).

As dificuldades em levar a discussão para a economia política frearam os resultados. Poucas foram as análises que entraram em explicações estruturais que dessem conta de

<sup>4</sup> Para uma crítica da governamentalidade, ver Offe (1988).



por que as classes dominantes decidiram prescindir do modelo democrático que lhes era funcional desde o fim da Segunda Guerra Mundial e por que os cidadãos consentiram com tal expropriação. Ao contrário, manifestou-se uma nostalgia “social-democrata” que não terminava de achar seu caminho por ter dificuldades em identificar o sistema capitalista e sua lógica como responsáveis pelo fim da “era de ouro” da social-democracia (nas palavras de Ralf Dahrendorf). As explicações da crise de 1973 optavam por buscar variáveis exógenas – como o aumento do preço do petróleo causado pela guerra árabe-israelense – ao invés de contemplar questões estruturais como a queda da produtividade, as pressões salariais dos trabalhadores fordistas, a oligarquização dos partidos ou as pressões desreguladoras do capital acumulado e condenado pelo keynesianismo às fronteiras nacionais. Do mesmo modo, preferiu-se apostar numa idílica recuperação do mundo do trabalho (sem assumir fórmulas claras que afetassem a estrutura social, como a distribuição de tarefas, a redução da jornada de trabalho ou um salário universal cidadão) ou em uma recomunitarização social que permanecesse dentro do quadro constitucional vigente e da lógica burocrática do Estado de partidos<sup>5</sup>.

A *lamentação* pelo paraíso perdido desde a perspectiva social-democrata presta boa parte de sua atenção à “desafeição” cidadã (que vê como um perigo e nunca como uma oportunidade), ou seja, ao distanciamento dos cidadãos do sistema e de seus gestores, expressada principalmente num afastamento eleitoral e na avaliação negativa da política institucional. Essa queixa se enquadra, portanto, nas teses da *governamentalidade* típicas do pensamento conservador: o relevante seria o processo de governo e sua eficácia, e não a legitimidade da política (explodindo, assim, 25 séculos de reflexão sobre o assunto). Tudo isso em sistemas, inclusive, nos quais as classes sociais continuam tendo uma forte marca e que sustentam boa parte de seu bem-estar na desigual inserção no mercado mundial. Num gesto consubstancial com o tom melancólico da reflexão sobre a pós-democracia, insiste-se num passado idílico e distante da realidade. Na expressão de um dos principais defensores do conceito de “pós-democracia” como uma democracia perdida, o inglês Colin Crouch (2004):

a pós-democracia pode ser entendida desta forma: [...] o abandono das atitudes excessivamente respeitadas para com o governo, particularmente no tratamento dispensado aos políticos pela mídia; a insistência na abertura total por parte do governo; e a redução dos políticos a uma figura mais parecida com a de um lojista do que à de um governante, sempre tentando adivinhar os desejos dos “clientes” para manter o negócio nos trilhos<sup>6</sup>, (CROUCH, 2004, p. 36-37).

<sup>5</sup> Uma leitura interessada das obras de Colin Crouch (2004), *Pós-democracia*, e de Emmanuel Todd (2008), *Depois da democracia*, pode ser vista em Enrique Gil Calvo (2012). Acrescentemos que estas análises sobre os problemas da esquerda social-democrata europeia ou estadunidense não contemplam os países empobrecidos nem os emergentes.

<sup>6</sup> Embora seja verdade que Crouch posteriormente contempla o desmantelamento do Estado social, o papel das elites empresariais e sua influência no Estado e na mídia, e assume que ainda existem classes sociais, ele novamente vincula o conceito ao problema do distanciamento cidadão da política institucional (o que o autor define sem nuances como “distanciamento da política”). Quando um culpado é necessário, a globalização vem à tona. A crítica à “pós-democracia” costuma recair na busca de um capitalismo com rosto humano, algo que não passa de mais um oxímoro da época.

O real vazio da democracia, para além do olhar nostálgico de um passado idealizado, se expressa de maneira crua na persistência ou no aumento das desigualdades, no aprofundamento do fosso entre Norte e Sul, na devastação ambiental, no desemprego e na precariedade do mundo do trabalho, na permanência de “zonas marrons”, onde o Estado não atua e onde a violência urbana e a violência contra as mulheres são a norma, no oligopólio da mídia, na ausência de reformas agrárias, na exclusão, na feminização da pobreza, no aumento das doenças, nas diferentes expectativas de vida em função do lugar social e do acesso aos bens públicos, no aumento do orçamento para repressão e na aposta na guerra como solução de conflitos. Em última análise, esse vazio está vinculado a questões que dizem respeito ao diferente lugar que se ocupa no campo da produção e da reprodução social, tanto nacional quanto internacionalmente. A pergunta pertinente não é, portanto, se os cidadãos estão se afastando dos partidos políticos, mas como é possível que a ideia de democracia, depois de uma guerra com 60 milhões de mortos, travada em seu nome, tenha sido tão dilapidada nas sociedades ocidentais do Norte e, a partir daí, no restante do planeta. A questão pertinente, então, é: a democracia é compatível com o capitalismo?

## A AMABILIDADE DA TEORIA LIBERAL

A democracia, como forma de governo em que os interesses do conjunto do povo são atendidos publicamente, com o próprio povo participando do processo de tomada de decisões, tem mantido, desde a Revolução Francesa, uma teoria e uma prática divergentes. Todo o *corpus* liberal construído em nome da liberdade e contra o absolutismo monárquico durante os séculos XVII, XVIII e XIX pugnou constantemente com a “aristocratização” da burguesia e a restrição das liberdades, uma vez que se tornou uma classe hegemônica. Basta lembrar como já Napoleão tentou acabar com a independência do Haiti ou como as revoluções de 1830 e 1848 reivindicaram com as armas a “liberdade, igualdade e fraternidade” negadas na realidade ao grosso da população. Da mesma forma, os processos de independência da América Latina sempre estiveram atravessados pelo conflito que supunha a incorporação dos “de baixo” aos processos políticos. A burguesia como classe em ascensão construiu o mito do progresso e, com a ajuda de sua visão positiva da natureza humana – contrária ao pessimismo antropológico que dá primazia ao político –, fez do conflito algo que deveria ser banido. As contribuições de Emmanuel Sieyès sobre a qualificação dos representantes, ou a aposta de Benjamin Constant pela liberdade privada dos modernos – em contraposição à liberdade pública dos antigos – foram marcos importantes na “despolitização” da política, isto é, na conversão da política em um campo supostamente neutro, onde a gestão administrativa eficaz devia eliminar as lutas entre diferentes grupos<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Boaventura de Souza Santos e Leonardo Avritzer traçaram a genealogia do esvaziamento do conceito de democracia, apontando como marcos centrais a rejeição da participação popular em Huntington, a defesa da apatia em Anthony Downs, a redução da discussão política à discussão entre as elites, o problema de escalas em Norberto Bobbio ou a limitação da análise política aos desenhos eleitorais em Arend Lijphart. O resultado final seria “democracias de baixa intensidade”. Ver B. de Sousa Santos e L. Avritzer (2002).

## SABER O QUE É A POLÍTICA PARA SABER O QUE É A DEMOCRACIA

Isto nos leva a entender que a pergunta pela pós-democracia é, na verdade, a pergunta pela política. Se perguntássemos o que haveria de se tirar de uma sociedade para que a economia desaparecesse, a resposta quase óbvia seria: a escassez. Numa sociedade em que tudo fosse abundante, não haveria necessidade da economia (aliás, há cem anos não havia a economia da água nem a do ar). A essência da economia é, portanto, a escassez. Na mesma direção, poderíamos nos perguntar: de que deveria prescindir uma sociedade para que a política desaparecesse? A resposta iria na mesma direção: tire-se o conflito de uma sociedade e a política desaparecerá. Em ambos os casos, isso não significa que o objetivo da economia seja gerar escassez, da mesma forma que o objetivo da política não é gerar conflito (como mal interpretam os que confundem a condição filonazista de Carl Schmitt com o realismo de suas análises). Em ambos os casos, esses subsistemas sociais procuram resolver (não perpetuar) esses problemas ligados à vida do ser humano em grupo. Como seja a economia de um grupo ou como se desenvolva a política vai depender das relações concretas dos membros de cada grupo, sendo o único elemento objetivo o compreender que a vida comunitária do animal social que é o ser humano tem por objetivo “driblar” a morte (no plano material e no plano simbólico). Vivemos em sociedade porque somos animais sociais e, também, para viver e morrer melhor. Daí que quando a vida está em risco, a obediência social deixa de ser uma escolha<sup>8</sup>.

Entender que o que define a política é o conflito potencial (e desvios da obediência) não é apostar na desordem constante: é entender que nos coletivos humanos, enquanto houver desigualdades, a tensão política será sempre a protagonista. É assim que podemos definir a política: como aquele âmbito do social ligado à definição e articulação de objetivos coletivos de cumprimento obrigatório. É político o que afeta o coletivo de forma imperativa. É consenso e dissenso. Algo consubstancial à vida social do ser humano, a sua condição de *zoon politikon*, ao fato de que somos indivíduos, mas que só sobrevivemos em grupo. Política é *polis* e *polemos*, objetivos comuns e coação. Mas a essência da política, o movimento, seu motor dialético, é o conflito motivado por vontades confrontadas. Sem conflito e poder, não podemos falar de política. O político implica a probabilidade da obediência e a certeza do uso da força em última instância para alcançá-la. Por isso, durante quase 200 anos, política e Estado foram entendidos como sinônimos (embora hoje saibamos que o Estado não mais esgota o político). É assim como podemos entender com mais clareza a diferença entre “a política” e “o político”. Trata-se de um *continuum* em um de cujos extremos estaria “a política” – como substantivo –, entendida como aqueles momentos em que *toda* a comunidade se envolve na definição e articulação coativa dos objetivos comuns e, a partir daí, na gradação descendente, chega-se ao outro extremo onde se situa “o político” – agora como adjetivo –, entendido como tudo aquilo que é concreto e cotidiano ligado à gestão dos assuntos comuns obrigatórios<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Isso se entende com uma teoria relacional da sociedade (a sociedade são as relações dos indivíduos pautados pelo objetivo de obter e dar sobrevivência material e segurança simbólica), o que evita as excessivamente enredadas discussões sobre se a sociedade tem ou não tem um fundamento e, aliás, deixa claro que o político, entendido como conflito, é consubstancial àquela vida social na que todos são movidos por um mesmo objetivo. Ver Donati (2002; 2006).

<sup>9</sup> Outro problema adicional tem a ver com o fato de que, segundo os autores, esses conceitos são intercambiáveis. O que importa, para além dos nomes, é entender que a convivência social está necessariamente atravessada pelo conflito e, no extremo, implica pôr em

## A NEUTRALIZAÇÃO DO POLÍTICO

A burguesia como classe sempre procurou apresentar seus próprios interesses como interesses da humanidade, sua dominação como resultado do livre jogo da competição, e a política, representada no Estado, como um âmbito perigoso e violento, inimigo do lugar amável do individualismo e a propriedade privada. (Ainda em 1937, George Sabine [1994], no último parágrafo de sua monumental *História da teoria política*, afirmava que os princípios da democracia liberal “são o melhor que criou a sabedoria da tradição democrática para humanizar a política internacional”. Nesse momento, a América Latina, a Índia ou a África estavam submetidas colonialmente).

Por trás desse processo está o que Carl Schmitt chamou em 1927 de “neutralização do político” pelo social, ou seja, a colonização do conflito inerente ao político pela suposta neutralidade da tecnologia, com o consequente deslocamento da luta para a arena do econômico, já definida como mera “competição”. O sucesso da sociedade industrial ia conseguir uma “virada” para o econômico, de modo que o espaço central de referência social – que tinha estado no teológico no século XVI, na racionalidade científica no século XVII e no humanismo no século XVIII – foi se inclinando, a partir do século XIX, para o econômico, para uma economia marcada pelo tecnológico no século XX e, portanto, definida pela ideia de neutralidade. É neste âmbito onde surge a reflexão sobre o “fim da política” ou o advento da “pós-política”, aquele momento em que a ausência do conflito como discurso não leva a que as vítimas deixem de existir, mas sim à falta de explicação para sua morte civil. Nessa leitura, a democracia deixa de ser o “poder” do *demos* para definir um *demos* parcial composto apenas pelos vencedores da competição social<sup>10</sup>.

## A INFINITUDE DO CONFLITO: NÃO HÁ DEMOCRACIA SEM POLITIZAÇÃO

A essência da política é a probabilidade de obediência, a assunção de que sempre há conflito, pois sempre há um movimento provocado pelo anseio imitativo de igualdade. O conflito é o que põe em movimento às sociedades, dado que sempre existe essa tensão para não morrer em nenhuma de suas vertentes (perder a vida por falta de condições materiais ou ser assassinado; não se reproduzir; ter uma vida ruim conforme os parâmetros do lugar e do momento social; ou não possuir remédios simbólicos para a morte, na

---

jogo a própria vida para se defender de quem está disposto a arriscar a dele para derrotar tua ideia (mesmo em momentos de paz, esse conflito está presente quando se defende uma Constituição – ou a própria democracia – de seus inimigos). Ao lado desse extremo (que, como diz Sheldon Wolin [1996], é “episódico, raro”), estão todos os elementos que derivam desse quadro geral, que são mais cotidianos (a “política” que, seguindo Wolin, é “contínua, incessante e infinita”), elementos que não são agônicos, que têm por trás a ideia do político, mas que não o vivem com dramatismo (assim como comer todos os dias não se torna, para quem tem a sorte de poder fazê-lo, numa luta desesperada contra a escassez). Essa diferenciação entre a política e o político está a serviço da recuperação da essência conflituosa da convivência humana. O relevante é entender que, se se perder a condição conflituosa do político, dificilmente haverá instrumentos para defender a democracia. Ver Wolin (1996).

<sup>10</sup> Schmitt (1987). Para a revisão filosófica da diferença entre política e político, ver Marchart (2009).

forma de religião, nação ou sentido). O conflito é um equilíbrio instável de seres humanos que vivem no tempo, ou seja, que envelhecem, que perdem constantemente energia no caminho para a morte. O conflito existirá enquanto houver seres humanos que pensem que merecem algo e não o têm.

Presumivelmente, então, sempre haverá conflito, exceto em um futuro cujos contornos de perfeição não deixam, também, de produzir inquietação. A democracia não é possível sem a politização. Assim que algo deixa de estar politizado, vale dizer, no momento em que fica fora do conflito por ser considerado *patrimônio comum e compartilhado*, abre-se a porta para quem não acredita nessa regra ou para quem prefere se beneficiar dessa flexibilização para infringi-la (é assim como tem sido esvaziado o conteúdo da democracia). Por outro lado, se a sociedade está politizada, ela sempre está “acordada”, em vigília para evitar esses comportamentos. Uma maior politização implica, portanto, uma maior possibilidade de avançar na emancipação. Em sentido contrário, despolitizar é abrir a porta para o retrocesso social. Despolitizar é particularizar, deixar de pensar nas implicações coletivas de um assunto. Como é bastante provável, conforme demonstrou Albert O. Hirschman (1982) em *Interesse privado, ação pública*, que as sociedades oscilem entre os dois extremos quando deixadas à própria sorte, a única possibilidade de evitar que recuem para a vida privada é mantendo a politização social, fazendo com que a tensão fique acordada. Fazer da corresponsabilidade uma obrigação. Ignorar não é um direito. Precisamente o oposto do que oferece a sociedade do entretenimento e do espetáculo, isto é, das nossas sociedades “audiovisualmente saturadas”. A tarefa de transformação social implica compreender a necessária tensão entre o indivíduo e o coletivo, e usá-la para aumentar a liberdade e a justiça, ou seja, a emancipação. Politizar sem cair no totalitarismo; respeitar a condição individual sem alimentar a insolidariedade e o egoísmo (MONEDERO, 2011). Politizar para reconstruir a democracia, acorde com as novas realidades do século XXI. Só quando se assume criticamente a ideia de pós-política é possível compreender os traços autoritários que acompanham algumas das definições da pós-democracia (a entrega da gestão coletiva aos “especialistas”, a externalização das decisões, a burocratização dos partidos, o governo das grandes empresas ou, trazido para a crise atual, o domínio absoluto da economia financeira sobre a realidade social).

## **O CAMINHO DA PÓS-DEMOCRACIA: DA CRISE DE LEGITIMIDADE À CRISE DE GOVERNABILIDADE**

A partir do final dos anos 1970, começou-se a construir no mundo ocidental uma nova prática social, econômica e política que iria mudar a face do planeta. Embora por um lado tenham crescido os regimes formalmente democráticos, a qualidade da democracia (sua condição real de *governo para o povo*) piorava seus índices. O crescimento dos regimes antidemocráticos depois de 1989 – especialmente na Ásia e na África

– agravava o problema, ao tirar das diferentes cidadanias a possibilidade real de reivindicar os benefícios dessa forma de governo (participação cidadã, rendição de contas, estabilidade institucional, publicidade, segurança, liberdade e bem-estar) (SCHMIDT, 2001). As crises recorrentes do sistema econômico capitalista não desaguavam, como afirmava certo marxismo idealista, na falência final do sistema, embora seja verdade que o leque de soluções para superar as crises de subconsumo ou de superprodução tem se tornado cada mais estreito.

Como precursor desta nova *grande transformação* (contrária à intervenção do Estado na economia) operou o renovado senso comum, criado nos centros de pensamento neoliberais, aos quais se incumbiu a tarefa de deslegitimar os discursos coletivos, fomentar o individualismo e quantificar e argumentar sobre o esgotamento do Estado de Bem-Estar e das propostas transformadoras. Era o momento do “capitalismo popular” e da recuperação da mão invisível, da autorregulação mercantil e dos “vícios privados, virtudes públicas”. Se na década de 1930 havia-se começado a entender a necessidade de criar mecanismos reguladores do capitalismo que fechassem o caminho para as guerras mundiais (é o que Karl Polanyi chamou de *grande transformação* e que ia do *New Deal* estadunidense à industrialização por substituição de importações latino-americana, passando pelo planejamento, os Ministérios da Indústria europeus ou as missões sociais da Segunda República Espanhola), o impulso neoliberal desencadeado com as crises do petróleo de 1973 e 1979 operou na direção oposta. Foram os anos da “cruzada” neoliberal e anticomunista liderada por Thatcher na Grã-Bretanha, Ronald Reagan e George Bush nos Estados Unidos, Helmut Kohl na Alemanha, João Paulo II no Vaticano (não à toa era o primeiro Papa polonês na história, coincidindo com a primeira oposição triunfante à hegemonia soviética realizada pelo sindicato Solidariedade). Essa luta contra a esquerda social e política acabaria por atropelar o socialismo e a esquerda como um todo, seja porque renunciaram a boa parte de seu ideário (François Mitterrand, Felipe González, Miguel de la Madrid, Carlos Salinas e Ernesto Zedillo, Carlos Andrés Pérez, o peronismo, terceiras vias etc.), seja porque colapsariam eleitoralmente ao serem vistas como forças do passado (partidos comunistas e pós-comunistas).

Enquanto o Ocidente podia paliar parcialmente esse processo (sem excluir zonas importantes de sua população) graças ao seu domínio econômico sobre amplas camadas do planeta, isso não era possível no Terceiro Mundo. Daí que uma vez posto a funcionar o Estado social na Europa, havia que convencê-lo a que não abandonasse as coordenadas de subordinação e que, ao mesmo tempo, tampouco reivindicasse os níveis ocidentais de inclusão. O recurso foi o conceito de “desenvolvimento”, princípio que une as ideias de civilização e progresso como um poderoso recorte da realidade que fecha o passado e o futuro. Muitas vezes, o desenvolvimento nada mais foi do que uma estratégia de controle, e as ONGs, supostamente organizações éticas da sociedade civil, nada mais são do que organizações cuja missão é *desenvolver* o Terceiro Mundo. Daí que essas entidades, que pareciam substitutos emancipatórios dos partidos, com frequência foram, na verdade, o cavalo de Troia do neoliberalismo posterior (GÓMEZ GIL, 2004).

Mas o modelo neoliberal necessariamente aprofunda o fosso social. Quando a “democracia liberal” se tornou “liberalismo democrático”, no qual o “governo do povo” foi substituído pelo “governo dos políticos”, começou-se a cozinhar um mal-estar que tomou forma na linguagem política. Essas carências do substantivo da democracia tentaram ser resolvidas com reforços adjetivos. Por isso, passou-se a falar em “déficit democrático” e a acompanhar o termo “democracia” com qualificadores como “delegativa”, “de baixa intensidade”, “incompleta”, “incerta” ou, na exacerbação do paradoxo, “autoritária” (NUN, 2001). Na expressão de Boaventura de Sousa, estamos perante sociedades formalmente democráticas e socialmente fascistas. Com o nome de democracia, mas com práticas totalitárias que se medem numa exclusão que pode atingir a mais da metade da população (essa realidade, que parecia estritamente periférica, na primeira década do século XXI chegou ao centro, como demonstraria o furacão Katrina nos EUA, ou à semiperiferia, como indicam os números do desemprego e da pobreza na Grécia, em Portugal ou na Espanha). A ideia de sociedades formalmente democráticas e socialmente fascistas (o que não se deve confundir com o fascismo político dos anos 1930) coincide com alguns aspectos da chamada “pós-democracia” – em sua vertente nostálgica –, mas compreende que há um princípio de causalidade entre o sistema capitalista e o esvaziamento da democracia que ocorre quando estão em questão a taxa de lucro ou o privilégio dos setores predominantes<sup>11</sup>.

## **A DEMOCRACIA PODE PERMANECER A MESMA QUANDO MUDA A ARTICULAÇÃO DA POLÍTICA?**

As suspeitas frente a todos os neologismos não devem nos fazer esquecer que a melhor armadilha sempre tem algo de verdade. Daí que não possamos afirmar que não tenham se produzido mudanças na esfera política, mudanças que estão transformando as estruturas básicas da política. Para além dos aspectos puramente ideológicos (que analisaremos mais adiante), parece haver um consenso de que existem novas formas de governo (embora não se presuma que estejam ao mesmo nível), típicas de uma situação diferente, que necessariamente deverão incorporar os seguintes agentes:

---

<sup>11</sup> Para a caracterização do fascismo social, ver Boaventura de Sousa Santos (2010), quando diz: “Não se trata do regresso ao fascismo dos anos trinta e quarenta do século passado. Ao contrário deste último, não se trata de um regime político, mas antes de um regime social e civilizacional. Em vez de sacrificar a democracia às exigências do capitalismo, promove a democracia até o ponto de não ser necessário, nem sequer conveniente, sacrificar a democracia para promover o capitalismo. Trata-se, pois, de um fascismo pluralista e, por isso, de uma forma de fascismo que nunca existiu” (SANTOS, 2010, p. 333). Os fascismos sociais seriam de sete tipos: o fascismo do *apartheid* social; o fascismo do Estado paralelo; o fascismo paraestatal; o fascismo territorial; o fascismo populista; o fascismo da insegurança; e o fascismo financeiro (o mais virulento). Ver também Boaventura de Sousa Santos (2006).

- a) a administração central;
- b) outros atores políticos institucionais subnacionais e supranacionais (administrações locais, regionais e municipais, organizações públicas internacionais, entidades regionais – União Europeia, Mercosul, NAFTA, ALBA –);
- c) órgãos públicos de gestão privada (os chamados “quangos”, órgãos quase-governamentais, mas que ocupam parcelas crescentes da administração e que permanecem fora do controle da fiscalização eleitoral, como bancos centrais, comissões de bolsa, órgãos de energia, etc.);
- d) atores políticos não estatais de natureza pública (sindicatos, associações, ONGs, coletivos sociais, movimentos cidadãos, igrejas, redes universitárias e científicas);
- e) atores políticos não estatais de natureza privada (empresas transnacionais, organizações privadas internacionais, grupos de interesse, entidades patronais, agências de avaliação, etc.; aqui também caberiam as redes criminosas de alcance mundial capazes de determinar políticas públicas).

Além disso, ao invés do funcionamento hierárquico estatal, o político incorporaria um trabalho horizontal em que as redes organizativas seriam decisivas, dado que os *centros de gravidade* social teriam desaparecido ou não seriam reconhecidos como tais. O discurso da pós-modernidade centrado no questionamento de um *centro de referência* social de validade coletiva mostra-se aqui substancialmente correto, fazendo com que a política deva contemplar também outros agentes sociais e obrigando a um repensar da ideia de soberania e da ideia de democracia (VON BEYME, 1994). No entanto, uma questão permanece sem resposta: a quem corresponde a representação dos interesses coletivos, uma vez o Estado destituído dessa tarefa?

Nestas novas formas do público é comum que se apresente e use o conceito de *governabilidade*, supostamente depurado de conotações ideológicas. Tratar-se-ia da simples possibilidade do exercício pacífico e consensual do poder político, da capacidade de conseguir obediência (hegemonia), acumulação econômica e confiança entre os cidadãos. No entanto, essa ideia de *ordem e consenso* (ausência de conflito) que incorpora a governabilidade é o cerne ideológico que mais tarde se transladaria a outra palavra curinga, “*governança*”. Como se vê, nesta viagem, corre-se o risco tanto de assumir a retirada do Estado como articulador do interesse comum, como de aceitar uma concepção de sociedade civil complacente, que perdeu a sua capacidade crítica e o impulso social transformador.

A ideia de governo que colherá finalmente o conceito de *governança* estava claramente expressa em uma obra já clássica de James Rosenau e Ernst-Otto Czempiel (1992), eloquentemente intitulada *Governance without Government: Order and Change in World Politics*. Neste trabalho, resenhava-se como a economia estava se tornando cada vez mais global sem que isso significasse que fosse acompanhada por formas democráticas de governo igualmente mundiais. A gestão política já não era assunto que incumbisse aos Estados.



## EM DEFESA DA INGOVERNABILIDADE: PARA ALÉM DA PÓS-DEMOCRACIA

A *ingovernabilidade*, em suma, é o conceito com o qual se pretende justificar a falência de pelo menos quatro bens públicos: a *legitimidade democrática* (outorgada pelo Estado democrático); o *bem-estar social* (outorgado pelo Estado social); a *segurança jurídica* (outorgada pelo Estado de direito) e a *identidade cultural* (outorgada pelo Estado nacional ou plurinacional). No discurso da ingovernabilidade, o problema não é a falência dessas redes de segurança institucional, mas sim as dificuldades para que se mantenham o sistema de dominação e a obrigação política dos cidadãos.

Daí que o impulso social (da Praça Tahrir no Egito ao movimento dos indignados na Espanha, de #yosoy132 do México ao *Occupy Wall Street* em Nova York, da Praça Syntagma em Atenas ao movimento estudantil chileno) implique uma *reinvenção da democracia e do Estado*. Esse impulso deve funcionar como uma solução superadora do momento anterior. Deve-se notar que, como ensinou o instrumental marxista, o capitalismo resolve suas crises recorrentes aumentando os âmbitos mercantilizados. Tem superado essas crises historicamente diferindo os problemas que surgiram durante o período do pós-guerra para o futuro: para as gerações posteriores, para o meio ambiente e para o Sul. Hoje essa válvula está fechada. Assim, a evidência histórica permite entender que a solução passará por um aumento da repressão.

Não se trata, portanto, nem de recuperar o passado (o Estado Keynesiano ou fordista do pós-guerra) nem de negá-lo (substituí-lo por uma rearticulação com base no mercado). A democracia do século XXI deve dar conta das críticas ao Estado social e democrático de direito *realmente existente* realizadas durante décadas e a partir de diferentes lugares: do pensamento liberal (criticando o paternalismo, a ineficiência, o clientelismo); do marxismo (a manutenção da exploração, a alienação, o enfraquecimento da consciência crítica cidadã); do ambientalismo (o produtivismo esgotador da natureza); da crítica geracional (a hipoteca transmitida a quem vem depois); do pacifismo (o complexo econômico-militar, o keynesianismo de guerra, a violência); do feminismo (o patriarcado, a desigualdade de gênero); da crítica pós-moderna (o afogamento da individualidade e da diferença, a homogeneização cultural, as hierarquias); ou da periferia mundial (aumento das diferenças Norte-Sul, o neocolonialismo). Por isso, também as respostas tradicionais dadas pelos Estados do pós-guerra às demandas cidadãs devem ser revisadas criticamente. A experiência do século XX deve ser incorporada. Como a política é tanto *polis* (a cidade presente) quanto *polemos* (a cidade a ser construída), a ação coletiva deve assumir como eixo de sua reflexão uma clara noção do que quer conservar, do que quer banir e do que precisa construir.

Portanto, devem constatar-se com objetividade os erros cometidos na gestão do sistema capitalista tanto em sua vertente social-democrata quanto na vertente democrata cristã ou liberal. O desmantelamento do Estado social e democrático de direito ou o esgotamento do modelo não podem ser evitados simplesmente com posições reativas que não deem respostas ao fundo de verdade das críticas que exigem sua superação.

Por isso também que o virtuoso para a reinvenção da democracia não esteja na ideia de uma “pós-democracia” nostálgica que acredite ser possível um retorno ao passado, mas uma “pós-democracia” zangada que entenda que não existe possibilidade de recuperar o governo das maiorias sem recuperar o conflito.

As funções tradicionais desempenhadas nas democracias liberais pelos partidos políticos deixaram de ser patrimônio exclusivo dessas agremiações, embora elas continuem sendo responsáveis diretas pelo funcionamento estrutural do Estado. Se os partidos foram o instrumento por excelência na construção dos Estados sociais e democráticos de direito, no século XXI as próximas etapas emancipatórias terão como sujeitos de intermediação novas formas. Por tal motivo, essas novas formas de democracia devem incorporar o valor menos utilizado do político durante a segunda metade do século XX, que por sua vez é o que mais informação traz: a cidadania crítica organizada na pluralidade de movimentos sociais em busca da organização política perdida<sup>12</sup>.

É fato que, quando a lógica linear é quebrada, surgem as que Ilya Prigogine (2002) chamou de “estruturas dissipativas”, aquele ponto em que o gelo se quebra e permite que dessa fratura emergem novas formas incalculáveis com a informação disponível. Mas, por isso mesmo, nada mais prudente do que tentar obter o máximo de informação possível. O cálculo infinitesimal deve ser aplicado à vida política, entendendo que, embora a transformação possa operar com bifurcações inesperadas, não deixará de ser verdade que as mudanças são resultado da tensão entre o que existe, sua crítica e a oferta de realidades alternativas.

Em uma palavra: a utopia, o motor que impulsiona a transformação social em uma direção definida pelas aspirações de uma cidadania formada e consciente. Mas uma utopia que, assim como rejeita o mito do Estado e o mito do mercado, não constrói o mito da sociedade civil como um espaço mágico onde a realidade humana aposta em se esquecer de sua condição. Uma utopia com os pés no chão. Em meio a uma época marcada pela confusão, o marco de convivência será determinado não tanto pelo que a cidadania sabe que quer, mas pelo que sabe que não quer. Não se trata, portanto, de um olhar melancólico para o passado, mas sim de uma resposta ousada à altura da crise sistêmica já consolidada desde o colapso do Lehman Brothers. Não menos democracia, mas mais democracia. Não menos conflito, mas mais conflito. As tribulações na Europa estão trazendo, como todas as épocas de crise, um grande esclarecimento. As eleições na Grécia em junho de 2012 mostraram que existe uma confrontação entre o quadro institucional vigente e as necessidades populares. A União Europeia – incluindo os partidos social-democratas, se levamos em consideração as declarações do presidente francês François Hollande nas quais desqualifica a opção da esquerda radical Syriza – não tolera processos eleitorais em que sejam confrontados modelos diferentes. O leque democrático restringe o escopo de decisão a questões anedóticas. A submissão da democracia europeia às demandas dos

<sup>12</sup> Ali onde no século XX foram os partidos políticos os principais fazedores dos Estados sociais e democráticos de direito, no século XXI eles necessariamente compartilharão protagonismo com (e às vezes o cederão a) os novos movimentos sociais e outras formas de organização política ainda não consolidadas que correspondem às novas realidades e demandas.

*mercados*, representados pela Alemanha, não só esvazia o constitucionalismo europeu do conteúdo social, como também retorna a situações da década de 1930 que geram preocupação. Se é possível que um país pequeno como a Grécia, com 11 milhões de habitantes, ponha em xeque à União Europeia – com 500 milhões – é apenas por causa do frágil arcabouço que sustenta a Europa e o modelo neoliberal. Daí a campanha do medo que, no entanto, não conseguiu evitar o apertado triunfo do “Não” ao pagamento da dívida no *referendum* realizado no país helênico.

Pós-democracia? O conceito não faz justiça nem à mudança de modelo em curso nem às razões estruturais do esvaziamento democrático. O cenário mostra uma paralisação dos processos democráticos e, do outro lado, o surgimento de novas formas de articulação política. É “populista” a politização de sociedades desestruturadas ou se trata do primeiro passo para a reinvenção – em qualquer direção – da democracia? A impotência da União Europeia – mas também do G-7, do G-8 ou do G-20 – demonstra que o que está em questão é o pacto social que sustentou o Estado social e democrático de direito. Pensar no que pode vir a substituí-lo dá vertigem. Os retrocessos são evidentes. O futuro, incerto. Tempos, portanto, de acompanhar com reflexão ousada a ação coletiva desobediente. A oscilação é, como viu a América Latina há uma década, entre o medo de voltar ao passado e a esperança de enfrentar a novidade marcada pela utopia. E, como nos convida a lembrar Jean-Paul Sartre, uma ideia, antes de se tornar realidade, tem uma estranha semelhança com a utopia.

## REFERÊNCIAS

- CROUCH, Colin. **Post-Democracy**. Cambridge: Polity, 2004.
- DONATI, Pier Paolo. **Teoria relazionale della società**. Milano: Franco Angeli, 2002
- DONATI, Pier Paolo. **Rethinking society**. Madrid: International University Editions, 2006.
- FERRAJOLI, Luigi. **Poderes salvajes: la crisis de la democracia constitucional**. Madrid: Trotta, 2011.
- FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- GIDDENS, Anthony. **A terceira via**. Rio de Janeiro: Fundação Teotônio Vilela, 1998.
- GIL CALVO, Enrique Gil Calvo. El declive del ciclo socialdemócrata. **El País**, 2012. Disponível em: [http://elpais.com/elpais/2012/05/07/opinion/1336383964\\_425002.html](http://elpais.com/elpais/2012/05/07/opinion/1336383964_425002.html). Acesso em: 21 maio 2012.
- GÓMEZ GIL, Carlos. **Las ONG en la globalización: estrategias, cambios y transformaciones de las ONG en la sociedad global**. Barcelona: Icaria, 2004.
- GUÉHENNO, Jean-Marie. **El fin de la democracia: la crisis política y las nuevas reglas del juego**. Barcelona: Paidós, 1995.
- HIRSCHMAN, Albert O. **Shifting Involvements: Private Interest and Public Action**. Princeton: Princeton University Press, 1982.
- HUNTINGTON, Samuel P. **A ordem política nas sociedades em mudança**. Rio de Janeiro: Forense, 1975.
- MARCHART, Olivier. **El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- MONEDERO, Juan Carlos. **El gobierno de las palabras: política para tiempos de confusión**. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- MONEDERO, Juan Carlos. Cuando el coro desafía a Ulises y a los dioses. **Cuarto Poder**, 2012a. Disponível em: <https://www.cuartopoder.es/ideas/opinion/2012/06/16/cuando-el-coro-desafia-a-ulises-y-a-los-dioses/>. Acesso em: 16 jun. 2012.

MONEDERO, Juan Carlos. Grecia: el coro todavía está deliberando. **Cuarto Poder**, 2012b. Disponível em: <https://www.cuartopoder.es/ideas/opinion/2012/06/18/grecia-el-coro-aun-esta-deliberando/>. Acesso em: 18 jun. 2012.

NUN, José. **Democracia**: ¿Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos? México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

OFFE, Claus. Ingovernabilidade: sobre el renacimiento de las teorías conservadoras de la crisis. *In*: OFFE, Claus. **Partidos políticos y nuevos movimientos sociales**. Madrid: Sistema, 1988. p. 27-53.

PRIGOGINE, Ilya. **As leis do caos**. São Paulo: Unesp, 2002.

ROSENAU, James N.; CZEMPIEL, Ernst-Otto (ed.). **Governance without Government: Order and Change in World Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

SABINE, George. **Historia de la teoría política**. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

SCHMIDT, Manfred G. Vom Glanz und Elend der Demokratie nach 1989. *In*: LEGGEWIE, Claus e MÜNCH, Richard (ed.). **Politik im 21**. Frankfurt: Jahrhundert, 2001.

SCHMITT, Carl. **O conceito de político**. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

O'DONNELL, Guillermo; SCHMITTER, Philippe; WHITEHEAD, Laurence (ed.). **Transições do regime autoritário**. São Paulo: Vértice/Editora Revista dos Tribunais, 1988. 4 v.

SANTOS, Boaventura de Sousa; AVRITZER, Leonardo (2002). Introdução: para expandir o cânone democrático. *In*: SOUZA SANTOS, Boaventura (ed.). **Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 39-82.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria**. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM / Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global, 2006. Disponível em: [http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Conocer%20desde%20el%20Sur\\_Lima\\_2006.pdf](http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Conocer%20desde%20el%20Sur_Lima_2006.pdf). Acesso em: 4 jan. 2022.

TODD, Emmanuel. **Après la démocratie**. Paris: Gallimard, 2008.

VON BEYME, Klaus. **Teoría política del siglo XX**. Madrid: Alianza, 1994.

WOLIN, Sheldon. Fugitive Democracy. *In*: Sheyla Benhabib (ed.). **Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political**. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

ŽIŽEK, Slavoj. Democracia corrompida. **Cult**, 30.3.2010. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/democracia-corrompida/>. Acesso em: 30 mar. 2010.

# MIGRAÇÃO E RELIGIÃO: IGREJAS EVANGÉLICAS DE BRASILEIROS EM NEWARK, NJ

MIGRATION AND RELIGION: BRAZILIAN EVANGELICAL CHURCHES IN NEWARK, NJ

Orivaldo Pimentel Lopes Júnior<sup>1</sup>  
<https://orcid.org/0000-0001-8114-4169>

*Our only goal will be the western shore.  
So now you'd better stop and rebuild all your ruins,  
For peace and trust can win the day  
Despite of all your losing.*

**Immigrant Song** – Led Zeppelin (1972)

## RESUMO

Desde os anos 1980, o Brasil se tornou um país emissor no processo migratório internacional, e os Estados Unidos foram um de seus focos principais. Desde então, as Igrejas Evangélicas, especialmente as Pentecostais, tornaram-se uma parte significativa da população brasileira. Ambos os processos estão interligados, pois, na medida em que o Brasil se afastava de uma estrutura social tradicional, sua população ia se sentindo cada vez mais livre para experimentar novas religiosidades e viver em outros países. A imigração brasileira para os Estados Unidos se concentrou em algumas cidades e regiões como Boston, New York, Florida e Newark (New Jersey). Nesse último caso, a presença portuguesa desempenhou um papel fundamental, devido à questão linguística. No verão de 2000, fizemos um levantamento meticuloso junto às 20 igrejas evangélicas de brasileiros e uma Assembleia de Deus de Portugueses em Newark. Em julho de 2013, as igrejas alistadas na pesquisa de 2013, em Newark, foram revisitadas e novas descobertas foram agregadas. Das 21 igrejas de fala portuguesa em 2000, o número cresceu para 130. Exceto algumas delas, a maioria das congregações está perdendo a segunda geração de imigrantes brasileiros. Os pastores e as comunidades religiosas tem tido um papel importante na construção de um ambiente acolhedor e salutar para os imigrantes. Igrejas são a principal fonte de ajuda antes que os imigrantes aprendam a recorrer ao apoio público e social. Entretanto, tendências a um fechamento social e político e o conflito entre os líderes eclesiais tem enfraquecido o impacto dessas mais de cem igrejas em Newark.

**Palavras-chave:** Imigrantes Brasileiros; Igrejas Evangélicas; Pentecostais; Transnacionalização religiosa.

<sup>1</sup> Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Pós-doutorado na Universidade de Pádua, Itália com recursos da CAPES. Professor da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – Natal, RN. Coordenador do Grupo de Pesquisa: *Mythos-Logos*: Imaginário e Parcerias do Conhecimento. E-mail: orivaldojr@yahoo.com.br

## ABSTRACT

Since 1980s Brazil became a sending country in the international immigration process, and the USA were one of its main focuses. Since then, Evangelical churches, mainly the Pentecostals, became a significant part of Brazilian population. Both processes are connected: According as Brazil gets away from a traditional social structure, its population felt free to experience new religiosities and live in other countries. Brazilian immigration to the USA concentrates in some cities and regions like Boston, New York, Florida and Newark (NJ). In this last case, Portuguese presence played a fundamental role, because of language. In the summer of 2000, we did a meticulous survey with the 20 evangelical Brazilian Churches and a Portuguese Assembly of God in Newark. In July 2013, the churches enlisted in the 2000 Newark research were revisited and new founding were agreed. From 21 Portuguese-speaking churches in 2000, the number grew to 130. Except some of them, most congregations are losing the second generation of Brazilian immigrants. Pastors and the religious community have had an important role in the integral health of the immigrants. Churches are the main resource before the immigrants can manage the social and public support. However, tendencies to social and political withdrawal and the conflicts between church leaders weaker the impact of these more than one hundred churches in Newark.

**Keywords:** Brazilian immigrants; Evangelical churches; Pentecostals; Religious Trans nationalization.

Em 2019, haviam 1.371.153 portugueses ou filhos de portugueses nos Estados Unidos. Entre 1820 e 2007, 529.525 portugueses migraram oficialmente para os Estados Unidos (*Yearbook of Immigration Statistics 2007*<sup>2</sup>), de modo que, apesar dos portugueses terem iniciado essa rota migratória em 1900, mais da metade deles chegou nos últimos 15 anos. Para o povo português, “navegar é preciso”<sup>3</sup> mais até do que viver. “O Instituto Nacional de Estatística (INE), a Organização da Cooperação para o Desenvolvimento Econômico (OCDE) e a Organização das Nações Unidas (ONU) apontam para a existência de 1.049.500 portugueses espalhados pelos quatro cantos do mundo. Ou seja, 13,1% da população do país.”<sup>4</sup> Graças a esse hábito milenar a língua portuguesa é falada na Europa, Américas, África e Ásia, sendo a nona língua mais falada do mundo<sup>5</sup>.

Os brasileiros não herdaram de seu colonizador esse costume marítimo. Dos 499.272 brasileiros oficialmente nos Estados Unidos em 2019, 231.984 estava lá há apenas um ano. Havia muito espaço nos 8.511.965 km<sup>2</sup> de extensão territorial no Brasil para ser explorado

<sup>2</sup> <https://data.census.gov/cedsci/table?q=Ancestry&hidePreview=true&tid=ACSDT1Y2019.B04006&vintage=2016&t=Ancestry>. Acesso em: 07 jul. 2021.

<sup>3</sup> Título de poema de Fernando Pessoa baseado em frase de Pompeu.

<sup>4</sup> [http://josexavier.blogspot.com/2008\\_05\\_01\\_archive.html](http://josexavier.blogspot.com/2008_05_01_archive.html) Acesso em: 07 jul. 2021.

<sup>5</sup> <https://www.berlitz.com/pt-br/blog/as-10-linguas-mais-faladas-no-mundo>, Acesso em: 07 jul. 2021.



e não sobrou tempo, nem havia necessidade para migrações internacionais. Em compensação, desenvolveram rotas de migração interna, sempre com a finalidade básica de toda migração, desde que os primeiros americanos ocuparam seu continente há 11,5 mil anos atrás<sup>6</sup>: sobreviver.

**Tabela 1:** A dimensão da migração interna no Brasil – 1980-2000.

	1980	1991	2000
Número de migrantes	15.309.473	21.435.954	25.530.231
Relação migrantes/população (%)	12,9	14,4	14,9

**Fonte:** Censos Demográficos de 1980, 1991 e 2000.

Quando, nos anos 1980 e 1990, a migração interna não estava mais atendendo às aspirações de sobrevivência<sup>7</sup>, os brasileiros descobriram o caminho do mar. E os portugueses na América do Norte, pelo menos em alguns locais como New Jersey e Flórida acabaram por criar uma rota migratória para os brasileiros.

O reencontro com os portugueses em Newark, cidade cujo nome remete a uma Nova Arca da Aliança (MADURO, 2007), foi facilitado pela língua comum e por outras afinidades históricas. Talvez, a celebração de uma missa em português na Igreja Católica de Santo Aloísio (66 Fleming Av. 07105 no *Ironbound* – o Bairro português e latino de Newark) tenha sido o lugar simbólico por excelência para assinatura dessa nova aliança.

Nesse mesmo bairro, outrora ocupado por migrantes italianos, poloneses e alemães, os portugueses assistiram à chegada de muitos latinos. Dentre esses, alguns lusofalantes como eles. Para esses recém-chegados, *Ironbound* não significava dureza. Os dois povos com os quais os brasileiros se identificavam, portugueses e latino-americanos, serviram como um amparo macio para sua aterrissagem na América do Norte.

Apesar de falarem o português, os brasileiros, como é óbvio, não são portugueses. Mas quanto a ser e não ser latino ainda causa confusão. Os brasileiros fazem parte da América Latina, e mesmo que a maioria dos países que compõem a América Latina não fale o português, fala o espanhol, uma outra língua latina, de origem comum, separada há não muito tempo. Negar a latinidade brasileira é um sintoma da fúria identificatória que reflete na vida cotidiana dos muitos latinos de todos os quadrantes, e acaba por enfraquecer ainda mais suas lutas políticas. Notamos nas incursões que fizemos em Newark nos anos de 2000 e 2013, que para os demais latinos, a negação de latinidade por parte dos brasileiros soa arrogante, gerando, muitas vezes, rejeição contra os brasileiros.

<sup>6</sup> *Jornal da Ciência* – Sociedade Brasileira para o Progresso da ciência: <http://www.jornaldaciencia.org.br/Detail.jsp?id=6476> Acesso em: 27 set. 2008.

<sup>7</sup> A Fundação Seade divulgou o dado que entre 1988-89 e 2006/07 a migração do Nordeste para São Paulo caiu 17,5% (*Jornal Folha de São Paulo* 28/09/2008 pág. C1)

Havia mais de 40 milhões de latinos nos Estados Unidos<sup>8</sup> em 2007. Em 2014, esse número saltou para 54 milhões<sup>9</sup>. O México é o principal país representado, seguido pelo Brasil. Quantos brasileiros migraram para os Estados Unidos é muito difícil dizer, devido ao grande número de “não oficiais”. Para a embaixada brasileira em Washington havia 613.042 brasileiros nos Estados Unidos em 1997, porém os dados oficiais do censo norte-americano registram que 231.984 brasileiros obtiveram o visto permanente até 2007.

Se esses dados estão corretos, podemos calcular que quase 80% dos brasileiros nos Estados Unidos são imigrantes ilegais! Vivi entre os brasileiros de New Jersey entre março e agosto de 2000, e percebi que os legalizados eram, de fato, uma minoria, de modo que, estudar a migração de brasileiros tomando por referência apenas os dados oficiais é laborar em erro.

Na região Nordeste dos Estados Unidos está a maior concentração de brasileiros. A estimativa do Consulado Brasileiro em 2000 era que havia cerca de 300 mil brasileiros na região de New York, New Jersey, Connecticut, Pennsylvania, Delaware e Bermudas. Ou seja, quase a metade de todos os imigrantes brasileiros se estabeleceram nessa região<sup>10</sup>.

Sobre a cidade de Newark, informa Maduro:

Newark es una ciudad del estado de Nueva Jersey, frente a la ciudad de Nueva York, en la margen oeste del río Hudson. Como en otras cincuenta de las cien mayores urbes estadounidenses, también en Newark los “anglos” (la población de origen europeo) se han convertido en minoría a partir de los 70. Con 273.546 habitantes, Newark tiene ahora un 53.5% de afroamerican@s, un 29.5% de latin@s (más de 80.000 latin@s en total), y un 14.2% de “anglos”. (MADURO, 2007, p. 20).

Já em 1990 era falado o português em 8,42% das casas. Daí ser possível estimar que havia uma população de 23.183 de pessoas que falavam o português em 1990 (ver adiante, Tabela 2), incluindo aí pessoas de vários países lusófonos, mas especialmente portugueses e brasileiros.

**Tabela 2:** Língua falada em casa em Newark em 2000.

População com 5 anos ou mais.	252.719	100,0
Apenas o Inglês	145.043	57,4
Outra língua além do Inglês:	107.676	42,6
Não fala o inglês “muito bem”	56.558	22,4
Só o Espanhol.	71.344	28,2
Não fala o inglês “muito bem”	36.937	14,6
Só uma outra língua indo-européia (português incluído)	30.848	12,2

<sup>8</sup> “ 13,7% da população total, sem contar Porto Rico” (MADURO, 2007, p. 16).

<sup>9</sup> <https://exame.com/mundo/populacao-latina-nos-eua-chegou-a-55-4-milhoes-em-2014/> Acesso em: 07 jul. 2021.

<sup>10</sup> Jornal *Brazilian Voice* de 12 de julho de 2000. Pag. 28.

Não fala o inglês “muito bem”	18.049	7,1
Só uma língua asiática ou das Ilhas do Pacífico	1.583	0,6
Não fala o inglês “muito bem”	755	0,3

Censo norte-americano de 2000.

A presença de portugueses e latinos em Newark é muito acentuada. O *The New York Times* de 14 de maio de 2000 trouxe uma matéria sobre Newark, e destacou o processo de transformação pelo qual aquela cidade estava passando. Essa que foi chamada nos anos 1960 pela revista Harper de “a pior cidade da América”, em 2000, tinha se tornado em ponto de atração para jovens e artistas americanos que se mudaram para o *Ironbound* por conta “da vibrante cultura Portuguesa, Brasileira e Espanhola”, mas em especial pelo “sabor Brasileiro” (*New York Time*, 14/05/2000, seção 9, pág. 1/4).

## AS IGREJAS EVANGÉLICAS EM NEWARK



**Figura 1:** Assembleia de Deus (#2) em 2000.

**Fonte:** elaborado pelo autor.



**Figura 2:** A mesma igreja em 2013.

**Fonte:** elaborado pelo autor.

Durante os meses de abril a julho de 2000, participei de uma equipe de pesquisadores da Universidade Drew (Madison, NJ) comandada pelo Professor Otto Maduro. O objetivo da pesquisa era conhecer as Igrejas Pentecostais Latinas em Newark, tendo ficado responsável pelas igrejas de fala portuguesa<sup>11</sup>. Por meio de um atento<sup>12</sup> trabalho de varredura, foram descobertas 21 igrejas de fala portuguesa em Newark. Dessas, somente a igreja “Projeto Vida Nova” (#20) estava instalada fora do *Ironbound*.

<sup>11</sup> Parte dessa experiência é relatada no texto MADURO, 2007.

<sup>12</sup> Era necessário ser “atento” porque muitas igrejas ficavam escondidas em galpões de ex-fábricas e até em porões. Duas igrejas só foram encontradas através de informações de terceiros, pois não havia qualquer sinal que indicasse haver ali uma igreja.

**Tabela 3:** Igrejas de fala portuguesa em Newark, NJ.

#	Nome	Endereço	Zip Code
01	Igreja Presbiteriana Ebenezer	191 E. Kinney St.	07105-1109
02	Igreja Assembleia de Deus - Centro Evangelístico	Ferry Street – Edison Place	07105-1410
03	Igreja Presbiteriana São Paulo	117 Union St.	07105-1306
04	Comunidade Cristã Presbiteriana	45 McWhorter St.	07105-1306
05	Ministério Caminho da Vida – Portuguese Free Methodist Ch	34 Van Buren St.	07105-2819
06	Walnut Street Baptist Church	369 Walnut St.	07105-2607
07	Christian Congregation in the United States	32 & 40 Oxford St.	07105-3715
08	Comunidade da Graça - Igreja Luterana	Wilson Ave. & Ferry St.	07105-3214
09	Comunidade Cristã Evangélica	Ferry St. & Hawkins St.	07105-3917
10	Igreja Universal do Reino de Deus	51 St. Francis St	07105-3518
11	Igreja Assembleia de Deus Maranata	Wilson St. & Ferry St.	07105-3214
12	Igreja Emanuel Cristo para as Nações	31 Merchant St.	07105-2717
13	Igreja Assembleia de Deus em Newark	57 McWhorter St	07105-1410
14	Igreja Assembleia de Deus Pentecostal	117 Adams	07105-2118
15	Igreja Pentecostal Missionária de Língua Portuguesa	145 Union St.	07105-1314
16	Igreja Adventista do Sétimo Dia	334 New York Av.	07105-3121
17	Igreja Batista do Calvário	154 Clifford St.	07105-1924
18	Projeto Vida Nova	150 Broadway	07104-3841
19	Igreja Presbiteriana Renovada	374 Chestnut St.	07105-2402
20	Comunidade Evangélica Cristo é a Resposta	16 Main St. (3rd floor)	07105-3528
21	Igreja Torre Forte	128b Wilson Ave.	07105-3345

**Fonte:** Pesquisa de campo feita pelo autor entre abril e julho de 2000.

Naquele período, visitei cultos de todas as 21 igrejas e contei 2.131 pessoas participando desses eventos. Pelas entrevistas com os pastores ou líderes dessas igrejas, o número de membros oficialmente ligados a elas foi de 2.282. A Igreja Universal do Reino de Deus – IURD (# 10) e a Igreja Pentecostal Missionária de Língua Portuguesa (# 15) se recusaram a informar o número de membros, de modo que foi feita uma estimativa a partir da audiência constatada. A desconfiança dos líderes dessas duas igrejas para comigo enquanto representante da academia é digno de nota. A IURD começava a ser alvo de muitas matérias negativas na mídia, e os líderes locais foram instruídos a não dar qualquer informação para qualquer tipo de pesquisador.



**Figura 3:** Pentecostal Missionária em 2000.

**Fonte:** elaborado pelo autor.



**Figura 4:** A mesma igreja em 2013.

**Fonte:** elaborado pelo autor.

Já o Pastor da Igreja Pentecostal Missionária temia a utilização das informações para uma eventual perseguição contra seus membros. Ele chegou a declarar explicitamente que uma pesquisa dessa natureza “estava a serviço do anticristo”. Curiosamente, essa mesma igreja veio a ser objeto de uma longa reportagem no Jornal *Folha de São Paulo* de 17 de agosto de 2008<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Caderno Mais! pág. 10: *Newark: Alegrias do culto brasuca*. Este caderno foi sobre religião nos Estados Unidos.



**Figura 5:** Assembleia de Deus Missionária.

**Fonte:** elaborado pelo autor.

**Tabela 4:** Celebrantes e membros arrolados das igrejas evangélicas em Newark, NJ.

#	Nome	Número de celebrantes observados	Número de celebrantes em média*	Número de membros em 2000
01	Igreja Presbiteriana Ebenezer	47	80	74
02	Igreja Assembleia de Deus – Centro Evangelístico	136	200	200
03	Igreja Presbiteriana São Paulo	160	150	130
04	Comunidade Cristã Presbiteriana	180	161	191
05	Ministério Caminho da Vida	57	100	70
06	Walnut Street Baptist Church	55	80	63
07	Congregação Cristã do Brasil	340	398	250
08	Comunidade da Graça – Igreja Luterana	12	30	45
09	Comunidade Cristã Evangélica	20	35	25
10	Igreja Universal do Reino de Deus	130	152	152
11	Igreja Assembleia de Deus Maranata	12	20	25
12	Igreja Emanuel Cristo para as Nações	111	150	170

#	Nome	Número de celebrantes observados	Número de celebrantes em média*	Número de membros em 2000
13	Igreja Assembleia de Deus em Newark	330	300	280
14	Igreja Assembleia de Deus Pentecostal	24	15	18
15	Igreja Pentecostal Missionária de Língua Portuguesa	71	83	83
16	Igreja Adventista do Sétimo Dia	88	130	109
17	Igreja Batista do Calvário	130	125	100
18	Projeto Vida Nova	103	150	120
19	Igreja Presbiteriana Renovada	34	40	52
20	Comunidade Evangélica Cristo é a Resposta	48	50	85
21	Igreja Torre Forte	43	40	40
<b>TOTAL:</b>		<b>2131</b>	<b>2489</b>	<b>2282</b>

\*Conforme entrevista concedida pelos líderes de cada igreja.

**Fonte:** Pesquisa de campo feita pelo autor entre abril e julho de 2000.

O censo brasileiro de 2000 encontrou o percentual de 15,4% de evangélicos (IBGE). Se a população de emigrantes brasileiros manteve a correspondência com o perfil brasileiro, deveria haver nessa área de New Jersey cerca de 15 mil brasileiros, mas o censo norte-americano de 1990 encontrou 21.342 pessoas em Newark que declararam falar o português em casa, aí incluindo brasileiros e portugueses, de modo que o percentual de evangélicos de fala portuguesa em relação ao total de migrantes luso-brasileiros era menor do que o percentual de evangélicos no Brasil. Talvez o número de portugueses tenha pesado, pois apenas uma das 21 igrejas evangélicas visitadas era de portugueses, mas a população de portugueses era bem representativa.

**Tabela 5:** Língua falada em casa na cidade de Newark (com mais de 5 anos de idade).

Speak only English	160244
German (607, 613)	418
Yiddish (609)	17

Other West Germanic language (608, 610-612)	83
Scandinavian (614-618)	0
Greek (637)	196
Indic (662-678)	789
Italian (619)	3605
French or French Creole (620-624)	3636
<i>Portuguese or Portuguese Creole (629-630).</i>	<i>21342</i>
Spanish or Spanish Creole (625, 627-628)	56947
Polish (645)	1185
Russian (639)	625
South Slavic (647-652)	30
Other Slavic language (640-644, 646)	282
Other Indo-European language (601-606, 626, 631-636, 638, 653-661)	266
Arabic (777)	428
Tagalog (742)	750
Chinese (708-715)	318
Hungarian (682)	106
Japanese (723)	27
Mon-Khmer (726)	43
Korean (724)	183
Native North American languages (800-955, 959-966, 977-982).	0
Vietnamese (728)	61
Other and unspecified languages (679-681, 683-707, 716-722, 725).	1775
<b>TOTAL</b>	<b>253356</b>

1990 US Census Data Database: C90STF3A Summary Level: State--Place



A história das Igrejas em Newark, no ano 2000, reflete a onda migratória de Portugal e Brasil. Algumas igrejas, que hoje são quase que totalmente composta por brasileiros, foram fundadas por portugueses. É o caso da Igreja Presbiteriana São Paulo (# 03), e a Igreja Assembleia de Deus Pentecostal (# 14) que é a única que permanece inteiramente portuguesa, mas que está bastante enfraquecida, tendo na ocasião apenas 18 membros, 7 membros a menos do que tinha três anos antes.

**Tabela 6:** Data de fundação das igrejas evangélicas em Newark, NJ.

Data de Fundação	#	Nome
?	15	Igreja Pentecostal Missionária de Língua Portuguesa
31 de outubro de 1935	03	Igreja Presbiteriana São Paulo
15 de junho de 1968	16	Igreja Adventista do Sétimo Dia
15 de setembro de 1970	11	Igreja Assembleia de Deus Maranata
5 de janeiro de 1977	12	Igreja Emanuel Cristo para as Nações
15 de outubro de 1980	07	Christian Congregation in the United States
15 de junho de 1982	06	Walnut Street Baptist Church
04 de outubro de 1989	14	Igreja Assembleia de Deus Pentecostal
5 de janeiro de 1989	05	Ministério Caminho da Vida – Portuguese Free
15 de dezembro de 1989	13	Igreja Assembleia de Deus em Newark
15 de junho de 1990	10	Igreja Universal do Reino de Deus
31 de outubro de 1991	04	Comunidade Cristã Presbiteriana
1º de junho de 1993	18	Projeto Vida Nova
15 de julho de 1993	02	Igreja Assembleia de Deus - Centro Evangelístico
23 de dezembro de 1993	01	Igreja Presbiteriana Ebenezer
1º de julho de 1995	17	Igreja Batista do Calvário
15 de maio de 1995	20	Comunidade Evangélica Cristo é a Resposta
15 de novembro de 1995	08	Comunidade da Graça - Igreja Luterana
5 de março de 1996	09	Comunidade Cristã Evangélica

Data de Fundação	#	Nome
15 de fevereiro de 1998	19	Igreja Presbiteriana Renovada
13 de agosto de 1998	21	Igreja Torre Forte

Na medida em que a comunidade brasileira vai se estabelecendo em Newark, elas vão se transferindo de imóveis alugados (45% em 2000) para próprios (55%). Os templos de antigas denominações que não mais se reúnem no bairro ou mesmo na cidade são reocupados pelas novas igrejas de imigrantes. Mas o que parece ser uma solução “caída do céu” para as novas igrejas acaba muitas vezes se tornando numa dor de cabeça, pois os prédios antigos são ineficientes, de cara manutenção e elevado custo de utilização (especialmente no inverno).



**Figura 6:** Assembleia de Deus Maranata em 2000.

**Fonte:** elaborado pelo autor.



**Figura 7:** Mesma igreja em 2013.

**Fonte:** elaborado pelo autor.

A igreja, em 2000, era apenas uma sala num templo, e passou a ocupar o templo inteiro em 2013.

Após a observação de campo, ficou claro que as igrejas evangélicas em Newark são igrejas de imigrantes, e não missionárias. Com exceção das igrejas mais episcopais, como a Igreja Universal do Reino de Deus, Congregação Cristã do Brasil, Adventista e Luterana, as demais não demonstram muita ligação com as estruturas denominacionais a que pertencem. Elas não são, geralmente, fruto da iniciativa das centrais administrativas no Brasil querendo expandir seu alcance, mas dos próprios imigrantes que tentam reproduzir no país onde estão o mesmo ambiente que tinham no país de origem.



**Figura 8:** Igreja Universal do Reino de Deus em 2000.

**Fonte:** elaborado pelo autor.



**Figura 9:** IURD em 2013 no mesmo endereço.

**Fonte:** elaborado pelo autor.

As igrejas se caracterizam por serem mais centros de apoio aos emigrantes do que uma agência de difusão da fé. Na tarefa de apoio, as igrejas realizam um trabalho admirável. Pelas entrevistas feitas com os/as pastores/as e líderes, pude perceber que esses homens e mulheres são verdadeiros/as assistentes sociais, aconselhando, ajudando com documentação, moradia, conflitos, emprego, problemas com a polícia, assistência de saúde, matrícula nas escolas, entre outros.<sup>14</sup> Essa também foi a constatação feita pelos demais pesquisadores que se concentraram nos hispânicos:

Me interrogaba en 1999, al principio de esta pesquisa ¿Por qué tanta gente latina abandona la iglesia de sus ancestros (sobre todo la católica) y se convierte al pentecostalismo? Tal pregunta se convirtió desde el 2000 en ¿Por qué no se convierten más latin@s católic@s al pentecostalismo? Después de todo, como quizá lo sugieran las reflexiones siguientes, la panoplia de recursos que las congregaciones pentecostales latinas producen para salvar la vida de inmigrantes en dificultades – recursos raramente accesibles en otros lugares de los E.U.A. a inmigrantes de habla hispana – quizá ayude a entender cuánto sentido tiene hacerse y permanecer como pentecostal. (MADURO, 2007, p. 22).

Manuel Vasquez, em pesquisa feita entre migrantes brasileiros na região de Broward, Flórida, fez constatação semelhante. Como não existem “organizações estabelecidas de migrantes neste contexto, as igrejas oferecem possibilidades de criar espaços de sociabilidade, identidade coletiva e ajuda mútua” (VASQUEZ, 2007, p. 13).

Porém, a despeito do número considerável de igrejas no *Ironbound* e na região de Broward, não é possível dizer que lá elas estejam crescendo mais do que no Brasil. Mesmo a necessidade de conseguir uma comunidade de apoio não leva os imigrantes brasileiros a uma afluência acentuada para as igrejas. As igrejas não são mais numerosas, nem possuem mais membros do que suas similares no Brasil. Pelo que observamos na pesquisa

<sup>14</sup> KIVISTO classifica-@s como “líderes étnicos” (1993, p. 103).

de campo, o percentual de evangélicos é menor, bem como o índice geral de religiosidade entre os imigrantes brasileiros.

Confirmam-se, assim, as observações a esse respeito feitas nos estudos sobre migrações internas e conversão religiosa (LOPES JR., 1999, p. 294ss). No que tange aos brasileiros, pelo menos, não há uma relação direta entre migração e conversão: os migrantes não são mais propensos a se converter, e nem os convertidos são mais propensos a emigrar.

Isso não quer dizer que não haja uma aproximação dos imigrantes com as igrejas, especialmente nos primeiros meses ou anos da migração. Entretanto, a necessidade de alguma sociabilidade com aqueles que falam a mesma língua e a rede de apoio que se abre não são suficientes para gerar conversão religiosa. Isso demonstra que conversão é algo que está para além de uma macroexplicação sociológica ou de uma microexplicação psicológica. A pergunta, como bem apontou Otto Maduro é outra: ele que se admirava do crescimento das igrejas pentecostais, passou a admirar o fato delas não crescerem ainda mais. O estudo sobre religião e migração nos mostra que responder a necessidades, mesmo em situações críticas como a da migração, não é a resposta para a adesão religiosa.

Com o decorrer do tempo, o migrante constrói laços com os moradores locais e deixa de ver na igreja seu único amparo. O estudo de Vasquez demonstrou que as igrejas ocupam o lugar de instituições da sociedade civil que deveriam existir para dar apoio aos migrantes, mas que não existem. Essa suplência pode gerar um hiato organizativo, mas também pode ser o preliminar de outras instâncias sociais que poderão suprir adequadamente as necessidades de amparo legal, previdência social e representatividade política. Bloemraad aponta como “uma das instituições que serviram para a construção do processo de cidadania norte-americana para os imigrantes portugueses foi a Igreja Católica de Santo Antônio em Boston” (BLOEMRAAD, 1999, p. 115). Não nos esqueçamos que as Comunidades Eclesiais de Base no Brasil durante a ditadura foram espaços preparatórios para movimentos sociais combativos dos anos de 1980 como os sindicatos, partidos, grupos de pressão e organização social.

A interinidade da agência religiosa evita que ela se torne num enclave cultural. Com a diminuição da presença dos fundadores, substituídos pelos filhos que nasceram no país receptor e nem mesmo falam mais a língua de origem, as igrejas vão tendo que construir outro perfil, e redirecionando suas prioridades. O papel original se esvanece e ela precisa encontrar outra interface com a sociedade para não se tornar numa instituição obsoleta. Este é um dilema enfrentado pelas igrejas de migrantes: colocar-se a serviço dos imigrantes e reforçar a segregação típica da religiosidade nos Estados Unidos (SHEPLEY, 2008; BLAKE, 2008), ou atender a demanda de assimilação das gerações seguintes.



**Figura 10:** Comunidade Cristã Presbiteriana em 2000.  
**Fonte:** elaborado pelo autor.



**Figura 11:** A mesma igreja em 2013.  
**Fonte:** elaborado pelo autor.

Apenas duas das 21 igrejas pesquisadas tinham um perfil transcultural: a Comunidade Cristã Presbiteriana (#04), fundada em 31 de outubro de 1991, e a Christian Congregation of the United States (#07), fundada em 15 de outubro de 1980. Todas as outras eram comunidades religiosas segregadas. No contexto da migração, os brasileiros não estão demonstrando a tal mestiçagem que supostamente os tem caracterizado em seu país. Parece que podemos afirmar que a compulsão ideológica pela identificação gera segregação. A identificação é para ser vista de modo inseparável da mestiçagem para não se tornar numa ideologia segregacionista, pois, como bem lembrou Kivisto, “persistência e assimilação andam juntas” (KIVISTO, 1993, p. 98).



**Figura 12:** Christian Congregation US em 2000.  
**Fonte:** elaborado pelo autor.



**Figura 13:** A mesma igreja em 2013.  
**Fonte:** elaborado pelo autor.

Estudar a migração com o olhar da complexidade implica na “inclusão do sistema, da deriva humana, da transdisciplinaridade, do imaginário” (MORIN, 2003, p. 34). O ser humano tem uma vinculação forte com a terra. As memórias, a saudade, as raízes, a nutrição, a vida, a lógica compreensível dos códigos locais faz da terra uma categoria antropológica. Desvincular-se e construir novos vínculos com a terra é uma tarefa muito dura. Muitos não suportam, pois o preço envolvido é grande demais. Por isso, não podem ser considerados como de somenos importância os terríveis fatores de sobrevivência que motivam a migração.

Por outro lado, há milhares de anos, desde os tempos das savanas africanas, que o deslocamento migratório é um fenômeno essencial da espécie humana. O Seminário “Globalização, Migração Internacional e Desenvolvimento”, realizados dias 18 e 19 de agosto de 2008 em Santander na Espanha, promovido pelo Clube de Madri, apontou para o fato de que 220 milhões de pessoas no mundo vivem fora de sua terra!

A essa massa, haveria que se acrescentar 815 milhões de emigrantes potenciais, apontados em estudo recente do Fundo Monetário Internacional, e 200 milhões de migrantes internos, gente que deixou a cidade, mas não o país onde nasceu. E ainda há 11,5 milhões de refugiados<sup>15</sup>.

O ser humano, ser complexo por excelência, traz consigo essa tendência simultânea e contraditória: apegar-se à terra e emigrar sempre. Esse duplo componente faz parte da Cultura e da Economia humanas com letras maiúsculas. Por isso, todas as cortinas de ferro ou de bambu, todos os muros e muralhas, bem como todos os *progroms*, expurgos, exílios e campos de refugiados são barreiras anti-humanas que atingem em algo que é essencial ao homem: a liberdade para ficar, e o direito de ir e de vir.

Por isso, torna-se cada vez mais imperativo o estudo da migração, recorrendo ao aspecto religioso. Através da migração, podemos perceber de modo mais claro o processo de passagem constante do sagrado para o profano, e do profano para o sagrado (KIVISTO, 1993, p. 105). E esse estudo só pode dar os frutos necessários se for feito em parceria com outros estudiosos ou “*practioners*”, a fim de que se possam fazer as comparações entre os diferentes grupos de migrantes frente à sociedade como um todo.

## NEWARK, 13 ANOS DEPOIS

No mês de agosto de 2013, retornamos a Newark, e procuramos cada uma das 21 igrejas alistadas na pesquisa de 2000. Das 21 igrejas em 2000, encontramos apenas 15 em 2013. Podem ter fechado ou se mudado. Não tivemos como checar cada uma delas. Porém, o número total de igrejas evangélicas em Newark havia aumentado para 130!<sup>16</sup> O mesmo crescimento marcado por diversificação infinita de microdenominações que ocorreu no Brasil no período se verificou em Newark.

<sup>15</sup> *Folha de São Paulo*, 24 de agosto de 2008, pag. A22: “Fórum propõe cidadania global do migrante”.

<sup>16</sup> Informação repassada pelo pastor da Walnut Street Baptist Church em 10 de agosto de 2013 pelo Pastor Maximilian Abdalla Pera (maxper@hotmail.com) que atuava na ocasião junto ao Conselho de Obreiros Evangélicos de Newark. Ele era dentista no Brasil, e deixou a profissão para atuar no ministério pastoral. Tem um doutorado em Teologia no Bible Baptist Seminary, de traço bem fundamentalista.



**Figura 14:** Igreja Cristo é a Resposta em 2000.  
**Fonte:** elaborado pelo autor.



**Figura 15:** O local da igreja havia desaparecido em 2013.  
**Fonte:** elaborado pelo autor.

A religiosidade migrante é um reflexo praticamente direto da religiosidade dos países emissores. Religião é uma forma de bolha protetora que o migrante cria para reproduzir no estrangeiro a situação de conforto simbólico de seu país de origem. Um indicador disso é a resistência que as igrejas cultivam em relação à adoção da língua do país onde estão para o culto e educação religiosa. Em uma das igrejas pesquisadas, os pais não queriam que a Escola Bíblica Dominical para as crianças fosse feita em inglês, e tiveram com a ministra de educação religiosa da igreja um conflito intenso. Essa atitude está afastando as novas gerações das igrejas que insistem em se fechar no português. Só que essa bolha protetora tem serventia de pouca duração, o que pode explicar o desaparecimento de 6 das 21 igrejas, e o surgimento de outras 115.



**Figura 16:** Walnut Street Baptist Church em 2000.  
**Fonte:** elaborado pelo autor.



**Figura 17:** A mesma igreja em 2013.  
**Fonte:** elaborado pelo autor.  
Pastoreada pelo Pr. Maximilian

De 2000 para 2013, o mundo sofreu uma grande reviravolta no que tange à questão da migração. O atentado de 11 de setembro de 2001, a intensificação das guerras no Oriente Médio e na África, as turbulências políticas no norte da África, e a crise econômica do mundo capitalista em 2008, fizeram dos imigrantes um tema central. A atitude protecionista dos países norte-americanos e europeus foi acompanhada de uma crescente intolerância social contra todos os imigrantes, e isso tem se traduzido numa intolerância religiosa. A intolerância religiosa é uma forma de expressão da intolerância contra o imigrante, contra o estrangeiro e o estranho. Seus costumes, trajes, alimentação e religiosidade são considerados exóticos e rejeitados. Nesse caso, não é possível estudar a transnacionalização religiosa isolando-a do processo migratório como um todo, e das segmentarizações produzidas pelo capitalismo contemporâneo.



**REFERÊNCIAS**

BERGER, Peter Ludwig. **The Precarious Vision**. Connecticut: Greenwood Press, 1981.

BLAKE, John. **Why many Americans prefer their Sundays segregated**. Disponível em: <http://www.cnn.com/2008/LIVING/wayoflife/08/04/segregated.sundays/index.html>. Acesso em: 30 set. 2008.

BLOEMRAAD, Irene. Portuguese Immigrants and Citizenship in North America. *In*: SILVA, Lurdes Marques (ed.). **Dynamiques religieuses en lusophonie contemporaine**. Paris: Karthala, 1999.

JUSTO, Wellington Ribeiro; SILVEIRA NETO, Raul da Mota. **Quem são e para onde vão os migrantes no Brasil?** O perfil do migrante interno brasileiro. Disponível em: [http://www.bancodonordeste.com.br/content/aplicacao/eventos/forumbnb2008/docs/quem\\_sao\\_e\\_para\\_onde.pdf](http://www.bancodonordeste.com.br/content/aplicacao/eventos/forumbnb2008/docs/quem_sao_e_para_onde.pdf). Acesso em: 27 set. 2008.

KIVISTO, Peter. Religion and the Immigrants. *In*: SWATOS JR., Willian H. **A future for Religion?** New Paradigms for Social Analysis. London: SAGE, 1993.

LOPES JR., Orivaldo P. A Conversão ao Protestantismo no Nordeste do Brasil. *In*: SILVA, Lurdes Marques (ed.). **Dynamiques Religieuses en Lusophonie Contemporaine**. Paris, Karthala, 1999.

LOPES JR., Orivaldo P. Espiritualidade e a identidade evangélica nacional. *In*: BOMILCAR, N. (org.). **O melhor da espiritualidade brasileira**. São Paulo: Mundo cristão, 2005.

LUCKMANN, Thomas; BERGER, Peter. Social Mobility and Personal Identity. **Archives Européennes de Sociologie**. Paris, v. 5, n. 2, 1964.

MADURO, Otto. Notas sobre pentecostalismo y poder entre inmigrantes latinoamericanos em La ciudad de Newark (New Jersey, E.U.A.). **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 13, n. 27, jan./jun. 2007.

MORIN, Edgar. Da necessidade de um pensamento complexo. *In*: MARTINS, F.M.; DA SILVA, Juremir M. (org.). **Para navegar no século XXI: tecnologias do imaginário e cibercultura**. Porto Alegre: Sulinas, 2003.

PAGE, John. **Brasil para Cristo: the cultural construction of pentecostal networks in Brazil**. New York: 1984. Tese (Doutorado em Antropologia) – New York University, New York, 1984.

ROSELL, Rogelio Duocastella. As migrações internas como fatores de mudança religiosa. **Revista Concilium**. Petrópolis, n. 121, 1977.

SHEPLEY, Sondra. **A Bias Against Sunday Segregation**. Disponível em: <http://blog.beliefnet.com/godspolitics/2008/08/a-bias-against-sunday-segregat.html>. Acesso em: 30 set. 2008.

VÁSQUEZ, Manuel A. “A Igreja é como a casa de minha mãe”: Religião e espaço vivido entre brasileiros no condato de Broward. **Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre, ano 9, n. 9, p. 13-29, set. 2007.

WILLEMS, Emílio. **Assimilação e populações marginais no Brasil**. São Paulo: Ed. Nacional, 1940. (Col. Brasiliana, 186).

# RAISON ET IMAGINATION CHEZ GASTON BACHELARD

Ana Laudelina F. Gomes (UFRN)  
<https://orcid.org/0000-0001-5634-517X>

Les axes de la poésie et de la science sont en premier lieu inverses. Tout ce que la philosophie peut espérer est de rendre poésie et science complémentaires, les unir comme des contraires bien faits (Gaston Bachelard).<sup>1</sup>

## RÉSUMÉ

Il s'agit de la construction d'une problématique sur la relation entre le réel et le rationnel, l'expérience et la raison, autant dans l'épistémologie que dans la poétique bachelardienne. Dans le premier cas, l'immédiat doit céder de l'espace au construit, dans le second, à travers la notion de rythme, l'homme est intégré à la nature et non déduite à celle-ci. Ainsi, dans la poétique bachelardienne, l'image correspondrait à un rythme, crée une image poétique qui, en termes temporels, comme dit J.J. Wunenburger, produit, en même temps, permanence et différence, continuité et discontinuité. En prenant en compte cette notion de rythme, nous pouvons penser que, pour Bachelard, autant la science -comme phénoménoteknik- que la poésie -comme métaphysique instantanée- sont sous les signes de la répétition et de la nouveauté. Dans la science, par la voie du rationalisme appliqué, où, selon Bachelard, rationalisme et empirisme se dialectisent. Dans la poésie, cette association répétition-nouveauté arrive par deux voies, celle de l'imagination des matières élémentaires et celle de la phénoménologie de l'imagination. Ainsi, nous pouvons penser que, tandis que dans l'épistémologie bachelardienne, répétition-nouveauté (rythme) en science est engendrée par la raison -dans sa fonction d'agressivité et de turbulence sur la connaissance déjà accumulée et sur l'inconnu- ; dans la poétique bachelardienne, elle est produite par l'imagination, comprise comme faculté de déformation du réel, ou, comme le veut Wunenburger, comme inversion du réel.

**Mots-clés** : Gaston Bachelard; Rythme. Rationalisme Appliqué; Imagination Matérielle; Phénoménologie De L'imagination.

<sup>1</sup> Extrait du livre *La psychanalyse du Feu* publié pour la première fois en 1938, « [...] oeuvre qui peut être considérée de transition entre les sources épistémologique et poétique de sa pensée, encore préoccupée avec une psychanalyse de l'esprit objectif, en concluant que dans la base de nos *files*, qui mènent à des convictions subjectives, est l'imagination créative, comprise comme force de la production psychique. C'est quand elle arrive à l'entente, que nous sommes créés psychiquement par notre rêverie et que **l'imagination créative est le support de la raison pour établir le transit entre le sensible et l'intelligible**. C'est quand l'image, prise comme obstacle à la connaissance objective dans la source épistémologique, a sa positivité reconnue dans le discours artistique et littéraire de la source poétique » (GOMES, 2003, p. 11).

Le texte que nous présentons ici est davantage la construction d'une problématique, dans le sens bachelardien ; « [...] qui se base, avant de devenir rigoureuse, sur un doute spécifique, sur un doute spécifié par l'objet à connaître » (BACHELARD, 1977)<sup>2</sup>. N'étant par conséquent pas, le résultat d'une recherche systématique déjà complétée, qui doit être considéré comme une étude provisoire, en suspens, qui a comme but de provoquer réflexion.

Ayant inauguré une nouvelle tradition en philosophie de la science en termes d'études esthétiques, "rompant avec les habitudes rationalistes, G. Bachelard pénètre dans le monde de la poétique, en inaugurant ainsi une nouvelle conception d'imagination pour substituer l'approche psychologico-gnoséologique par l'approche esthétique" (BULCÃO, 2010, p. 181). Dans les deux modes de sa pensée, Bachelard est une référence contemporaine fondamentale dans l'étude des images, de l'imagination et de l'imaginaire, ainsi que dans l'épistémologie contemporaine. Dans cette rubrique, nous parlerons des deux aspects de sa pensée (Science et poésie).

Dans l'épistémologie bachelardienne, le réel et le rationnel sont imbriqués, faisant de la science une phénoménotechnique, dans sa philosophie poétique, au contraire, réel et rationnel sont désarticulés. Il existe une controverse parmi ses commentateurs pour savoir si ce fait mène ou non à un manque dans sa pensée/œuvre :

Les examinateurs de Bachelard se divisent entre ceux qui mettent l'accent sur la dualité de l'œuvre, en arrivant même à dire qu'il existe une contradiction intérieure, et ceux qui défendent l'unité de sa pensée. Mais, même ces derniers reconnaissent l'antagonisme entre les deux chemins : celui de la raison et celui de l'imagination, en cherchant à prouver l'unité de l'œuvre à partir de thématiques communes aux deux côtés. (BULCÃO, 2010, p. 178).

Indépendamment de ces positions distinctes, ce qui nous importe ici, est de présenter la relation entre raison et imagination dans la pensée bachelardienne.

Pour Bachelard (2006), la microphysique a apporté une révolution épistémologique, en remplaçant la phénoménologie – orientée à partir de l'expérience commune – « [...] par une numérologie, ceci est, pour une organisation d'objets de pensée [lesquels] deviennent, par conséquent, objets d'expériences techniques » (BACHELARD, 2006, p. 62, original). Ainsi, les phénomènes de la science [microphysique] sont différents des phénomènes de la nature, c'est-à-dire, ce ne sont pas des données prêtes à l'exploitation, mais, avant tout, des constructions de la pensée alliées à la technique : c'est le résultat de la phénoménotechnique scientifique. Le vecteur de la connaissance scientifique partirait du rationnel vers le réel, en revenant constamment au rationnel pour incorporer les connaissances de l'expérience scientifique, ce qui, selon Bachelard, ne se configurerait pas dans un « rationalisme formel, abstrait, universel » : « [pour juger une connaissance scientifique], il est nécessaire d'atteindre un rationalisme concret, solidaire d'expériences qui sont toujours particulières et précises. Il est également nécessaire que ce rationalisme soit suffisamment ouvert afin de recevoir de l'expérience de nouvelles déterminations ». (BACHELARD, 2006, p. 121). Ainsi, dans le rationalisme appliqué, il n'existe pas de concept uniquement abstrait, il doit être abstrait concret, c'est-à-dire, incorporer ses conditions de réalisation.

<sup>2</sup> Du livre *Le Rationalisme appliqué*, publié originalement en 1949.

Le rationalisme appliqué de la science bachelardienne n'est pas, comme il le dit, un rationalisme « de tous les temps et de tous les lieux », il ne prétend pas se placer comme un a priori qui puisse « valoir pour toutes les expériences » et qui, donc, ne se configure pas comme « un rationalisme en retrait de l'expérience », « rationalisme fixiste » (BACHELARD, 1977, p. 101 )<sup>3</sup>. Bachelard dit ainsi concernant le sujet :

La perspective théorique *situe* le fait instrumental où il doit être. Si le fait est bien assimilé par la théorie, on n'hésite plus sur le lieu qu'il doit recevoir dans la pensée. Il ne s'agit plus de phénomène hétéroclite, de fait brut. Il s'agit maintenant d'un *phénomène de culture*. Il y a un *statut rationaliste*. [ainsi,] c'est par ses applications que le rationalisme conquiert ses valeurs objectives. Il ne s'agit donc pas de s'appuyer sur un rationalisme formel, abstrait, universel, pour juger la pensée scientifique. Il faut atteindre un rationalisme concret, solidaire avec des expériences toujours spéciales et rigoureuses. Il faut aussi que ce rationalisme soit suffisamment ouvert pour acquérir de l'expérience de nouvelles déterminations. (BACHELARD, 1977, p. 107 ; 109).<sup>4</sup>

Donc, dans la science pensée par Bachelard, l'association entre raison et expérience est fondamentale. La pensée scientifique est du type de pensée qui ne recommence pas, vu qu'elle subit une rectification constante, elle est toujours élargie, complétée. Bachelard dit :

L'esprit scientifique est essentiellement une rectification du savoir, un élargissement des cadres de la connaissance. Il juge son passé historique en le condamnant. Sa structure est la conscience de ses fautes historiques. Scientifiquement, on pense le vrai comme rectification historique d'une longue erreur; on pense l'expérience comme rectification de l'illusion commune et première. [Ainsi], *l'immédiat* doit céder le pas au *construit* (BACHELARD, 1977, p. 112).<sup>5</sup>

L'objet immédiat du réel doit ainsi céder la place à l'objet construit du « réel scientifique » (BACHELARD, 2006, p. 121).

On peut voir alors que le réel n'est pas associé à un réalisme ingénu établi dans le mimétisme des premières impressions et intuitions qui se basent sur l'observation directe de l'expérience. C'est un réel travaillé par la raison, qui lui donne les contours, c'est un réel construit par le scientifique, et face à l'intersubjectivité nécessaire pour la valider, un réel construit par la cité scientifique et ses règles d'opératio dans chaque moment historique. Avant de se créer dans l'expression de données empiriques, le réel scientifique se traduit par l'organisation de la pensée scientifique. Dans ce sens, ce n'est pas seulement et nécessairement la découverte de données auparavant inconnues qui traduit la nouveauté, car celle-ci est principalement dans la forme d'organisation de la pensée, avec des modèles hypothétiques, ses instruments et outils techniques d'investigation scientifique.

En poésie, le réel et le rationnel sont désarticulés : l'image poétique éclôt du jaillissement de la pensée, où des temps antithétiques se contractent. Pour Bachelard (19-- ; 1994), la poésie est l'ordre d'une métaphysique instantanée, où le temps horizontal,

<sup>3</sup> De la même oeuvre précédente.

<sup>4</sup> Idem précédent.

<sup>5</sup> Idem précédent.

continu et enchainé (temps de l'histoire, de la mémoire et de l'expérience) se contracte avec le temps vertical, instantané et discontinu (celui-ci, temps de la rêverie poétique, de la nouveauté, des possibilités de venir à être) (BACHELARD, 1994).<sup>6</sup> Jean Jacques Wunenburger (2003), oppose la notion d'instant à celle de durée à travers la notion de rythme.<sup>7</sup> Le rythme réécrirait les variations dans une figure cohérente et instable, étant donné que l'oeuvre de Bachelard mettrait en valeur la structure vibratoire dans laquelle la différence et l'unité trouveraient leur unité.<sup>8</sup> Wunenburger dit: « la question du temps a été subdivisée pendant beaucoup de temps en instant et durée (ce que fait encore Bergson). Bachelard propose de relire complètement la question du temps, à partir du temps non seulement vécu, mais à partir du temps organique et principalement d'un temps rythmique » (WUNENBURGER, 2003, p. 110). Le rythme pour Bachelard, serait une réalité de la vie et de la nature. « Ce n'est pas seulement le rythme de l'homme et du corps vivant. [...] c'est une réalité cosmologique que nous avons - dit Wunenburger - une expérience propre comme humains, mais qui existe partout. Il y a alors une unité du rythme » où l'homme est intégré à la nature et non soustrait à elle. (WUNENBURGER, 2003, p. 110). Pour cela, « il faut relativiser la notion d'instant et de ne pas faire de celui-ci un absolu. C'est le rythme qui est primitif, pas l'instant. L'instant est un concept utile pour essayer de réhabiliter la discontinuité ». Wunenburger ne trouve pas qu'on puisse dire que pour Bachelard, « le début est l'instant », bien que Bachelard ait littéralement dit cela dans *L'intuition de l'instant* (de 1932). Mais, selon Wunenburger, l'instant marque un rythme et ceci est le plus important pour penser à l'unité temporelle basique, non plus l'instant, mais le rythme. L'instant étant une « pulsation, qui n'existe pas par elle-même, mais seulement par rapport à une répétition, à une variation qui va définir le rythme ». Ainsi, on peut penser que le temps horizontal enchainé de la vie prosaïque, à se contracter en antithèse avec ce temps instantané et épiphanique de la poésie, crée une image poétique qui, en termes temporels, correspond à un rythme. Celui-ci produit en même temps, comme dit Wunenburger, permanence et différence. C'est-à-dire, continuité et discontinuité. Répétition et nouveauté.

A partir de cette notion de rythme, on peut penser autant la science que la phénoménoteknikue, autant la poésie que la métaphysique instantanée, toutes les deux sont sous les signes de la répétition et de la nouveauté, de la continuité et de la discontinuité. En science, par la voie du rationalisme appliqué (où, selon Bachelard, rationalisme et empirisme se dialectisent)<sup>9</sup>. En poésie, cette association répétition-nouveauté a lieu par deux

<sup>6</sup> Il existe deux oeuvres dans lesquelles Bachelard traite spécifiquement de cela, dans *l'intuition de l'instant*, où il considère l'instant comme élément temporel primordial et s'oppose à la notion de durée de Bergson. Et dans l'essai *Instant poétique, instant métaphysique*, qui se trouve dans le livre *Le droit de rêver* (BACHELARD, 1994)

<sup>7</sup> Dans l'entrevue qu'il m'a accordé pour publication dans la Revue Cronos de notre Programme Pós Graduação em Ciências Sociais de l'UFRN)

<sup>8</sup> La conférence de Wunenburger, sur laquelle nous avons fait l'entrevue, se trouve dans le livre organisé par Marly Bulcão à partir des présentations du Colloque Gaston Bachelard de 2003 à l'UERJ, qui, avec l'intermédiation du Professeur Elyana Barbosa, a été édité par l'Université de Feira de Santana – Bahia (Voir WUNENBURGER, 2005).

<sup>9</sup> Voir article de Elyana Barbosa dans Cronos (BARBOSA, 2003).

façons : 1) dans l'abordage de l'imagination des éléments<sup>10</sup>, par une dynamique propre de l'imagination matérielle créatrice (imagination matérielle dynamique) qui crée à partir des arquétypes de la nature (l'eau, le feu, la terre et l'air) ; 2) dans l'abordage de la phénoménologie de l'imagination (où on peut trouver des vestiges depuis *Lautréamont* (BACHELARD, 1989), *de 1939, c'est-à-dire, 7 ans après le livre L'intuition de l'instant* (BACHELARD, 19--), et ensuite, plus réflexivement, élucidé à partir de *La Poétique de l'espace* (BACHELARD, 1996), *de 1957*, en passant par *La Poétique de la rêverie* (BACHELARD, 1988), *de 1960*, en arrivant à *La Flamme d'une chandelle* (BACHELARD, 1989b), *de 1961*, et dans le posthume *Fragments d'une Poétique du Feu*). Tandis que dans la première voie de la poétique, celle de l'imagination des éléments, Bachelard essaie encore d'offrir une objectivité à l'apparition des images, en cherchant cette objectivité dans l'association de ces images avec les arquétypes de la nature. Dans la seconde voie poétique, Bachelard se libère de cette nécessité du scientifique et plonge complètement dans le côté phénoménologique, dont le fondement, me semble, est dans ce que Wunenburger appelle de désimagination et que Bachelard appelle d'imagination sans images. Selon les propos de Wunenburger : « [...] quand Bachelard parle toujours que l'imagination n'est pas représentation des images, mais la transformation de celles-ci, je dis que cette transformation doit passer par cette espèce d'évanescence de l'image, de disparition de l'image » (WUNENBURGER, 2003, p. 111).

Dans cette seconde voie, la répétition devient beaucoup moins visible, comme quand on travaille avec l'imagination des éléments parce qu'on n'a justement pas «la partie» des éléments de la nature pour penser la production des images. Ainsi, et en accord avec Wunenburger (2003), la *désimagination* de la phénoménologie de l'imagination bachelardienne est plus liée à la *déformation du réel*, à une *image comprise non pas comme représentation, simulacre du réel, image-vérité, image-chose, mais, surtout à une perspective qui s'approche de l'image iconique*, telle qu'elle apparaît dans quelques mystiques, comme Sainte Teresa D'Avila et San Juan de La Cruz, elle contrarie le type de relation idolâtrique, fantasmatique, qui stabilise et substantialise l'image, car celle-ci est un obstacle à l'élévation spirituelle. C'est exactement cette perspective d'image qui nous permet de rompre avec les lectures primaires de l'image, généralement axées sur les références aux perceptions, à l'empirie, à la mémoire et aux représentations mimétiques du réel.

Enfin, les lectures primaires sont beaucoup plus liées aux possibles sens véhiculés à un réel objectivé, justement pour sa plus grande difficulté d'accès à l'imaginaire (et à l'imaginal<sup>1</sup>) face à une culture qui rationalise. Chez Bachelard, nous comprenons qu'un plus grand accès à l'imaginaire à travers une lecture imaginative, peut permettre une plus grande amplification de la pensée.

Ainsi, on peut penser que, tant que dans l'épistémologie bachelardienne, la répétition-nouveauté (rythme) en science est engendrée par la raison dans sa fonction d'agressivité et de turbulence sur la connaissance déjà accumulée et sur l'inconnu ; dans la philosophie poétique bachelardienne, la répétition-nouveauté est engendrée par l'imagination, comprise comme faculté de déformation du réel, ou, comme veut

<sup>10</sup> Qui inclut les livres *L'eau, l'Air, et les deux de la terre* et tous les essais qui lui sont dédiés. (Voir BACHELARD, 1990a, 1990b, 1991, 1990c)

Wunenburger (2003), comme inversion du réel. Déformation que l'on donne autant aux éléments de la nature, dans leurs divers rythmes (exemple : l'eau stagnante, l'eau cristalline, l'eau profonde etc.) dans sa première phase. Comme aussi par la liberté complète d'associations. Mais, dans les deux cas, la répétition-nouveauté est possible par le choc homme monde, établi dans une cosmologie où nature-culture ne sont pas scindées, mais associées, où l'homme de la raison et l'homme de l'imagination sont intimement liés, base d'une « anthropologie complète », comme dit Bachelard, celle de « l'homme des vingt-quatre heures ». (BACHELARD, 1990d, p. 29). Dans les propos d'Edgar Morin (1992), nous trouverions l'homme bio-antropo-social, qui marche autant par l'itinéraire lógico-rationnel (intellectuel) que par l'itinéraire mythique-symbolique (onirique).

Nous croyons qu'il l'enseigne, dans ses divers niveaux, c'est un espace de construction de savoirs, où il est possible de travailler de forme moins réduite, dans le sens de changer l'excès de rationalisation, en ne niant évidemment pas la raison, mais en considérant l'imagination comme son partenaire indissociable dans tous les domaines de la connaissance et de l'action humaines.

Et la stratégie sur laquelle nous nous basons pour cela est celle des images dans l'Enseignement, mais, en apprenant avant à les lire d'un mode effectivement imaginaire.

Mettre en mouvement l'imagination implique aussi de l'aborder dans sa dimension corporelle si nous considérons que, dans l'œuvre bachelardienne corps-esprit sont une unité lorsque nous pensons le rythme dans l'acceptation que lui donne Wunenburger (2003, p. 111) : « [un processus pas totalement rationnel] une espèce de vie propre d'une structure qui peut être matérielle, intellectuelle, linguistique etc. » Et à ce sujet, dans l'épiphanie de l'image poétique, créateur et lecteur se dialogisent doublement, par la répercussion, l'image les inter communique dans leurs singularités, par la résonance, partagent ses droits d'auteurs (BACHELARD, 1996), le lecteur passe à être co-créateur, et les sens de l'image passent par son corps et par sa subjectivité.

Dans la phénoménotéchnique du rationalisme appliqué de la science bachelardienne, le point de vue crée l'objet, la technique réalise le phénomène. Malgré les obstacles épistémologiques, l'erreur n'est pas faute de parcours, mais elle a une connotation positive, elle est alors moteur de la connaissance, de l'apprentissage. En s'éloignant progressivement de celle-ci, on va construire la « vérité », celle-ci n'est jamais définitive, elle est toujours processive et faite de la discussion, non de l'apathie. Ainsi, dit Gaston Bachelard : « La connaissance nouvelle est toujours la réforme d'une illusion ».

La science aussi s'invente constamment, grâce à l'imagination que le rationalisme traditionnel tente toujours d'ignorer ou nier tacitement. Selon Wunenburger (2003), l'histoire de la science tend à exalter les pouvoirs de la raison en les voyant illustrés dans les productions scientifiques, en marginalisant l'imagination et en mettant l'imaginaire dans un rôle négatif d'obstacle, ce qui a fini par antagoniser imaginaire et rationalité. Mais, ces deux sphères psychiques sont-elles en fait antagoniques ? La science contemporaine nous a amenés à croire que ne pas montrer que « l'intelligibilité du monde n'est sans doute pas réductible à une pure activité de conceptualisation abstraite [...] et les représentations



científicas] ne rompent fondamentalement pas avec les structures intellectuelles profondes, dont les images sont les premières manifestations » (WUNENBURGER, 2003, p. 265). C'est pour cela même, que nous avons besoin d'actualiser notre conception de rationalité advenue de la science classique (moderne) en incorporant une « rationalité ouverte et complexe, dont les processus se ressemblent de forme paradoxale aux lois et aux œuvres de l'imaginaire religieux ou poétique ». (WUNENBURGER, 2003, p. 265).

À l'inverse de ce que nous fait croire la conception de rationalité de la science classique, dit Wunenburger (2003), nous savons aujourd'hui que la « pratique cognitive des sciences ne peut se passer ni d'images, ni d'imagination [...car] les images interviennent dans chaque étape de l'itinéraire scientifique, démontrent des faits, des jeux d'hypothèses, modelages et interprétations, et finalement diffusion des résultats de la recherche (WUNENBURGER, 2003, p. 266). À l'inverse de ce qui se pense habituellement « l'image n'est pas que tolérée en tant que complément, mais peut, sous certaines conditions, participer au propre travail de construction d'une recherche (WUNENBURGER, 2003, p. 266).

Les charges affectives et symboliques de la représentation métaphorique peuvent être considérées comme des obstacles à la constitution des faits scientifiques, l'image joue un rôle positif autant dans la recherche que dans la manifestation des phénomènes naturels et humains, (WUNENBURGER, 2003, p. 266-267), dans les paroles de l'auteur :

L'image sert à créer un espace de perception, et donc de rendre, au sens strict, un objet visible, mais également pour améliorer les prestations du regard. L'homme de science voit seulement si les choses sont disposées de manière à être vues. La visibilité du monde pour la science, est alors liée à un artifice, qui peut consister dans un dispositif de visualisation et dans l'inscription de ce qui est vu sous la forme d'image analogique (dessin, schéma, photographie etc.) (WUNENBURGER, 2003, p. 267).

Dans l'article, « Imaginaire et Sciences », Wunenburger (2003) à qui nous faisons référence dans les trois paragraphes antérieurs, nous fait percevoir que la science ne se limite pas à l'univers abstrait des mathématiques et des concepts, mais sa valeur est « conditionnée par la qualité de ses représentations métaphoriques, en amont ou en aval des énoncés discursifs » (WUNENBURGER, 2003, p. 277)

Le rationalisme de Bachelard est abordé par José Américo Motta Pessanha<sup>2</sup> (1994) comme un « rationalisme ouvert, sectoriel, dynamique, militant » (PESSANHA, 1994, p. v) contrariant la philosophie française dominante tributaire de la rationalité de Descartes et distante des modèles académiques conventionnels de son époque. Avec Platon, il a partagé l'idée que l'imagination mathématique est ce qui « construit la tessiture du soutien où passe la raison médiatrice, dianoétique, entre le sensible et l'intelligible [...] » (PESSANHA, 1994, p. VI-VII). On reconnaît chez Lobatchewsky que la source occulte de cette réalité mathématique « est source occulte de nouvelles possibilités, animée par une 'mobilité essentielle' et intimement liée à une 'effervescence psychique, une joie spirituelle' qui surgissent associées à l'activité même de la raison. Selon Pessanha (1994),

pour Lobatchewsky l'effervescence et la joie de l'activité de l'imagination mathématique seraient indicatrices de lucidité, d'un moment privilégié du jaillissement créateur.

La raison bachelardienne ne réduit pas le rationnel au logique, c'est une raison en constante réorganisation. Pour cela, la science est prospective, anticipatoire, inventive. Tandis que dans la science bachelardienne le discours produit l'objet selon la position de l'observateur, dans la poésie bachelardienne l'image résonne dans des sens multiples (elle est polysémique) et des rythmes (elle est polyphonique). Dans toutes les deux, (science et poésie), il s'agit d'une relation de connaissance entre des sujets pour lesquels la connaissance se produit à partir d'une conception espacio-temporelle discontinuiste.

Autant dans la science que dans la poésie, la connaissance inclut la position de l'observateur (un rythme, dans un corps en mouvement, une énergie psychique en mutation). Position qui est spatiale (l'extérieur et l'intime) et temporelle (l'horizontal/- enchainé et continu, et le vertical non enchainé et discontinu). Ainsi, la philosophie de Bachelard fait communiquer les deux côtés de sa pensée, elle fait dialoguer science et poésie.

Sur la base des transformations de la science contemporaine, opérées par la Physique Quantique et par la Théorie de la Relativité d'Einstein, Bachelard a pu, tout au long de son oeuvre (aussi bien épistémologique que poétique) penser la science et la poésie à partir du choc homme-monde dans un rythme déterminé. Choc à travers lequel, dans les deux voies, on défait les dualités philosophiques classiques de sujet-objet et de relation simultanée entre sujet-objet/sujet (il dépend donc du référentiel de l'observateur) - et dans les sciences humaines plus encore car l'«objet» est un sujet qui parle, comme dit le sociologue Pierre Bourdieu (1989), contribuable de l'épistémologie bachelardienne. De la même façon, corps-esprit sont une unité quand on pense le rythme dans la signification que lui donne Wunenburger (2003) : « [un processus pas totalement rationnel] une espèce de vie propre d'une structure qui peut être matérielle, intellectuelle, linguistique etc. » (WUNENBURGER, 2003, p. 111)

Dans l'épiphanie de l'image poétique bachelardienne, rêveur et lecteur se dialogisent doublement, par la répercussion, l'image les intercommunique dans leurs singularités, par la résonance, partagent sa qualité d'auteur.

Comme dit J.J. Wunenburger (2003), Bachelard ne mettrait pas en opposition le scientifique et le poétique, mais il participerait au grand paradigme complexe, de l'auto-organisation et transdisciplinarité.

## RÉFÉRENCES

- BACHELARD, Gaston. **Epistemologia**. (1971) Trechos escolhidos por Dominique Lecourt. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- BACHELARD, Gaston. **A Epistemologia** (1971). Lisboa: Edições 70, 2006.
- BACHELARD, Gaston. Instante poético, instante metafísico. In: BACHELARD, Gaston **O direito de sonhar**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994. p. 183-189.
- BACHELARD, Gaston. **La intuición del instante**. Buenos Aires: Siglo Veinte, [19--].
- BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos**: ensaio sobre a imaginação da matéria. (1942). Tradução Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1990a.
- BACHELARD, Gaston. **A terra e os devaneios do repouso**: ensaios sobre as imagens da intimidade. (1948). Tradução Paulo Neves da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1990b.
- BACHELARD, Gaston. **O ar e os sonhos**: ensaio sobre a imaginação do movimento. (1943). Tradução Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1990c.
- BACHELARD, Gaston. **Fragmentos de uma poética do fogo**. Organização e Notas Suzanne Bachelard. Tradução Norma Telles. São Paulo: Brasiliense, 1990d.
- BACHELARD, Gaston. **A terra e os devaneios da vontade**: ensaio sobre a imaginação das forças. (1947). Tradução Paulo Neves da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- BACHELARD, Gaston. **Lautréamont**. (1939). Tradução de Maria Isabel Braga. Lisboa: Litoral Edições, 1989a.
- BACHELARD, Gaston. **A chama de uma vela**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989b.
- BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. (1957). Tradução Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- BACHELARD, Gaston. **A poética do devaneio**. Tradução Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- BACHELARD, Gaston. **O direito de sonhar**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

BARBOSA, Elyana. Gaston Bachelard e o racionalismo aplicado. **CRONOS**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN. Natal-RN, v. 4, n. ½, p. 33-38, jan./dez. 2003.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

BULCÃO, Marly. Bachelard e Dagognet: duas perspectivas diferentes diante do binômio razão/imaginação. *In*: SANT'ANNA, Catarina (org.). **Para ler Gaston Bachelard**. Salvador: EDUFBA, 2010. p. 177-187.

GOMES, Ana Laudelina Ferreira. Editorial. **CRONOS**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN. Natal-RN, v. 4, n. ½, jan./dez. 2003.

MORIN, Edgar. **O método IV**: sua natureza, vida, habitat e organização. Lisboa: Europa-América, 1992.

PESSANHA, José Américo Motta. Introdução. Bachelard: as asas da imaginação. *In*: BACHELARD, Gaston. **O direito de sonhar**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994. p. v-xxxi.

WUNEBURGER, Jean Jacques. Ritmicidade, corpo imaginante e fenomenologia da imaginação em Gaston Bachelard. Entrevista de Ana Laudelina Ferreira Gomes e Celeste Ciccaroni. **CRONOS**. Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN. Natal-RN, v. 4, n. ½, p. 107-112, jan./dez. 2003.

WUNEBURGER, Jean Jacques. Imaginário e racionalidade: uma teoria da criatividade geral. Tradução e Constança Marcondes César. *In*: BULCÃO, Marly (org.). **Bachelard: razão e imaginação**. Feira de Santana-BA: Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia/Universidade Estadual de Feira de Santana-BA-Brasil, 2005. p. 39-53.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. Imaginário e Ciências. *In*: ARAÚJO, Alberto Filipe; BAPTISTA, Fernando Paulo (coord.). **Variações sobre o imaginário**: Domínios, teorizações, práticas hermenêuticas. Coleção Pensamento e Filosofia. Lisboa: Instituto Piaget, 2003. p. 265-285.

WUNENBURGER, Jean-Jacques; ARAÚJO, Alberto Filipe. **Educação e imaginário**: Introdução a uma filosofia do imaginário educacional. São Paulo: Cortez, 2006. (Questões de nossa época, 127).

# A DEMOCRACIA NA PÓS-MODERNIDADE: UM OLHAR SOB A PERSPECTIVA DE GRAMSCI E BOBBIO

DEMOCRACY IN POST-MODERNITY: A LOOK FROM THE PERSPECTIVE OF GRAMSCI AND BOBBIO

Tiago Tavares e Silva<sup>1</sup>

<https://orcid.org/0000-0003-0641-5189>

Angelo Girotto<sup>2</sup>

<https://orcid.org/0000-0001-8794-0799>

José Antonio Spinelli<sup>3</sup>

<https://orcid.org/0000-0002-6441-8305>

## RESUMO

O presente artigo realiza uma releitura do estado da democracia, notadamente no Brasil, a partir das obras de Antonio Gramsci e Norberto Bobbio. Dialogando com a noção de pós-modernismo, adentra no debate sobre a redemocratização brasileira, propondo questões acerca da democracia nas disputas pela hegemonia. Conclui que a democracia passou a incorporar a estratégia dos atores políticos contra-hegemônicos, tornando-se palco privilegiado das disputas pela direção da sociedade civil.

**Palavras-chave:** Democracia; Pós-modernidade; Gramsci; Bobbio.

## ABSTRACT

This article reinterprets the state of democracy, notably in Brazil, based on the works of Antonio Gramsci and Norberto Bobbio. Dialoguing with the notion of postmodernism, it enters the debate on Brazilian redemocratization by proposing questions about democracy in the disputes for hegemony. It concludes that democracy began to incorporate the strategy of counter-hegemonic political actors, becoming a privileged stage for disputes over the direction of civil society.

**Keywords:** Democracy; Post-modernity; Gramsci; Bobbio.

<sup>1</sup> Historiador lotado no Centro de Ensino Superior do Seridor da UFRN

<sup>2</sup> Técnico lotado na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

<sup>3</sup> Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN

## INTRODUÇÃO

A pós-modernidade não é só uma periodização referente ao tempo compreendido das últimas décadas do século XX até hoje. Também não é um movimento conciso, homogêneo, que une diversos artistas e teóricos na procura ou reivindicação de uma determinada estética ou política social. Mais do que a própria modernidade, a pós-modernidade é difusa, fragmentada e sem uma direção clara, o que para seus ideólogos parece ser bastante positivo. Nesse sentido, as teorias e práticas políticas não ficaram indiferentes diante das novas circunstâncias e o reflexo disso foi o fortalecimento da democracia em sua versão minimalista, liberal, muitas vezes como discurso legitimador de práticas opostas. Para efeitos desta análise, temos como significativos exemplos dessa “retomada democrática” os cientistas políticos Norberto Bobbio e Antonio Gramsci.

Já no final da década de 1970, o Regime Militar brasileiro dava sinais claros de um desgaste irreversível, ou, para evitar anacronismos, de uma crise que colocava em dúvida sua continuidade. O fim da guerrilha na primeira metade da década de 1970 foi, talvez, a última vitória do Regime. Não é por acaso que o Brasil não assina como participante ativo o tratado da operação Condor<sup>4</sup>: já não havia resistência significativa (pelo menos armada). A segunda metade da década foi seu desgaste político e econômico. A anistia de 1979 é um exemplo claro de que a ditadura não tinha a força política de antes.

Na primeira metade dos anos 1980 cresciam os movimentos por redemocratização e as pequenas e progressivas conquistas políticas dialeticamente faziam crescer estes mesmos movimentos. Era uma reconfiguração político-partidária e social, mas na qual os antigos interesses permaneceram em uma nova linguagem que fazia tudo fora dela parecer antigo, autoritário e sem legitimidade: a linguagem da democracia, mas de uma democracia em que o povo se limitava a eleger a elite, que por ele, povo, decidia.

Na verdade, era um movimento que ocorria nas ditaduras da América Latina, como a argentina e a chilena, no *apartheid* sul-afriicano e nas reformas implantadas por Mikhail Gorbachev na União Soviética, ou seja, era um movimento global. Mesmo em países ditos democráticos, como os Estados Unidos, o debate em torno do que se devia entender por vontade popular estava aceso, se, antes, mais pelos direitos civis dos negros, neste outro momento pelo fim da guerra no Vietnã.

Assim, essa linguagem democrática, fruto de crises econômicas e desgastes políticos das décadas de 1970 e 1980, foi absorvida por movimentos sociais, partidos políticos, grupos latifundiários, regimes autoritários e, como veremos mais detalhadamente, teóricos como Norberto Bobbio. Era preciso ter democracia para ter ações legitimadas, por mais que fossem antidemocráticas essas ações. Em torno desse ideal – democracia –, formaram-se no decorrer de toda a década de 1980 partidos como o Partido dos Trabalhadores (PT), as organizações sindicais nacionais como a Central Única dos Trabalhadores (CUT), a própria Constituição Federal e os movimentos sociais, como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, o MST: “A opção desse aglomerado heterogêneo fundador do PT, que

<sup>4</sup> Pacto de colaboração mútua entre as ditaduras militares sul-americanas para coordenar as ações de repressão política na sub-região.

incluía muitos ex-membros da luta armada, grupos e teóricos marxistas, é claramente pela democracia, pelo jogo político aberto no espaço público burguês e não mais pela revolução.” (KUCINSKI, 2001, p. 182).

Dessa forma, nos anos finais do regime militar brasileiro, as famosas greves do ABC paulista mostravam não só a insatisfação popular com a ditadura, mas sim especificamente com a política de arrocho salarial do regime e a repressão aos sindicatos, reivindicando mais autonomia perante o patronato e as estruturas empresariais. Nesse tempo de articulação do Partido dos Trabalhadores ocorreram grandes debates teóricos a respeito dos rumos das esquerdas depois das derrotas nas guerrilhas, como observa Bernardo Kucinski:

Os intelectuais marxistas racharam. Um grupo liderado por Francisco Weffort, Chico de Oliveira e Florestan Fernandes, aderiu ao novo partido [que era o PT]. Outro sob a influência de Fernando Henrique Cardoso ficou de fora. Fernando Cardoso rejeitou a tese da autonomia operária, argumentando que se tratava de uma empreitada obreirista, que as relações políticas não se resumiam a relações de classe [...] Os trabalhistas, herdeiros do Getulismo e liderados por Leonel Brizola, tinham seu próprio projeto de partido, mas acabariam se aliando ao PT mais tarde. (KUCINSKI, 2001, p. 188).

Esse debate teórico visava renovação, afinal, o Brasil era visto como um país igual a duas décadas de ditadura embora, esse tempo, mesmo tomando apenas o aspecto político e governista, não foi homogêneo. O AI-5 e o fim das guerrilhas mostram alterações significativas nos governos militares, cada uma em seu momento e em suas especificidades que não cabe explorar mais aqui, para ficarmos apenas nos exemplos mais óbvios.

No entanto, a crise na qual surgiu o MST e o PT não era apenas econômica, política e social. Talvez, em decorrência destas, era também uma crise conceitual, como coloca Jacques Revel (1998) ao pensar no surgimento da chamada micro-história. Esta, para o autor, em parte, é reação a determinadas concepções da história social, notadamente aquela em torno dos *Annales*. Era caracterizada pelos estudos de longa duração; ênfase nas grandes categorias sociais; prioridade concedida à medida. Como consequência, a opção pela série requeria a invenção de novas fontes e destas se deveriam extrair indicadores simplificados na busca por determinadas propriedades para formulação de modelos gerais. Esses modelos gerais passavam por validação que, com o tempo, passou-se a tomar os objetos como coisas (sofisticação dos métodos; experimentação esquecida). Era a produção de François Simiand, mas também de Durkheim e dos historiadores Marc Bloch, Lucien Febvre e da geração seguinte com Labrousse e Braudel. A lenta crise nos anos 1970/80 ficou sem resposta convincente dos estruturalistas, funcionalistas e marxistas. Como, ao mesmo tempo, resultado e causa dessa crise, a micro-história questionava os paradigmas que unificavam as ciências sociais. As crises que não tinham explicações consistentes no campo global e dentro de modelos prontos abriram novas formas de experimentação na história e ciências sociais.

Aqui, não cabe analisar com pormenores a micro-história tal como fez Revel, mas perceber o quanto essas crises – conceitual, econômica e política alteraram as ideias vigentes

de democracia nas teorias políticas, no discurso dos partidos e no cenário dos movimentos sociais na chamada pós-modernidade. Essa alteração parece justamente ter caminhado no sentido da necessidade da democracia, do enfraquecimento do marxismo-leninismo, de respostas ou debates em torno do pós-estruturalismo e, como já exposto, da micro-história. Para analisar essa transformação optamos por considerar o pensamento de Norberto Bobbio produzido na época em questão e Antonio Gramsci que, apesar de ter produzido nos anos 1930 (mas também diante de questões envolvendo democracia e regimes totalitários), foi redescoberto pelo marxismo da segunda metade do século XX.

## EXISTE PÓS-MODERNIDADE?

Ao se pensar em pós-modernidade é bastante oportuno iniciar a reflexão fazendo uma contraposição entre esta e a modernidade, pois foi a partir desta oposição, como parece estar claro, que surgiu o termo. “O significado fundamental, ou pelo menos inicial, do pós-modernismo, tem que ser que não há modernismo, não há modernidade. A modernidade acabou” (KUMAR, 1997, p. 78). Para Kumar, então, o início dessa contraposição conceitual tem dois caminhos básicos (pois é ambíguo): significa o que vem depois, algo novo que superou o passado; também tem o final da modernidade, seu término, o *post de post-mortem*, sem necessariamente algo já definido, ou seja, a percepção do fim do moderno. “Os sentimentos modernistas podem ter sido solapados, desconstruídos, superados ou ultrapassados, mas há pouca certeza quanto à coerência ou ao significado dos sistemas de pensamento que possam tê-los substituídos” (HARVEY, 1992, p. 47).

Esta também é a via inicial de David Harvey ao tratar do pós-modernismo. Caracterizar a modernidade para, em seguida, analisar as possíveis rupturas com essas caracterizações, seja cultural, social, artística... Essa caracterização, porém, é problemática, visto que a modernidade é bastante complexa e, nos famosos termos de Baudelaire: “é o transitório, o fugidio, o contingente; é uma metade da arte, sendo a outra o eterno e o imutável” (HARVEY, 1992, p. 21). Em outras palavras, a modernidade é ambivalente.

Além disso, ainda segundo Harvey, podemos encontrar várias modernidades, dependendo do lugar, da época e dos grupos de intelectuais em posse do título “moderno”. De uma forma geral e inicial, no entanto, podemos colocar que “Ser moderno é encontrar-se num ambiente que promove aventura, poder, alegria, crescimento, transformação de si e do mundo – e, ao mesmo tempo, que ameaça destruir tudo que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos” (HARVEY, 1992, p. 21). A(s) ambivalência(s) da modernidade acompanha(m) o caminho da ruptura, uma ruptura constante que dificulta ainda mais sua classificação: como um movimento de eterna ruptura pode ser descrito? “Tudo que é sólido se desmancha no ar” foi a resposta de Marx.

A ideia, na concepção mais contemporânea, tem sua origem no Iluminismo, no século XVIII. Daí provém a cientificidade, o progresso tecnológico e sua adoração, a valorização



da razão ou, melhor colocando, Razão, celebração do domínio sobre a natureza e a ideia de emancipação humana da ignorância, miséria e religião.

Na medida em que ele saudava a criatividade humana, a descoberta científica e a busca da excelência individual em nome do progresso humano, os pensadores iluministas acolheram o turbilhão da mudança e viram a transitoriedade, o fugidio e o fragmentário como condição necessária por meio do qual o projeto modernizador poderia ser realizado. Abundavam doutrinas de igualdade, liberdade, fé na inteligência humana (uma vez permitidos os benefícios da educação) e razão universal. (HARVEY, 1992, p. 23).

Por outro lado, o século XX parece ter desmentido as promessas descritas e, assim, voltamos à questão já mencionada das variedades de modernidade. As guerras, o nazismo e fascismo provocaram alterações no projeto da modernidade. Em suma, há a “suspeita de que o projeto do Iluminismo estava fadado a voltar-se contra si mesmo e transformar a busca da emancipação humana num sistema de opressão universal em nome da libertação humana” (HARVEY, 1992, p. 23). Cabe aqui pensar: como causa, efeito ou ambos? “[...] a criação destrutiva” a partir das catástrofes do século passado, isto é, uma condição que os modernistas tinham para renovar, um exemplo certamente notável foi a modernização de Paris sobre os escombros da cidade antiga. Já a barbárie nazista e o lançamento, pelos Estados Unidos da América, de bombas atômicas sobre o Japão, já vencido na Guerra, são episódios que se inscrevem no tópico que Luckács chamaria de destruição da Razão.

Diante da complexidade da modernidade, no entanto, podemos encontrar algumas qualidades perenes. O “instantâneo” tem uma função na modernidade diante da criação destrutiva, que é o próprio ato de criar incessantemente, de destruir o velho e impor o novo e, assim, paradoxalmente, esse instantâneo é a busca do imutável na modernidade. “O artista moderno bem-sucedido era alguém capaz de desvelar o universal e o eterno (...) a partir do efêmero” (HARVEY, 1992, p. 29).

Ainda nesse sentido, o modernismo sofreu alterações em sua versão mais purista do iluminismo ao incorporar a luta de classes do socialismo, notadamente depois de 1848, com a publicação do *Manifesto Comunista*, por Engels e Marx. Era o reflexo das desesperanças na Revolução Francesa, no capitalismo, enfim, numa interpretação única, verdadeira e de caráter progressista da história. Também entra nesse aspecto mais dual do modernismo a obra de Sigmund Freud e o inconsciente ou, na pintura, o movimento cubista. “Em resumo, o modernismo assumiu um perspectivismo e um relativismo múltiplos como sua epistemologia, para revelar o que ainda considerava a verdadeira natureza de uma realidade subjacente unificada, mas complexa” (HARVEY, 1992, p. 37-38).

Por fim, a modernidade, então, era a insaciável procura pelo novo que, no século XX, pode ser entendida como os desenvolvimentos tecnológicos, as máquinas, os novos produtos que progressivamente adentravam o cotidiano e, igualmente, atingindo cada vez maiores contingentes populacionais. Nesse sentido, ora a modernidade enfatiza o apreço pela velocidade, ora questiona a(s) utopia(s), ora, principalmente antes da Primeira Guerra, valoriza a máquina e a ordem, consequências da industrialização e sistemas totalitários. A

procura pelo eterno e imutável através da renovação, da linguagem, do efeito instantâneo parece ser a grande questão da modernidade; conseqüentemente, o fim da primeira acarreta o término da segunda.

O movimento de 1968 pode ser pensado como um dos marcos para o fim da modernidade, talvez o mais antigo e significativo. Mesmo sendo este um movimento de grandes e variadas, há quem diga indefinidas (como o próprio Bobbio), expectativas, o que veio na sequência foi justamente uma crise de paradigma, das chamadas metanarrativas, de qualquer forma de encontrar uma verdade, ainda que complexa, enfim, a crise da utopia, qualquer que seja ela. Nesse sentido, podemos apontar a queda do comunismo do Leste Europeu como um último acontecimento-símbolo nesse processo e a publicação de *O fim da história e o último homem*, de Francis Fukuyama, seu marco teórico (ainda que este visse neste processo histórico uma volta da modernidade que fora interrompida). Estamos falando da pós-modernidade.

Contudo, há um problema prévio ao tratar dela, isto é, antes mesmo de iniciar alguma definição. Como observou Kumar: “Definições entram em choque com as próprias características de racionalidade e objetividade que os pós-modernistas se esforçam para negar”. (KUMAR, 1997, p. 142). Antes de prosseguir na problemática, tomemos o seguinte adágio de Jean Baudrillard:

Aquele que finge uma doença pode simplesmente meter-se na cama e fazer crer que está doente. Aquele que simula uma doença determina em si próprio alguns dos respectivos sintomas. [...] O simulador está ou não doente, se produz verdadeiros sintomas? Objetivamente não se pode trata-lo nem como doente nem como não-doente. A psicologia e a medicina detêm-se aí sobre uma verdade que não pode ser encontrada. [...] Quanto à psicanálise, ela devolve o sintoma do domínio orgânico ao domínio inconsciente: este é de novo suposto ser verdadeiro [...]. Isto para salvar a todo custo o princípio de uma verdade e iludir a interrogação que a simulação coloca – ou seja, que a verdade, a referência, a causa objetiva deixaram de existir. (BAUDRILLARD, 1981, p. 09-10).

O que se pode aferir disso? Inicialmente, vemos uma progressão destruidora de sentido, que vai além de uma referência à realidade. Ela é uma fase posterior à ideologia, representação e dissimulação quaisquer, além de qualquer par signo-significante, pois é em si algo que, por suposto, vai além do par mentira-verdade. Essa parece ser uma característica corrente da pós-modernidade: não é uma procura por sentido que resulta em fracasso, é uma procura bem-sucedida por falta de sentido. Justamente por isso ocorrem tantos ataques à psicanálise, como vemos em, além do próprio Baudrillard, Deleuze e Guattari, pois o inconsciente freudiano é, ainda que fragmentário, nebuloso e dissimulador, um ponto obscuro de realidade, uma chama de real e, conseqüentemente, como vimos, um aspecto moderno.

Há, então, uma fetichização da falta de sentido, da atitude blasé e da intolerância com qualquer coisa que pareça a isso contrária. O conjunto dessas características – pós-modernidade – pode ser percebido como resultado das crises dos ideais modernistas,

sejam eles estéticos, sejam econômicos; poderíamos destacar a ampliação de mercado em uma sociedade na qual todos podem comprar qualquer coisa, sem quaisquer limitações de gênero, classe, etnia ou sexualidade; também é possível perceber a pós-modernidade como uma reação ao movimento anterior, a modernidade, como ocorre comumente com os movimentos, por exemplo, literário e arquitetônico.

Esse real destituído também foi o Homem destituído, sem uma utopia, sem razão e até sem as multiplicidades modernas (as multiplicidades do homem passam a ser sobrepostas caoticamente, sem nada que as separe ou as explique). Parece central na avaliação de David Harvey sobre a pós-modernidade a dissolução das fronteiras entre diferentes instâncias. Isso fica bem claro na arquitetura; em vez de grandes projetos urbanos com zonas específicas, uma cidade pluralista, com preocupações pequenas e diversas, sem colocá-las em ordem, sem algo que lembre uma cidade ou uma máquina, tal qual ocorria na modernidade. Claro que o mesmo pensamento se estende a outras categorias, observadas pelo próprio Harvey, ao se lembrar de Foucault e Lyotard:

A “atomização social em redes flexíveis de jogos de linguagem” sugere que cada um pode recorrer a um conjunto bem distinto de códigos, a depender da situação em que se encontrar (em casa, no trabalho, na igreja, na rua ou no bar, no enterro etc). [...] Os reinos do direito, da ciência e do governo burocrático, do controle militar e político, da política eleitoral e do poder corporativo circunscrevem o que pode ser dito e como pode ser dito de maneiras importantes. Mas os “limites que a instituição impõe a potenciais ‘movimentos’ de linguagem nunca são estabelecidos de uma vez por todas”, sendo “eles mesmos as balizas e resultados provisórios de estratégias de linguagem dentro e fora da instituição”. [...] Se “há muitos diferentes jogos de linguagem – uma heterogeneidade de elementos”, também temos de reconhecer que eles só podem “dar origem a instituições em pedaços – determinismos locais”. (HARVEY, 1992, p. 51).

O que ocorre é que essas sobreposições de diferentes instâncias param por elas mesmas, elas são em si a própria pós-modernidade e não um problema a ela (ou por ela) apresentado. Daí resulta uma relação estreita com a famosa “falta de sentido” da pós-modernidade, pois esta desenvolveu meios culturais e econômicos de convivência com essa problemática destruidora de sentido.

No entanto, é oportuno colocar que teóricos já encararam isso como um problema e, mais ainda, como um problema solúvel. É o caso de Slavoj Žižek ao perceber que as diferentes instâncias não são sobrepostas caoticamente, sem qualquer fio de razão; elas são deslocamentos, aspectos diferentes da verdade produzidos pelo próprio movimento perceptivo de diferentes instâncias ao se contraporem, pela paralaxe. David Harvey enumera quatro pontos para o materialismo histórico enfrentar a problemática contemporânea ou pós-moderna<sup>5</sup>. Dentre eles está a busca por um “acordo com as verdades históricas e geográficas que caracterizam o capitalismo” e não simplesmente a tentativa de verdade total.

<sup>5</sup> As demais são: tratamento da diferença como parte da própria dialética da análise do social; a ordem simbólica dos discursos e imagens não deve ser menosprezada; atentar para a importância da experiência do tempo e do espaço. (HARVEY, 1992, p. 320-321).

É bem possível que da própria pós-modernidade surja seu inverso, com mais proximidade ainda de seu antecessor, a modernidade, inclusive nas terminologias, pois seria demasiado extravagante, para não dizer patético, algo como “pós-pós-modernidade”, “mega-hiper-real”, etc. É crer nisso ou na fábula de Fukuyama de fim da história.

Assim, os caminhos da política e, em especial da democracia, parecem ter se entrelaçado com a noção da estética acima da ética. Muitos teóricos teceram uma crítica da noção abstrata de razão universal iluminista, mas, ao fazer isso, transformaram o debate em torno da democracia contemporânea em um individualismo para não correr o risco de continuar com uma metanarrativa racional, de ter um sujeito ativo na história que, segundo essa corrente de pensamento, desemboca no fascismo e totalitarismo. Outros, como Habermas e Bobbio, de modos diferentes, perceberam que a democracia estava em um novo contexto, mas isso, no entanto, não torna necessário trilhar pela despolitização ou niilismo político.

## BOBBIO: A DEMOCRACIA LIBERAL

Bobbio percebe a democracia dentro de um processo evolutivo<sup>6</sup> no qual ela é o seu ápice, ainda que não o faça de modo mecânico tal qual Francis Fukuyama. Para o autor: “as democracias existentes não apenas sobreviveram como novas democracias apareceram ou reapareceram ali onde jamais haviam existido ou haviam sido eliminadas por ditaduras políticas ou militares” (BOBBIO, 2000, p.9).

Assim, não é por acaso a não percepção de Bobbio sobre as várias democracias que, no início do século XX, capitularam diante do fascismo, nazismo e expansão do stalinismo no final da Segunda Guerra. Na verdade, no mesmo livro, Bobbio aborda o tema do fracasso democrático, mas em outro sentido:

Terminada a Primeira Guerra Mundial, foram suficientes poucos anos na Itália, e dez na Alemanha, para ser abatido o Estado parlamentar; após a segunda, a democracia não voltou a ser abatida nos lugares em que foi restaurada e em outros países foram derrubados governos autoritários. (BOBBIO, 2000, p. 49).

Os critérios de previsão das democracias vigentes variam quando se pensa nos regimes democráticos que foram à bancarrota, inclusive em outros períodos, como a série de democracias derrubadas por regimes autoritários na América Latina nas décadas de 1960/1970: Brasil, Argentina, Chile, Uruguai... Para Bobbio, a democracia seguia um tortuoso caminho de aperfeiçoamento e consolidação diante das mencionadas crises mundiais, seja política, econômica ou teórica. Assim, seu primeiro passo da idealização foi justamente ligar a democracia às leis e as leis à justiça imparcial de modo bastante

<sup>6</sup> O próprio Bobbio se coloca favorável diversas vezes acerca do liberalismo. No entanto, ideologia aqui diz respeito ao conjunto da visão, isto é, mesmo quando suas colocações não são deliberadamente liberais elas serão consideradas dentro da ideologia liberal.

enfático: “O Estado despótico é o tipo ideal de Estado de quem se coloca do ponto de vista do poder; no extremo oposto encontra-se o Estado democrático, que é o tipo ideal de Estado de quem se coloca do ponto de vista do direito.” (BOBBIO, 2000, p. 23).

Ora, as leis refletem interesses e estes interesses advêm de determinado poder conforme confirmam diferentes tradições de pensamento, seja Lênin ao colocar a democracia como instrumento da burguesia, seja Foucault ao pensar as leis como discursos de dominação e disciplina. Seja como for, a lei é fruto de um processo histórico, resultado de um confronto político-ideológico que fala em nome de uma “imparcialidade”. E, além disso, uma mesma lei adquire significados distintos conforme o passar dos anos; ou ocorre uma variação interpretativa diante do capital político, cultural e econômico de quem está diante dela<sup>7</sup>. O Estado, portanto, não pode existir do ponto de vista do direito em si, mas atrelado a este, sendo ele mesmo um lugar por onde passam linguagem (que nunca é imparcial), discurso, ideologia, poder etc.

Ainda nesse sentido, Bobbio descreve o Estado liberal como um emancipador social em diferentes instâncias; não à toa que esta forma de Estado é, para ele, o “pressuposto não só histórico mas jurídico do Estado democrático”. (BOBBIO, 2000, p. 32). A emancipação se daria pela demarcação entre o próprio Estado e o “não-Estado”, concebido este último como todo o conjunto da vida particular, moral e intelectual, as instituições religiosas e mesmo a economia enquanto componente do mercado:

O duplo processo de formação do Estado liberal pode ser descrito, de um lado, como emancipação do poder político do poder religioso (Estado laico) e, de outro, como emancipação do poder econômico do poder político (Estado do livre mercado). [...] O Estado liberal é o Estado que permitiu a perda do monopólio do poder ideológico, através da concessão dos direitos civis, entre os quais sobretudo do direito à liberdade religiosa e de opinião política, e a perda do monopólio do poder econômico, através da concessão de liberdade econômica [...]. (BOBBIO, 2000, p. 23).

É preciso aqui inverter o raciocínio de Bobbio. O Estado liberal não só preservou o monopólio<sup>8</sup> do poder ideológico enquanto agente do capital, como o reforçou no próprio ato de conceder esses direitos civis, ao fortalecer a ideia de liberdade religiosa, política etc. A ideologia liberal opera justamente quando se faz crer invisível, pois essa é, em si, uma característica da ideologia.

Bobbio, de um modo geral, considera a gama de problemáticas que envolve a democracia, dentre as quais estão: o contraste entre o ideal democrático e a “democracia real”; o “mandato imperativo”, no qual prevalece os interesses pessoais ou de um grupo em detrimento dos coletivos; a presença de oligarquias em regimes democráticos; falta de interesse e educação dos cidadãos em várias democracias; e a burocratização quase kafkiana do Estado de direito.

<sup>7</sup> O termo “capital” aqui aplicado está no mesmo sentido empregado por Pierre Bourdieu.

<sup>8</sup> Na verdade, a questão do monopólio deveria ser problematizada; o Estado nunca teve esse monopólio, como podemos analisar a partir do próprio Gramsci e o conceito de hegemonia.

Diante disto, com rica argumentação, o autor reforça a defesa da democracia. Esta seria salva pelo desenvolvimento do próprio capitalismo liberal que, ampliado o direito ao sufrágio universal, resultou no chamado Estado de bem estar social, ou Estado Keynesiano. Esta visão é bem original e desvia o debate sobre Estado e mercado; sobre a “salvação” do capitalismo através da criação do Estado keynesiano. Há uma conciliação, e até mesmo o desenvolvimento natural, entre Estado “forte” e democracia.

O que isso quer dizer, afinal? Bobbio mira nas brechas “possíveis”, invertendo e superando antagonismos clássicos, como por exemplo, o socialismo e o capitalismo, a democracia liberal e o Estado forte<sup>9</sup>. Mas, no período que muitos convencionaram chamar pós-modernidade, no final do século XX, essas são opções dentro do próprio sistema, dentro da ideologia hegemônica. As crises em questão fizeram enfraquecer o conceito/ideia/noção de utopia, assim como também de transformar a ideologia em um conceito “antigo”, ligado estritamente aos partidos socialistas leninistas, fazendo perder seu caráter de análise da realidade. Nesse sentido, nos aproximamos de Slavoj Žižek ao criticar a esquerda contemporânea (fruto desse período) por aceitar as opções dadas pelo próprio sistema capitalista dentro de sua ideologia, como a “escolha”, após os atentados de 11 de setembro, entre o “terror do oriente médio” e o “heroísmo da democracia ocidental”. Bobbio estava em cima do muro de Berlim e, quando este deu sinais claros de queda, restou o consolo democrático (ruínas?) diante das crises.

## GRAMSCI E A SOCIEDADE CIVIL

É provavelmente em seus escritos sobre o *Risorgimento* que Antônio Gramsci nos dá a visão mais intensa de sua compreensão dos processos de transformação social. Ao analisar a ascensão da burguesia italiana e a constituição do estado moderno no país ao longo dos séculos XVIII e XIX, insere-os no contexto das revoluções burguesas europeias, traçando um paralelo que nos faz compreender como da crise de hegemonia surgem as transformações sociais mais profundas, engendrando um bloco social capaz de conduzir à nova sociedade – ou apenas parcialmente capaz, como se depreende da experiência do *Risorgimento*.

Da análise gramsciana podemos extrair a noção histórica de tempos longos, que se funda essencialmente na compreensão perspicaz da ontologia das sociedades ocidentais e será fundamental para entender o ponto a que pretendemos chegar: o impacto da teoria gramsciana na compreensão marxista da revolução e da democracia. Gramsci (1984) apontava que o Estado compõe-se da sociedade política e da sociedade civil. Na primeira, manifesta-se a capacidade de dominação, através dos aparelhos coercitivos, englobando a parte administrativa, policial e judiciária. Na segunda, que envolve a sociedade econômica

<sup>9</sup> É importante colocar que Bobbio diferencia “Estado forte” e “Estado máximo”, assim como “Estado fraco” e “Estado mínimo”. Enquanto o primeiro diz respeito a “cumprir sua missão”, governar, o segundo trata da área de atuação do Estado, de seu conjunto de direitos assegurados, a extensão (ou não) desses direitos.

e as instituições sociais, como a moral, a religião, os partidos, a imprensa etc, dá-se a consecução da direção ético-política da sociedade civil. É no campo da direção ético-política, na sociedade civil, que se dá a articulação de um novo bloco histórico.

A classe dirigente existe como partido, no contexto em que age como organização dedicada a articular sua formulação teórica e ideológica de classe em relação às classes subalternas – que se dá através de seus intelectuais e intelectuais coletivos, por ela formados ou cooptados, e de seus aparelhos públicos e privados de hegemonia (GRAMSCI, 2001).

A construção de um consenso capaz de dirigir a sociedade civil exige por parte da classe dominante um conjunto de ações, elaborações e concessões capaz de abarcar um bloco social, uma composição de classes liderada politicamente por determinada classe social. É através do bloco social que exerce sua hegemonia em dada sociedade, através da construção de consensos.

Capacidade fundamental que deve ter uma classe dominante/hegemônica é a de dirigir a sociedade civil no sentido de apresentar as soluções e o conjunto de convicções culturais que são necessários a determinado momento histórico. Num momento de crise, as possibilidades contra-hegemônicas surgem na tentativa das classes subalternas de conseguir o convencimento em torno das soluções elaboradas dentro de sua atividade intelectual, formando um novo bloco social capaz de dirigir a sociedade civil. E uma das funções centrais do exercício da dominação e da direção consiste em desarticular e inviabilizar a emergência de contra-hegemonia. Assim vimos que o debate público surge extraído de sua realidade histórica; agentes e ideologias contra-hegemônicas são ignorados no debate público.

Para que a sociedade aceite (consinta) as medidas necessárias para a solução da crise sem necessidade de novas orientações, a realidade ideologizada é o pressuposto da análise da situação histórica. Aparelhos como a imprensa fazem-se voz dos intelectuais do *status quo* que surgem no noticiário e nas análises como fontes, atuando organicamente em relação à classe dirigente. Diante da realidade complexa do mundo vivido, da grande especialização do empreendimento político e econômico, o discurso de autoridade investe o ideário conservador da necessária aparência de realidade objetiva. [Embora não seja fenômeno inteiramente novo, o bolsonarismo faz uma contraposição a isso. Cria até, como arma política, uma repulsa ao pensamento especializado]. Nisso, o moderno estrato dos intelectuais especializados cumpre papel determinante, pautando tanto mídia como agentes públicos, conforme analisa Hobsbawm:

O próprio fato de que a multiplicação de intelectuais assalariados profissionais como estrato social ampliou o abismo entre a maioria deles e os que efetivamente tomam as decisões econômicas e políticas teria sido bastante para fortalecer sua tendência a se considerarem como uma classe de “especialistas” independentes. (HOBSBAWM, 1998, p. 49-50).

Dessa forma, ocorre que nos marcos de determinadas situações nacionais, divergências podem ser manifestadas. Essas divergências se dão em grande parte por cisões de

momento dentro do bloco social hegemônico. Assim, o debate público pode servir tanto para a reconstrução da necessária unidade (hegemonia) quanto para a emergência de novas possibilidades (contra-hegemonia).

No período histórico que anteriormente analisamos e que compreende sobretudo a década de 60 no Brasil, vemos o surgimento de um bloco histórico contra-hegemônico liderado por setores da intelectualidade que possuíam vínculo orgânico com a classe trabalhadora. Bandeiras como as reformas de base serviram para unificar em torno de um mesmo projeto setores da classe hegemônica insatisfeitos com a inserção brasileira na realidade internacional e as classes subalternas mais variadas, que viam nesta alternativa caminho para a realização de promessas não cumpridas por nossa modernização tardia.

Num mundo dividido entre dois polos, capitalista e socialista, as possibilidades contra-hegemônicas eram visíveis constantemente. A sombra da URSS pairava sobre o mundo capitalista com [quase] a mesma força com que os tentáculos do mercado se insinuavam no mundo socialista. Em muitos países do mundo, para dar resposta aos impasses surgidos e à crescente insatisfação das classes subalternas, a classe dominante fizera longos processos de concessão que desaguaram na ampliação dos direitos trabalhistas, das garantias e serviços públicos.

Atrasado décadas em relação às principais economias, o Brasil entra nos anos 1960 com gritante situação social. Incapaz de articular soluções que pudessem abarcar o conjunto das classes subalternas em seu projeto, a classe dominante cede espaço à emergência de um bloco contra-hegemônico que, uma vez ocupando importantes posições na sociedade política, a partir do governo de João Goulart, consegue apontar o caminho da unidade através das reformas de base.

O golpe de 1964 trata-se portanto de uma solução cesarista regressiva que vem no intuito de impedir a possibilidade contra-hegemônica representada por um bloco histórico liderado por forças populares. Como Gramsci apontava, o estado cesarista é antes de tudo um estado policial.

Assim, a grande análise do pensador italiano sobre o *Risorgimento* parece trazer grandes lições sobre a realidade política nacional, e não é à toa que – somando ao fato de aí surgirem as primeiras traduções para o português por Carlos Nelson Coutinho – ao fim da Ditadura Militar o pensamento gramsciano surge como uma forte ferramenta interpretativa para a esquerda, que viu o fracasso de suas abordagens diretas na intenção de dirigir o estado.

A dualidade dialética entre guerra de posição e guerra de movimento é determinante para se compreender como a democracia passa a ser importante na luta política pela transformação social. Para levar a cabo seu projeto revolucionário, a classe dominada que se apresenta como alternativa hegemônica deve assimilar toda a sociedade e “levar à perfeição a concepção do Estado e do direito burgueses até o ponto de conceber o fim do Estado e do direito tornados inúteis por terem exaurido suas funções, sendo absorvidos pela sociedade civil” (GRAMSCI, 1984, 232).



Assim, passa-se a assimilar a ideia de uma originalidade das sociedades ocidentais contemporâneas, nas quais a sociedade política, ou o estado tradicional, – diferente do que ocorre na Rússia revolucionária de 1917 – não mais é tudo, vivendo numa relação de relativo equilíbrio com a sociedade civil.

Essa redefinição do Estado é indispensável para se compreender que em sociedades complexas, como a brasileira da década de 80, o desenvolvimento da alternativa revolucionária requer o desenvolvimento dialético da democracia burguesa e de suas contradições.

Ao longo da Guerra Fria, a classe hegemônica internacional ocupou uma importante posição: consolidou a compreensão pública de democracia como oposto natural do socialismo, que através de suas experiências reais foi paulatinamente associado ao nazismo, numa vulgarização ainda hoje comum mesmo na academia e em círculos voltados aos estudos históricos e sociais. A antevisão que tiveram é que nas sociedades ocidentais contemporâneas, pode-se dizer que ganha a guerra quem, ao final de sucessivas batalhas, impõe uma solução que combina a economia de mercado e a democracia liberal, recusando os “extremismos” de esquerda e de direita.

## REFERÊNCIAS

BAUDRILLARD, Jean. **Simulacros e simulação**. Tradução de Maria João da Costa Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 1981.

BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. 2. . . . . ed. São Paulo: Editora34, 1996. v. 5.

GRAMSCI, Antonio. **Maquiavel, a política e o estado moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. v. II.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 1992.

HOBSBAWM, Eric. **Sobre história**. 2. ed. Traduzido por Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HOBSBAWM, Eric. **A era dos extremos: o breve século XX**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

KUCINSKI, Bernardo. O partido tardio dos trabalhadores. *In: D'INCAO, M. A. (org.). **O Brasil não é mais aquele... Mudanças sociais após a redemocratização***. São Paulo: Cortez, 2001.

KUMAR, Krishan. **Da sociedade pós-industrial à pós-moderna**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1997.

REVEL, Jacques. Micro análise e construção social. *In: REVEL, Jacques (org.). **Jogos de escalas: a experiência da microanálise***. Rio de Janeiro, Editora da FGV, 1998.

STEDILE, João Pedro. **A questão agrária no Brasil**. São Paulo: Expressão Popular, 2006. v. 5.

ŽIŽEK, Slavoj. O materialismo dialético bate à porta. *In: ŽIŽEK, Slavoj. **A visão em paralaxe***. São Paulo: Boitempo, 2008.

# PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE NO CAPITALISMO CONTEMPORÂNEO

## PRODUCTION OF SUBJECTIVITY IN CONTEMPORARY CAPITALISM

Lucas Fortunato<sup>1</sup>

<https://orcid.org/0000-0002-5408-513X>

Alex Galeno<sup>2</sup>

<https://orcid.org/0000-0001-5103-0339>

Fagner França<sup>3</sup>

<https://orcid.org/0000-0003-2170-4288>

## RESUMO

A crise que, desde a década de 1970, o capitalismo vem tentando contornar é, além das evidentes crises econômicas e políticas, a crise da subjetividade. Essa é sem dúvida uma problemática fundamental das atuais sociedades que precisa ser analisada e compreendida em toda sua extensão. Acompanhando o ritmo tecnológico, o capitalismo contemporâneo tornou-se, no decorrer dos anos, gradativamente maquinocêntrico. Cada vez mais, os sujeitos são inseridos em circuitos de homens e máquinas conjugados. Na concepção de Gilles Deleuze e Félix Guattari, as sociedades neoliberais, marcadas pelo modo de produção pós-fordista e por um sistema voltado para o consumo, desenvolveram um regime de produção de subjetividade maquinica. Em paralelo à sujeição social, montou-se um regime de servidão maquinica generalizado. Nas atuais sociedades ocidentais, as subjetividades são produzidas na convergência desses dois regimes. Porém, esse processo não ocorre sem resistências. Há que se considerar as subjetivações políticas, caracterizadas

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Sociólogo e Antropólogo de formação. Mestre em Filosofia e Doutor em Ciências Sociais. Autor do livro *Machinapolis e a Caosmologia do Ser* (EDUFRN, 2010). Pesquisador do Grupo de Estudos Transdisciplinares em Comunicação e Cultura - Marginália - UFRN. Atualmente, desenvolve pesquisas sobre antropotécnicas contemporâneas: arte, tecnologia e sociedade.

<sup>2</sup> Doutorado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC – ; Pós-doutorado em Comunicação na Universidade de São Paulo. Atualmente é professor nas Pós-graduações de Ciências Sociais/PPGCS e de Estudos da Mídia/PPGEM da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN, coordenador do PPGCS e membro do Grupo de Pesquisa Marginália.

<sup>3</sup> Possui graduação em Comunicação Social (habilitação em Jornalismo) e mestrado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Doutor em Ciências Sociais também pela UFRN, com estágio de um ano na Université Sorbonne Nouvelle Paris III. Tem experiência na área de Comunicação, com ênfase em jornalismo, editoração, produção de matérias e entrevistas. Interesses atuais: arte e sociedade, epistemologia da Comunicação e das Ciências Sociais, complexidade, Antonin Artaud, Gilles Deleuze, Edgar Morin.

pelas rupturas, criações e potências do desejo, que dinamizam micropolíticas irreduzíveis aos processos de dominação em vigor. Nesse ensaio, apresentamos algumas reflexões e problemáticas sobre essas questões, principalmente, à luz dos autores Gilles Deleuze, Félix Guattari e Maurizio Lazzarato.

**Palavras-chave:** Neoliberalismo; Subjetividade Maquínica; Sujeição Social; Servidão Maquínica; Subjetivação Política.

## ABSTRACT

The crisis that, since the 1970s, capitalism has been trying to overcome is, in addition to the obvious economic and political crises, the crisis of subjectivity. This is undoubtedly a fundamental problem of current societies that needs to be analyzed and understood in its entirety. Keeping up with the technological pace, contemporary capitalism has become, over the years, gradually machinocentric. Increasingly, subjects are inserted in circuits of men and machines combined. In the conception of Gilles Deleuze and Félix Guattari, neoliberal societies, marked by the post-Fordist mode of production and a system geared towards consumption, developed a production regime of machinic subjectivity. In parallel to social subjection, a generalized machinic servitude regime was set up. In current Western societies, subjectivities are produced in the convergence of these two regimes. However, this process does not occur without resistance. It is necessary to consider the political subjectivations, characterized by the ruptures, creations and potencies of desire, which dynamize micropolitics that are irreducible to the current domination processes. In this essay, we present some reflections on these issues, mainly in the light of Gilles Deleuze, Félix Guattari and Maurizio Lazzarato.

**Keywords:** Neoliberalism; Machinic Subjectivity; Social Subjection; Machinic Servitude; Political Subjectivation.

O postulado segundo o qual o capitalismo, para ampliar seu poder econômico e político, só se desenvolve levando os agrupamentos humanos a situações limites, ainda que isso implique na morte de povos inteiros, foi demonstrado historicamente, e não é menos correto que, hoje em dia, essa tendência inscrita no âmago do sistema nos coloca a questão do colapso global, cada vez mais evidenciado pelas irrupções políticas, pelas crises econômicas, pelo contínuo extermínio de culturas e pelos sinais do esgotamento ecológico. Diante de acontecimentos tão marcantes, é de surpreender que as pessoas não se rebellem, “não contra o mecanismo construído para tornar a vida mais segura e benigna, para atenuar a crueldade da natureza, mas contra a máquina que sobrepujou o mecanismo: a máquina política, a máquina dos grandes negócios, a máquina cultural e educacional

que fundiu benesses e maldições num todo racional”, em suma, “contra a máquina mais brutal e destruidora de todos os tempos” (MARCUSE, 2009, p. 17), a megamáquina de guerra planetária que envolveu a Terra e engrenou a humanidade em seus circuitos para reproduzir um estilo de vida insustentável e degradante. Se bem que, com suspicácia, uma análise mais profunda pode demonstrar que a máquina social só funciona com a adesão das subjetividades aos modelos de vida produzidos para elas pelos mais sofisticados dispositivos de poder, que de um lado lhes assujeitam, e de outro lhes recompensam com cifras e consumo, uma infinidade de mercadorias fetichizadas oferecidas no mercado globalizado, enquanto no seu interior e fora dele milhões de seres vivos sofrem os efeitos nefastos do mesmo sistema que não respeita a natureza nem a vida humana.

O projeto central da política do capitalismo contemporâneo consiste na articulação de fluxos econômicos, tecnológicos e sociais com a produção de subjetividade. Não há como o capitalismo se sustentar sem uma economia subjetiva correspondente à economia política. Afinal, como manter as classes, os grupos, os indivíduos, na cifra dos milhões, conformados a um modelo econômico que lhes reduzem a seres endividados? (LAZZARATO, 2017). Esse fenômeno crítico enfrentado pelo neoliberalismo nada mais é do que a atualização de uma problemática política antiga, que acompanha a modernização do ocidente, de fundar uma sociedade conforme aos imperativos governamentais e que, em outros momentos históricos, tentou-se resolver por via das artes de bem governar (Maquiavel), pelo modelo absolutista (Hobbes), ou mais recentemente, na modernidade, por meio da formação dos indivíduos por aparelhos disciplinares e da modulação das massas por biopolíticas (como demonstrado por FOUCAULT, 2015, p. 407ss).

Resultado de tudo isso, a crise que o capitalismo vem tentando contornar desde a década de 1970 é, além das evidentes crises econômicas e políticas, a crise da subjetividade. Essa é sem dúvida uma problemática fundamental das atuais sociedades que precisa ser analisada e compreendida em toda sua extensão. Aliás, desde o século XIX que os pensadores críticos se debruçam sobre a questão de saber como e por que as pessoas se submetem aos ditames políticos e econômicos sem inflamar a revolta que lançaria pelos ares as ilusões sociais e as amarras jurídicas, ideológicas e materiais que as mantêm reféns da própria realidade assim reificada. Karl Marx (2002) já havia tentado apreender intelectualmente essa questão do ponto de vista de uma antropologia filosófica que concerne ao homem genérico com a noção de alienação. O ser, submetido a poderes exteriores, é tomado em processos que separam o sujeito das condições de sua própria reprodução material enquanto ser vivo e, em consequência, se vê separado do que pode, tanto no campo econômico quanto social e político. Por meio dessa separação material fundante, o homem é constrangido a integrar-se ao mecanismo social que o domina para explorar, dessa forma, o seu meio de sobrevivência. Assim, o sujeito interioriza o poder e passa a viver na alienação resultante do mesmo processo. Essa compreensão depois foi retomada por Jean-Paul Sartre (2002) na sua *Crítica da Razão Dialética*, quando começa a tentar entender o processo de alienação ou sujeição a que se submetem desde então milhões de seres humanos sob a égide das sociedades industriais modernas. A partir de sua leitura

de Marx, Sartre analisa os procedimentos que permitem ao sistema econômico funcionar reproduzindo a alienação em série.

Para compreender o capitalismo na sua especificidade, é importante situá-lo no curso da história universal, pois assim se tornam mais evidentes suas características face a todas as formas sociais anteriores. Para tanto, retomemos em linhas gerais a perspectiva de Gilles Deleuze e Félix Guattari (2004a) apresentada no livro *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*. Nessa obra, os autores afirmam que toda sociedade precisa vincular as subjetividades ao modo de viver que lhe é característico, investindo diretamente na codificação do desejo, de outra forma o sistema corre sério risco de sucumbir à sua própria insuficiência em fazer valer o seu poder legitimador na esfera cultural e subjetiva, devido à incompatibilidade ou contradição que se estabelece entre a produção social e o desejo, ou ainda, devido à disparidade insustentável entre as exigências externas e os anseios internos. No *socius* primitivo, a subjetividade é imediatamente coletiva e o desejo codificado pelos investimentos sociais e políticos da sociedade, realizados por meio de rituais, costumes, práticas e valores que impregnam o desejo e formam a consciência dos sujeitos. O corpo da sociedade adquire assim consistência e tende a repetir o processo segundo o modelo que Durkheim estudou como solidariedade mecânica.

Nas sociedades despóticas e imperiais, por sua vez, o desejo, a consciência e por extensão a subjetividade primitiva das comunidades submetidas ao poder do Estado passam pelo processo da sobrecodificação, que submete os *socius* selvagens ou primitivos ao desejo do soberano, do déspota, recalando assim os sujeitos, gerando assim ora revolta, desejo de vingança, ressentimento, ora adoecimento e subjetivação negativa, repressora. Por fim, no esquema de Deleuze e Guattari a máquina capitalista civilizada opera de uma forma inteiramente diferente. Enquanto os *socius* antigos faziam de tudo para codificar o desejo com maior ou menor satisfação instintual, o capitalismo descodifica o desejo, dessocializa os corpos e privatiza os órgãos, operações desencadeadas pela própria inserção dos sujeitos no novo modo de produção desvinculado do corpo da Terra e conectado aos ritmos do capital e da indústria. É de conhecimento notório o caráter destruidor das indústrias com relação aos modos de produção tradicionais e seus códigos. Onde quer que a máquina capitalista se instale, fatalmente, por força da competição desleal, ocorre a pulverização dos códigos culturais então existentes e, em compensação, o sujeito é tomado como abstração corporificada especificamente útil para a produção econômica. Nesse processo investigado por Marx, as comunidades camponesas são gradativamente privadas da terra e são tomadas como massas a serem agenciadas pelas indústrias capitalistas como força de trabalho. Essas massas que encarnam a força de trabalho vivo sofrem os efeitos da desterritorialização que o capitalismo empreende e o resultado é a formação das classes proletárias, desprovidas de meios de produção.

De acordo com Maurizio Lazzarato (2014), a servidão maquínica produzida no interior do capitalismo requer, para poder funcionar, um complemento, que é executado pela sujeição social. Afinal, é preciso que os sujeitos sejam submetidos a procedimentos psicológicos que os façam interiorizar as ordens, os discursos, os valores, os papéis e as

funções sociais de modo a admitirem existir na alienação promovida pelo sistema. Assim, a operação se completa e o ciclo do capital pode se perpetuar.

Contudo, esse processo não se dá sem resistências, e apesar das incessantes lutas de classes, greves, revoluções, conflitos, crises e mortes decorrentes de insurgências e intentonas, no século XX, o capitalismo se desenvolveu com as condições de inovação oferecidas pela tecnociência. Os novos modos produtivos se sofisticaram com os meios de transporte e as mídias de massa, conformando verdadeiras indústrias socioculturais dinâmicas que operam em vários níveis ao mesmo tempo em sua escalada mundial. A produção tecnológica de novos aparatos e dispositivos maquínicos, desencadeada no mesmo período, resultou em uma profunda reconfiguração das sociedades ditas avançadas, pois a própria vida humana tornou-se gradativamente maquinocêntrica, isto é, submergida em uma produção marcada por inumeráveis máquinas técnicas, cujos efeitos se fazem sentir nas mais simples ações cotidianas, de tal modo que as subjetividades, tomadas nesses processos, tornaram-se o foco de ação daquilo que podemos denominar anti-práxis maquínica. Os sujeitos, tomados no interior das redes sociotécnicas, convertem-se em componentes de uma série de circuitos de homens-máquinas interconectados. Disso resulta uma “subjetividade maquínica” (GUATTARI *apud* PARENTE, 2011) que, no âmbito psicológico, para funcionar, forja sua identidade como restos do processo de produção. Isso ocorre pois, a um determinado grau de reificação, a dominação material se faz tão imperativa que, na realidade, o desejo e a consciência, assim como acontece com a identidade e os papéis sociais, tudo é infletido como efeito de poder, e o sujeito se constitui como restos ou resíduos do processo produtivo da sujeição social no qual está implicado.

Atualmente, os processos que tentam viabilizar os modelos de subjetividades conformados ao sistema valem-se de todo tipo de maquinismos, os quais ultrapassam os limites propriamente tecnológicos e mesmo institucionais, pois são compostos de máquinas semióticas, estéticas, produtivas, subjetivas, midiáticas, culturais etc., que atravessam o corpo social de uma ponta à outra. O fato de a vida ter se tornado maquinocêntrica exprime a objetivação de meios tecnológicos que ampliam os efeitos sociais, econômicos e políticos que produzidos socialmente. Tudo considerado, o capitalismo decorre da mobilização dos poderes do maquinismo, das comunicações, da ciência e do social. Portanto, nada mais é que “um agenciamento de agenciamentos ou processos (a empresa, o social, o cultural, o tecnológico, o político, o gênero, as comunicações, a ciência, o consumo), articulados uns aos outros” (LAZZARATO, 2014, p. 45).

A noção de máquina, central nas análises de Guattari e depois retomada por Deleuze, não se refere simplesmente a um instrumento de que o homem dispõe para seu uso. Essa concepção utilitária e instrumental é tipicamente antropológica e não dá conta dos processos moleculares no interior dos quais, o que denominamos humanos, eles mesmos, são tomados como peças de máquinas, que podem ser sociais, políticas, econômicas, artísticas, cósmicas etc. Como diz Lazzarato (2014):

para entender o conceito de ‘máquina’ devemos abandonar as oposições sujeito/objeto, natureza/cultura, pois é apenas desconsiderando a máquina que é possível separá-la da ‘natureza humana’.

A máquina faz parte da essência do homem. Não se trata de um subconjunto da técnica; em vez de ser uma ramificação da técnica, a máquina é seu pré-requisito (LAZZARATO, 2014, p. 72).

As relações homens-máquinas são sempre da ordem de um acoplamento, de uma conexão ou captura no interior de um agenciamento, no qual não há qualquer restrição quanto aos elementos que formam a multiplicidade funcional. É forçoso, portanto, ir além da noção puramente antropológica da máquina segundo o modelo sujeito-objeto. Guattari não opõe homem e máquina, pois no plano dos agenciamentos, o homem se conecta a máquinas como peça delas, ou então compõe peça com outra coisa, seja ferramenta, animal ou homens, para constituir uma máquina. Em suma, “o conceito de máquina *stricto sensu* deve, portanto, ser expandido para o todo funcional que o conecta não apenas com o homem, mas também com a multiplicidade de outros elementos materiais, semióticos, incorpóreos etc.” (LAZZARATO, 2014, p. 73).

Deleuze e Guattari (2004a) afirmam que a vida foi de tal modo tomada nos processos maquínicos que se tornou dependente da máquina capitalista enquanto corpo pleno do *socius*, o que significa tão somente que a vida se tornou, no atual nível de dominação a que estamos submetidos, uma variável derivada de quantidades abstratas. Isso ocorre porque o dinheiro e o lucro tratam a subjetividade na sua qualidade diagramática, ou seja, como simples coisa a ser agenciada entre outros objetos parciais (naturais, artificiais, técnicos etc.) e é por meio de sujeições que as mesmas subjetividades são retomadas em papéis e funções (pai, mãe, profissional, burocrata, empresário etc.) nas quais o indivíduo se aliena para sobreviver.

Devido à lógica automática da acumulação de valor, instalada e reproduzida nos mais diversificados sistemas, o capitalismo tem investido, para além da esfera político-econômica, nos modos de produção da subjetividade, com o objetivo de, por meio deles, fabricar e engatar os indivíduos no campo do trabalho e do consumo. Isso se faz de uma forma tão sofisticada que os investimentos capitalistas atravessam o sujeito com seus fluxos para intervir sobre as dimensões pré-pessoais, ou seja, “por dentro” do sujeito, o que só se faz apelando para a modelização do desejo.

Há muito se sabe que existem maneiras de se instaurar conexões com algo dos sujeitos que não passa pelo crivo da consciência e pela capacidade esclarecida de escolha e decisão. Por isso, o investimento sobre o desejo é produzido de modo a comunicar diretamente com o inconsciente (por meio de semiologias mistas, significantes e a-significantes, imagens, signos de poder etc.). Uma vez fabricado o desejo, a consciência e o eu, são trabalhados por instâncias mais profundas e passam a agir em função dele. Assim também, os investimentos direcionados à fabricação e captura do desejo instauram tecnologias de poder que trabalham as instâncias suprapessoais, obtendo acesso, dessa forma, à dimensão do desejo “por fora” do sujeito, e é por intermédio de fluxos os mais variados que o desejo é engrenado e fizado pelo inconsciente maquínico (LAZZARATO, 2014). O resultado é a conexão do desejo aos fluxos produtivos e aos circuitos do consumo de imagens, bens, serviços, entretenimentos etc., de tal modo que, para satisfazer tal desejo o sujeito submeta-se de uma forma ou de outra ao trabalho, aos imperativos do mercado



e assim por diante. Em resumo, interessa na subjetividade produzir, fabricar e engajar o desejo no campo do consumo e do trabalho. A servidão maquínica opera todo o processo descrito aqui para assumir o controle do sujeito por dentro e por fora. O desejo é considerado importante, pois é melhor fisgar os sujeitos no que lhes motiva a fazer o necessário para a reprodução ampliada do sistema, do que, pelo contrário, impor leis, regras e atitudes exigidas sem o engajamento voluntário. Caso a operação de modular o desejo pelas indústrias socioculturais dinâmicas não obtiver êxito entre as massas, o sistema corre o sério risco de ter que lidar com os efeitos imprevistos da revolta social.

Na perspectiva de Deleuze e Guattari (2002), o capitalismo opera com dois dispositivos indispensáveis que concorrem para a alienação da subjetividade: a sujeição social e a servidão maquínica. Nas palavras dos autores:

Há servidão quando os próprios homens são peças constituintes de uma máquina, que eles compõem entre si e com outras coisas (animais, ferramentas), sob o controle e a direção de uma unidade superior. Mas há sujeição quando a unidade superior constitui o homem que se reporta a um objeto tornado exterior, seja esse objeto um animal, uma ferramenta ou mesmo uma máquina: o homem, então, não é mais componente da máquina, mas trabalhador, usuário..., ele é sujeito à máquina, e não submetido *pela* máquina (DELEUZE; GUATTARI, 2002, p. 156).

Por si mesmos, o poder econômico e político não são nada sem as técnicas de sujeição social e servidão maquínica, que, apesar de serem diferentes e se realizarem de maneiras distintas, na realidade combinam-se e se complementam para atuarem sobre os sujeitos. No nível de complexidade encontrado nas sociedades atuais, a produção da subjetividade ocorre no ponto de interseção desses dois processos que interatuam sobre os sujeitos para constituí-los enquanto produtos de tecnologias de poder as mais sutis, astutas e complexas.

Esquemáticamente, a sujeição social opera segundo a lógica das identidades, pois é referida, primeiro, à formação do “eu” personológico, à noção de “pessoa” que diz “eu sou isso e assim”. Cabe às técnicas de sujeição atribuir o lugar do sujeito no campo da produção, na divisão social do trabalho (como trabalhador ou patrão), e suas funções econômicas, políticas, institucionais, estatais, familiares etc. Por meio da sujeição social, formam-se, ainda, os papéis a serem incorporados pelos indivíduos assim gerados, tais como os diversos padrões de comportamento reificados de uma forma ou de outra pelos efeitos de poder provenientes das linguagens significantes incorporadas pela consciência. Como diz Lazzarato (2014):

O poder econômico e político são inconcebíveis sem a produção de sujeições e significações que determinem a posição que cada pessoa deve ocupar (você é um homem, você é uma mulher, você é um trabalhador, você é um patrão etc.), a maneira de se comportar, a função a preencher (você tem que produzir para si mesmo, para a sua família, para o Estado etc.), a maneira de pensar e de se expressar (LAZZARATO, 2014, p. 107-108).

Assim, as exigências e os imperativos do poder adquirem tal pregnância que, “se você não pensa e não age da maneira que o Estado quer e como o mercado exige, seus pensamentos e comportamentos devem se adaptar; tornarem-se compatíveis com essas significações” (Id., *ibidem*). Por meio de uma socialização reificadora, a sociedade consegue reproduzir o assujeitamento do ser às significações que tendem a codificar a consciência e o comportamento por meio da representação e de outras formas significantes como a moral (processo que, nas palavras de Artaud, adquire os caracteres de uma espécie de “magia cívica” que a sociedade inventa para dominar o corpo livre). Em outras palavras, a sujeição serve para formular uma subjetivação modular e controlar os desajustes que o capital impõe com a servidão maquínica no lugar dos códigos culturais então esfacelados e destruídos.

A servidão maquínica, por sua vez, não se refere ao indivíduo formado pelo significante das identidades; relaciona-se com o *dividuum*, ou seja, com aquilo que pode ser decomposto no sujeito, certas características do corpo, da mente e da ação. A servidão à máquina social opera mais profundamente no campo molecular, segundo uma lógica proeminentemente fragmentária e fractal, portanto, maquínica no sentido excepcional do conceito. Enquanto a sujeição opera no campo molar das identidades, dos papéis, das classes definidas, as tecnologias de servidão tomam os sujeitos em agenciamentos que não dependem da consciência que eles possuem de si e do mundo. Na realidade, as conexões maquínicas ultrapassam essa dimensão e atuam de forma parcelar e fragmentária nas instâncias infra e suprapessoal, como por exemplo nos campos perceptivos (visão, audição, tato, olfato, paladar), nos aparelhos sensórios-motores (estados de prontidão, força muscular, destreza, reações físicas protocolares, etc.), em certas disposições fisiológicas, bem como no que o corpo, considerado feixe de forças, qualidades, competências e perícias pode engatar com os agenciamentos, ou seja, no que ele tem de útil e funcional para os circuitos – a despeito, portanto, do eu personológico e das identidades que constituem a dimensão trabalhada pelas técnicas da sujeição. Portanto, a conexão dos maquinismos com o sujeito se dá de forma parcelar e envolve no mesmo agenciamento uma multiplicidade de subjetividades e protosubjetividades humanas e não humanas, naturais e artificiais, códigos significantes e a-significantes.

Se tomamos como exemplo um professor no contexto atual, vamos perceber que ele adentra um agenciamento escola para executar programas estabelecidos nas ementas e nos planos de ensino, conforme o projeto político pedagógico da instituição, cujos temas e assuntos já estão definidos de antemão, de modo que lhe cabe tão somente operar subjetividades parciais dotadas de determinadas competências, tais como oratória, domínio de conteúdo, expressão adequada aos alunos etc., características que funcionam como requisitos para que a peça “professor” possa funcionar na máquina escola, independentemente do que a pessoa que desempenha essa função acredite que seja, sua identidade (prova disso é que a “peça” pode ser substituída).

A servidão maquínica, além de operar com subjetividades parciais e não identitárias, apropria-se de estados de consciência não reflexiva em agenciamentos que, embora

necessitem de consciência para funcionar, dispensam as qualidades “humanas” do pensamento propriamente dito. O que interessa é algo da ordem de uma consciência meramente reflexa, engatada nos componentes maquínicos aos quais está subordinada como uma protosubjetividade da coisa. Isso se dá porque a servidão maquínica privilegia, em geral, códigos a-significantes denominados diagramáticos, que, enquanto tais, não significam nada, pois são, na realidade, meramente operativos e funcionais, isto é, nada mais são do que linguagens algorítmicas puramente funcionais e operativas do ponto de vista do agenciamento maquínico, e se atualizam segundo o modelo identificado pela ciência cibernética do *input-output*, comando-resposta. Assim, a servidão maquínica captura, dos corpos, sistemas perceptivos fraturados para a pura funcionalidade, como no caso do vigilante noturno, que compõe o agenciamento maquínico do monitoramento remoto no interior de uma sala, em frente a telas; sua visão faz parte do circuito maquínico como um de seus componentes (o olho biológico, capaz de ver, conectado ao sistema de câmeras artificiais por meio da tela); ou então no caso de uma atendente de serviços telefônicos, nos quais cabe ao operador de telemarketing compor sua capacidade de falar e articular discursos de acordo com um programa preestabelecido como componente da máquina da qual faz parte como agente atualizador de algoritmos em atos discursivos.

No atual nível de desenvolvimento do capitalismo neoliberal, o modelo de subjetividade produzida para incentivar a perpetuação do sistema e tentar contornar a crise é o modelo “do it yourself” (faça você mesmo). Trata-se de um novo tipo de subjetividade que deve operar segundo o modelo do “sujeito empreendedor”, do “eu empresário” circunscrito no interior das possibilidades dadas pelas técnicas de poder capitalista (sujeição e servidão). Esse modelo está em consonância com o sistema que toma o indivíduo como sujeito devedor, desde o seu nascimento até a morte. É preciso pagar para comer, para morar, trabalhar, e diante de uma situação crítica como a que milhões em todo o mundo vivenciam, fica a impressão de que, por trás desse modelo estandardizado do “eu empresário”, ressoa o eterno grito de guerra “salve-se quem puder!”.

Contraditoriamente, esse modelo exigido dos sujeitos, ao invés de liberdade autêntica, requer atitudes que reforçam uma dependência ainda maior das instituições e dos imperativos do mercado, bem como propicia, nos casos que surtem efeitos nas empresas ou nos próprios negócios, a consecução de um superego despótico instalado no centro nevrálgico do ser como um sofisticado “drone” psíquico que opera de acordo com os imperativos sociais. O indivíduo interioriza as exigências institucionais (empresariais, estatais, mercadológicas ou administrativas segundo o modelo da eficácia e funcionalidade totais) de modo a que o corpo e a mente, inteiramente adaptados, coloquem-se plenamente à disposição das técnicas de poder propagadas pelo ideal de livre concorrência, e assim, passem a funcionar sozinhos a partir de uma autovigilância voluntária. Tal é o modelo de subjetividade investida pelo atual *boom* liberal nas atuais sociedades ocidentais.

Não bastasse as mutações resultantes de processos multifários presentes no *socius* contemporâneo, o capitalismo, para se sustentar, tenta se impor por modos de subjetivação que se fazem sentir negativamente. Precarização do trabalho, programas econômicos de

austeridade, privatização dos serviços públicos, endividamento, entre outras tendências, impõem-se aos sujeitos, que são forçados a interiorizar os efeitos subjetivos das mudanças externas, econômicas, políticas, sociais. Sofrimento, revolta, ressentimento, exaustão física e psíquica são alguns dos sintomas gerados. Como a crise não se resolve, novos dispositivos autoritários estão se intensificando face ao impasse, ao mesmo tempo que a subjetivação promovida pelo capitalismo mundial integrado tende a se tornar negativa, repressiva e regressiva (LAZZARATO, 2014). O que ajuda a explicar a relação do liberalismo econômico com regimes políticos de tendências autoritárias.

A tendência de incorporar as novas subjetividades no sistema como exotismo liberal faz parte dos mecanismos de captura do capitalismo pós-fordista, no qual até as esquerdas e os críticos são integrados como forma de neutralizar os efeitos perturbadores dos dissidentes, recalcitrantes e revolucionários. Com características próprias, o poderio alcançado pelo capitalismo tende a ultrapassar todas as fronteiras, atinge um nível de abrangência virtualmente global e impõe, ao mesmo tempo, os modos de sobreviver em conformidade com as condutas requeridas pelo sistema. O mundo, os ideais, os delírios da consciência, os desejos e seus objetos, assim também como a própria natureza, praticamente tudo é produzido à imagem e semelhança do capital. A situação é tal que, não raro, o capitalismo força a instauração de necropolíticas (MBEMBE, 2018), como nos casos de políticas de extermínio direto e indireto, os etnocídios financiados por indústrias bélicas e referendadas por Estados, que agenciam, em paralelo à biopolítica, a vida e a morte sem quaisquer considerações éticas ou humanitárias. A extensão desse poder se apresenta em sua terrível face quando mesmo o que é considerado possível e impossível resulta convergente com a perpetuação do capital: “não há saída!”. A dominação neoliberal do espectro político total corresponde à ideologia de que “não há alternativa” e confere às tentativas de se pensar um outro mundo uma atitude nula e uma esperança vã.

No entanto, apesar da propagação tardia da fórmula do eu-empresário se difundir em países como o Brasil, percebe-se que, atualmente, esse modelo não se sustenta, primeiro porque é impraticável para a totalidade das pessoas, e talvez, nem mesmo o sistema suporte, dados os desequilíbrios instaurados transversalmente nas esferas políticas, culturais e subjetivas pela dinâmica que as megacorporações e as movimentações financeiras dos bancos intercontinentais têm imposto ao conjunto das sociedades. O pior de tudo é que, se esse ideal fosse empregado com eficácia pelas massas segundo os métodos, valores e critérios meramente capitalistas, quem não suportaria seria a própria natureza, pois segundo os dados têm demonstrado, o estilo de vida incorporado nas sociedades mais desenvolvidas, como nos Estados Unidos, é insustentável do ponto de vista ecológico (LASZLO, 2011). De modo que o ideal da subjetividade neoliberal que se imagina como a consumação da riqueza e do sucesso resulta para a grande massa como corolário, no plano político e social, da proposição filosófica “o homem é o lobo do homem”, o que sem dúvida gera um ambiente instável semelhante a um estado de guerra de todos contra todos, no qual cada um só depende de si mesmo para viver, resistir ou morrer lutando.

Por outra parte, apesar de todos os processos de dominação e controle, o mesmo capitalismo que tenta recalcar as subjetividades no interior do universo de possibilidades que ele instaura como limite para poder funcionar, produz as condições de sua própria ruína, pois o desejo, liberado, pode ressurgir também como revolta incontível, quando emergem possibilidades revolucionárias no curso das crises históricas. É o que se tem visto durante toda a história do capitalismo com os movimentos operários, sindicatos, associações revolucionárias, com as vanguardas artísticas – no pós-guerra, com a efervescência cultural dos *beatniks*, o movimento situacionista e os Provos, o Maio de 68, os hippies, os punks e, mais recentemente, as incontáveis células de resistência aos processos avassaladores que tentam a todo custo submeter o que é vivo à esfera do que é preestabelecido no império planetário.

Tamanha é a potência da vida, ao eclodir como força revolucionária no tecido microfísico das atuais sociedades, que, a todo custo, o capitalismo, seus operadores e aparatos, são conclamados a impor um arranjo reacionário que faz com que ressurjam fascismos, arcaísmos, machismos, os mais diversos preconceitos como que para cindir os agrupamentos para digladiarem entre si e se esquecerem do que é comum e das causas que poderiam uni-los. Ressurge nesse contexto a crueldade vil que se lança contra o próprio homem, o nihilismo da pura destruição, e quando novas formas de subjetivação se multiplicam e adquirem consistência em potências contestatórias, para evitar as revoluções moleculares são fabricados nichos para minorias e grupelhos capturados no interior do sistema. Cooptação, integração e corrupção são algumas das táticas há muito empregadas para neutralizar as forças contrárias.

Dada a recorrência das crises capitalistas atestadas no tempo presente, fica assim comprovada a disparidade entre a produção econômica e a produção das subjetividades, que já não correspondem ao todo do processo. Por isso mesmo, quanto mais o capitalismo falha em gerar as subjetividades conforme suas necessidades, tanto mais ele investe em armas, sistemas de segurança, violência organizada e poder de destruição em massa, seja com sangue derramado, seja com bombas informáticas. Tanto pior agora, que o capitalismo mundial integrado adquire dimensões sistêmicas de contornos planetários (GUATTARI, 1987). A multiplicidade de culturas ameaçadas ainda hoje revela o lado perverso do sistema, que há séculos trucidava sociedades e povos nos quatro cantos da Terra. Chegamos ao ponto em que um só abalo econômico em dado país pode produzir efeitos em cadeia capazes de levar um povo inteiro à decadência, como se forças diabólicas liberadas nas crises financeiras convertessem fórmulas matemáticas no apocalipse de milhões de seres.

Assim, quando o processo de engatar as subjetividades ao espetáculo integral falha em capturar o desejo e as subjetividades, ou quando algo escapa aos dispositivos produtores da sujeição e, por algum motivo nem sempre explicado, a vontade coletiva irrompe como força revolucionária, então, para evitar e conter essas possibilidades, os aparelhos repressivos mantêm-se alertas e a postos, prontos para o desenlace das armas. Sempre que o Estado julga necessário restabelecer a ordem, a máquina de guerra estatal, civil e militar, é

requisitada conforme os planos de intervenção sobre os corpos rebelados. Para isso, desde a modernidade, os Estados se valem da violência organizada com o objetivo de tentar conter as irrupções bárbaras, as insurgências, as revoltas, ou ainda, a potência revolucionária que emerge das entranhas do corpo social, quais forças ingovernáveis em levante.

Para desespero das elites e de quem se beneficia com esse tipo de sistema, o ambiente caótico gerado pelas crises retomadas em novos patamares de acumulação nunca está sob estrito controle, e mesmo os mais tirânicos processos de dominação não são infalíveis. Assim como o sistema pode gerar desordem destruidora, as forças da vida podem se apropriar das potências do caos para lançá-las contra o sistema, como forças revolucionárias que trazem um novo mundo em si. Além do mais, a história tem vários exemplos de que a potência vital sempre excede os poderes instituídos, e quando a revolta mesma se faz corpo livre, uma mistura de desilusão e esperança cega irrompe aos gritos entre aqueles que nasceram para vencer ou morrer lutando por suas vidas.

De tudo isso, resulta uma questão fundamental do ponto de vista político e existencial em relação à dominação: o que é necessário fazer para inflecti-la, subvertê-la, neutralizá-la ou superá-la?

Ao analisar os processos de produção de subjetividades em que se evidenciam as integrações e as dissidências do desejo relativamente ao campo social e político, Guattari notou a existência de dois tipos de grupos. Do ponto de vista micropolítico existem os “grupos sujeitados” (que incorporam os enunciados dados no campo social e nutrem um desejo reificado) e os “grupos sujeitos” (que, pelo contrário, se constituem como agentes ativos de sua própria enunciação e subordinam o campo social ao desejo, afirmando assim sua singularidade) (GUATTARI, 1987, p. 92; ver também, DELEUZE; GUATTARI, 2004a, p. 292). Isso significa que os processos de subjetivação, apesar de tudo, jamais são inteiramente capturados e há sempre algo irreduzível às sujeições e servidões. A produção das subjetividades é atravessada por processos dissidentes, críticos, por dinâmicas mutantes, rupturas produtivas e efeitos imprevistos. Mais do que isso, o aspecto criativo proveniente do desejo tem primazia sobre a máquina social na produção da realidade (GUATTARI, 1987, 2006). O neoliberalismo enfrenta dificuldades devido a isso, ou seja, não ao que escapa, mas ao que emerge da dimensão desejanse da vida social em seu próprio seio.

A noção de produção de subjetividade, ou melhor, de processos de subjetivação, provém das pesquisas de Guattari no âmbito de experiências “psi” mas que não se limitam aos aportes psicanalíticos. O autor propõe pensar uma subjetividade aberta e processual que se produz no entrecruzamento de vários regimes, semióticos, imagéticos, sensíveis, existenciais, maquínicos, cósmicos etc. No seu paradigma estético, não há qualquer predominância que se possa afirmar de antemão de um regime sobre outro. A subjetividade é plural e polifônica, “não conhece nenhuma instância dominante de determinação que guie as outras instâncias segundo uma causalidade unívoca” (GUATTARI, 2006, p. 11ss). A dimensão discursiva, durante muito tempo considerada determinante, como o modelo estruturalista ou a linguística dão a entender, entretém relações plurívocas e heterogêneas com a dimensão não discursiva. E entre uma e outra, ou atravessada por ambas,

encontra-se um elemento existencial inapreensível que, em determinadas situações, uma vez ativado, duplica as relações de poder e de saber a fim de desafiá-las. Uma força de autoafecção, autoafirmação e autoposicionamento capaz de se desvencilhar das determinações a que até então se encontrava submetida. É nesse confronto entre um tipo de saber com outro, entre os poderes e outras forças, que se estabelece as condições de uma subjetivação política capaz de subverter os modelos então hegemônicos.

Por subjetivação política, deve-se entender toda e qualquer subjetivação que acarreta algum tipo de mutação existencial, que opera sobre o elemento existencial do sujeito repercutindo sobre sua forma de ser, sentir, pensar e agir no mundo. Processo em suma que implica uma reconversão da subjetividade que afeta assim a existência. Trata-se, portanto, de um processo de modificação ocasionado pela eclosão de forças irreduzíveis à linguagem, ao discurso dos saberes e aos efeitos de poder, e que corresponde à emergência de focos existenciais outros, autoposicionados. Aqui reside o a matéria plástica ou caosmológica da qual provém isso que se pode chamar indeterminação irreduzível do existencial vivido. A ativação dessa matéria plástica fornece as condições para os processos de subjetivação política propriamente dita que propicia alterações, rupturas e mutações existenciais. Para que possa ocorrer, a subjetivação política deve necessariamente atravessar esses momentos nos quais as significações dominantes são suspensas. Lazzarato (2014) comenta a respeito:

Aqui, não são as subjetividades imaculadas e virginais que aparecem, mas, sim, os pontos focais, as emergências, os começos de subjetivação cuja atualização e proliferação dependem do processo construtivo que deve articular a relação entre “produção” e “subjetivação” de uma nova maneira (LAZZARATO, 2014, p. 22).

Guattari, que acompanhou com interesse a história da arte contemporânea, reconhece a importância que a criação estética desempenha na produção de subjetividades: “É evidente que a arte não detém o monopólio da criação, mas ela leva ao ponto extremo uma capacidade de invenção de coordenadas mutantes, de engendramento de qualidades de ser inéditas, jamais vistas, jamais pensadas” (GUATTARI, 2006, p. 135). Exemplos não faltam, resistências micropolíticas se multiplicam desde, ao menos, a década de 1960 como a contracultura, os novos movimentos sociais, os praticantes de artivismo, mídia tática, *social practices*, teatro, performances, entre outras manifestações contemporâneas, nas ruas e no ciberespaço, que veiculam signos, símbolos e imagéticas, discursos e práticas que, combinados, dinamizam a vida política e cultural.

Mas como nem sempre se trata de tomar as instituições por alvo, nem de confrontá-las diretamente, as micropolíticas se interpõem na produção das subjetividades. Por serem criativas, as micropolíticas diversificam os agenciamentos, multiplicam as táticas de ação (instituintes e destituintes) e exprimem desejos que não respondem a um sujeito fixo, nem são simplesmente formas multiplicadas de criticar a representação. Elas procedem diretamente sobre os modos de subjetivação, ora desafiando os modelos

hegemônicos, ora produzindo seus próprios meios. Essa é a linha de frente da potência desejante encarnada nas resistências culturais. Interessam, sobretudo, as ideias, as crenças e as opiniões, assim como a sensibilidade, as socialidades, as formas de se relacionar com o mundo, com a natureza e a vida, em suma, seus modos de ser. Os movimentos contraculturais do século XX, os grupos de afinidade que tomaram as ruas nos dias de Ação Global nos anos 2000, a Primavera Árabe, o *Occupy Wall Street*, as Jornadas de Junho, em 2013 no Brasil, entre outros levantes dos anos recentes, assumiram o protagonismo político em situações específicas, atuando por dentro, na cultura, como para dissolver e destituir as formas padronizadas de subjetivação em suas criações existenciais, vitalistas, moleculares (DELEUZE; GUATTARI, 2004b).

O protagonismo das micropolíticas na cena internacional contemporânea expõe por si só um sintoma, uma fragilidade da subjetivação proposta pelo neoliberalismo. Lacuna que revela também uma dimensão aberta, passível de ser ativada e que tem sido criativamente explorada pelas mais variadas micropolíticas quando elas se propõem a inventar seus próprios meios de subjetivação. Por isso não é de surpreender que nos países capitalistas mais proeminentes a resistência cultural seja tão atuante.

A interpretação contrária é mais otimista e coerente em termos teóricos com a abordagem que Deleuze e Guattari emprestam a suas análises micropolíticas. A fragilidade, a ineficiência e a incapacidade do neoliberalismo em dar um arremate à crise na produção da subjetividade podem ser interpretadas como efeitos das inúmeras iniciativas, por vezes improvisadas, das pessoas e dos agrupamentos em se reinventarem às expensas dos padrões oferecidos pelo mercado. Uma virada na produção das subjetividades talvez esteja em vias de acontecer. Pode-se inclusive trabalhar para sua precipitação.



## REFERÊNCIAS

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004a.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, v. 3. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2004b.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, v. 5. São Paulo: Ed. 34, 2002.
- FORTUNATO, Lucas; GONÇALVES FILHO, Edson; LORETO, Lisandro. **Machinapolis e a Caosmologia do Ser**. Natal: EDUFRN, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.
- GUATTARI, Félix. **Caosmose: um novo paradigma estético**. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- GUATTARI, Félix. Da produção de subjetividade. *In*: PARENTE, André. **Imagem-Máquina: a era das tecnologias do virtual**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2011.
- GUATTARI, Félix. **Revolução Molecular: Pulsações Políticas do Desejo**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- LASZLO, Ervin. **O ponto do caos: contagem regressiva para evitar o colapso global e promover a renovação do mundo**. São Paulo: Cultrix, 2011.
- LAZZARATO, Maurizio. **O governo do homem endividado**. São Paulo: N-1 Edições, 2017.
- LAZZARATO, Maurizio. **Signos, máquinas, subjetividades**. São Paulo: Edições Sesc Edições N-1, 2014.
- MARCUSE, Herbert. **Eros e Civilização**. Rio de Janeiro: LCT, 2009.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- SARTRE, Jean-Paul. **Crítica da razão dialética**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE**

**Reitor:** José Daniel Diniz Melo

**Vice-reitor:** Henio Ferreira de Miranda

**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES**

**Diretora:** Profa. Maria das Graças Soares Rodrigues

**Vice-diretor:** Prof. Josenildo Soares Bezerra

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**Coordenador:** Prof. Orivaldo Pimentel Lopes Júnior

**Vice-coordenador da Pós-Graduação:** Prof. José Antonio Spinelli

**CRONOS – REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**Editor-gerente:** Prof. José Antonio Spinelli

**Coeditora:** Profa. Lore Fortes

**Assistente Editorial:** Letícia França

**Auxiliares de Editoria:** Luana Araújo, Tiago Souto Bezerra,  
Geovane de Souza Almeida e Marcelha Pereira da Silva.

**ORGANIZAÇÃO DO DOSSIÊ “IMAGINÁRIO, IMIGRAÇÃO, SUBJETIVIDADE  
E CONFLITO FRENTE AOS DESAFIOS DO CONTEMPORÂNEO”**

Prof. José Antonio Spinelli

Prof. Orivaldo Pimentel Lopes Júnior

**COMISSÃO EDITORIAL**

Alexsandro Galeno Dantas, UFRN, Brasil

Gabriel Eduardo Vitullo, UFRN, Brasil

Gilmar Santana, UFRN, Brasil

José Antonio Spinelli, UFRN, Brasil

Karlla de Araújo Souza, UERN, Brasil

Lore Fortes, UFRN, Brasil

Orivaldo Pimentel Lopes Júnior, UFRN, Brasil

**CONSELHO CIENTÍFICO**

Amaury Cesar Moraes – USP

Boaventura de Sousa Santos – Universidade Coimbra

Denise Machado Cardoso – UFPA

Edgar de Assis Carvalho – PUC-SP

Evaldo Vieira – USP

Jessé Souza – UFABC

João Emmanuel Evangelista – UFRN

John D. Lemons – New England University – USA

José Manuel Pureza – Universidade de Coimbra

Maria da Conceição Almeida – UFRN

Mauro Koury – UFPB

Michel Zaidan Filho – UFPE

Teresa Sales – UNICAMP

Vincent de Gaujelac – Université Paris 7 (FRANÇA)

**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES**

**Diretora:** Profa. Maria das Graças Soares Rodrigues

**Diagramador:** Victor Hugo Rocha Silva

**Revisora:** Karla Geane de Oliveira

**Bolsista de Revisão:** Janaína Moreno Matias

**SECRETARIA DE EDUCAÇÃO A DISTÂNCIA DA UFRN**

**Secretária:** Maria Carmem Freire Diógenes Rêgo

**Revisora de Língua Portuguesa:** Fabíola Barreto

**Revisora de ABNT:** Edineide Marques

**Diagramador:** Ian Medeiros

A Revista *CRONOS*, do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais/UFRN, é publicada em Natal – Rio Grande do Norte, com periodicidade semestral. O propósito da *CRONOS* é que, ao contribuir com a produção e difusão de material altamente qualificado, seja uma referência entre as Ciências Sociais brasileiras, e com forte entrada na América Latina e em outros países. A cada número da revista, um dossiê temático anunciará a problemática em discussão, seguido de seções de artigos inéditos de autores inscritos num movimento transdisciplinar, e contará normalmente com uma entrevista realizada com um pensador da atualidade, uma sessão artístico-poética e resenhas.

## CATALOGAÇÃO NA FONTE

---

Cronos: Revista do Programa de Pós-graduação de Ciências Sociais da UFRN,  
v.1, n. 1 (jan./jun. 2000) – Natal, RN: EDUFRN – Editora da UFRN, 2000-.

Semestral

Descrição baseada em: v. 1, n. 1 (jan./jun. 2000)

ISSN Versão Impressa: 1518-0689 (até o volume 10: 2009)

ISSN Versão Eletrônica: 1982-5560 (a partir do volume 4: 2003)

1. Ciências Sociais – Periódico. 2. Epistemologia – Periódico. 3. Ensino – Periódico. 4. América Latina – Periódicos. 5. Educação – Periódicos. 6. Antropologia – Periódicos.

CDU 301 (05)

CDD 300.05

---

**CRONOS** – Revista do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN  
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – CCHLA  
Av. Senador Salgado Filho, 3000 – Lagoa Nova – CEP 59078-970  
<http://periodicos.ufrn.br/index.php/cronos/login>  
E-mail: [cronospoggcs@gmail.com](mailto:cronospoggcs@gmail.com)  
NATAL, RN – BRASIL

## NORMAS PARA SUBMETER ARTIGOS

<https://periodicos.ufrn.br/cronos/about/submissions#authorGuidelines>

---

### REVISÃO E ACABAMENTO

Secretaria de Educação a Distância da  
UFRN – SEDIS  
Maio de 2022

---