

Cronos

REVISTA DO
PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO
EM CIÊNCIAS
SOCIAIS DA UFRN
ISSN 1518-0689

NATAL/RN

VOLUME 7

NÚMERO 2

JUL/DEZ

2006



**MODERNIDADE &
PÓS-MODERNIDADE**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitor: José Ivonildo do Rêgo
Vice-Reitor: Ângela Maria Paiva Cruz

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES

Diretor: Márcio Moraes Valença
Vice-Diretora: Maria da Conceição Fraga

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Coordenador: Edmilson Lopes Júnior
Vice-coordenador: Orivaldo Pimentel Lopes Júnior

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

Editor: José Antonio Spinelli Lindoso

COMISSÃO EDITORIAL

Alexsandro Galeno de Araújo Dantas	Lore Fortes
Edmilson Lopes Júnior	Norma Missae Takeuti
João Emanuel Evangelista	Pedro Vicente Costa Sobrinho
José Antonio Spinelli Lindoso	Vânia de Vasconcelos Gico
José Willington Germano	

CONSELHO EDITORIAL

Augusto Guilherme Mesquitela Lima – Universidade Nova de Lisboa – Portugal	Gilberto Vasconcellos – Universidade Federal de Juiz de Fora
Brasília Carlos Ferreira – UFRN	João Gabriel Teixeira – UnB
Carlos Nelson Coutinho – UFRJ	John Lemons – New England – USA
Celso Frederico – USP	Maria da Conceição Almeida – UFRN
César Barreira – UFC	Mauro Koury – UFPB
Edgard de Assis Carvalho – PUC/SP	Michel Zaidan Filho – UFPE
Evaldo Vieira – USP	Robert Austin – La Trobe University – Austrália
	Teresa Sales – UNICAMP
	Vincent de Gaulejac – Université Paris 7 – França

PARECERISTAS

Afonso Henrique Fávero	Marcos Falchero Falleiros
Alexsandro Galeno de Araújo Dantas	Maria de Lourdes Patrini
Alípio de Sousa Filho	Maria Doninha de Almeida
Assis Brandão	Maria Helena Braga e Vaz da Costa
Celso Frederico	Moacir Barbosa
Dacier de Barros e Silva	Moisés Domingos Sobrinho
Eliane Veras Soares	Norma Takeuti
Fernando Bastos	Paul Ammann
Gabriel Eduardo Vitullo	Pedro Vicente Costa Sobrinho
José Willington Germano	Revalino Antonio de Freitas
Lincoln Moraes de Sousa	Tânia Elias Magno da Silva
Marcelo Gross Villanova	Vânia Gico

Organização do Dossiê: José Antonio Spinelli Lindoso e Lore Fortes

Diretor da EDUFRN: Herculano Ricardo Campos

Editora de Imagens: Ângela Almeida

Ilustrações da Capa e Miolo: Gustavo da Liña

Capa: Mariz Comunicação Integrada

Editoração Eletrônica: Marcus Vinícius Devito Martines

Normalização: M. L. L. de Sales Cabral – Normalize

Auxiliares de Editoria: Pedro Henrique P. Xavier Pinto, Diana Carla Correia de Moraes e Moara de O. Marques

A Revista **CRONOS**, do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/UFRN, é publicada em Natal – Rio Grande do Norte, com periodicidade semestral. Sua proposta é difundir a pesquisa e a reflexão acadêmicas, relevantes em Ciências Sociais, oriundas de centros de investigação qualificados do Brasil e do exterior, procurando contribuir para o processo de reflexão e debate teórico sobre as transformações fundamentais e os desafios que se processam nas sociedades contemporâneas, na ordem, tanto internacional quanto nacional, regional ou local. A cada número da revista, um dossiê temático anunciará a problemática em discussão, seguido de seções de artigos inéditos de autores inscritos num movimento pluridisciplinar e de entrevista realizada com um pensador social da atualidade.

Catálogo na fonte
Maria Lúcia Lagreca de S. Cabral

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

Semestral

Descrição baseada em: v. 7, n. 2 (jul./dez. 2006).

ISSN 1518-0689

1. Ciências Sociais – Periódico. 2. Modernidade – Periódico. 3. Pós-modernidade – Periódico.

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 – Natal-RN – Brasil – CEP 59078-970

E-mail: cronos@cchla.ufrn.br

Natal | RN – Brasil | 2007

Metrópole e angústia: acosmismo e cosmopolitismo

Olgária Matos – USP

RESUMO

Na senda de Walter Benjamin, procura-se mostrar de que maneira o capitalismo é o estado de exceção em permanência, tomando-se as metamorfoses do conceito de fetichismo da mercadoria. Os efeitos desrealizantes do trabalho abstrato e da proletarianização do conhecimento, com a cisão entre concepção e produção, por um lado, entre economia e política de outro, requerem novas formas de sociabilidade, em um mundo conhecido e dominado pela ciência e pela técnica, mas ainda “não habitado”. *Philia*, cosmopolitismo e hospitalidade, contrapõem-se ao mundo de fantasmagorias e do ressentimento, pois.

Palavras-chave: Capitalismo. Fantasmagoria. Desrealização. Hospitalidade.

ABSTRACT

On Walter Benjamin's track, we tried to show in this paper how capitalism presents itself like a state of permanent exception, using, as a point of departure, the metamorphoses of the concepts “fetichism” and “commodity”. The mismaking effects of abstract work and proletarian-made knowledge, as result of the split between concept and production, on a side, and economy and politics, on the other, require new models of sociability in a world known and dominated by science and technique, but still “non-inhabited”. *Philia*, cosmopolitanism and hospitality are opposing forces against a phantasmagorical and resentful world.

Keywords: Capitalism. Phantasmagoria. Mismaking. Hospitality.

Já se caracterizou a modernidade como a época de universalização do fenômeno do fetichismo. O

próprio Marx analisava a reificação (*Verdinglichung*) e o estranhamento (*Fremdheit*) decorrentes da cultura capitalista. Universalização significa: a desrealização (*Entwirklichung*) como experiência alucinatória de indecisão dos contornos diferenciadores do homem e das coisas, das demarcações entre o eu e o não-eu, entre o próprio e o estranho. Alguns autores, como Mario Perniola (2004), notam a proximidade desta circunstância com a psicose, sendo uma de suas características a identificação com o mundo externo, cada um tornando-se o que sente, toca e vê. Que se pense nas *Memórias de um doente dos nervos* de Schreber (1984) quando descreve o processo de perda de sua identidade, que coincide com a disposição de vir-a-ser qualquer coisa e de ser tudo. Ele pode, com efeito, tornar-se a Virgem Maria, uma prostituta, um santo nacional; uma mulher nórdica, um noviço jesuíta, um príncipe mongol ou mesmo algo abstrato como a causa dos fenômenos atmosféricos. Em outras palavras, no mundo contemporâneo declina o “princípio de realidade”, o exercício do pensamento como mediação com a realidade externa e como estabelecimento de seus sentidos.

Também a vida social se vê destituída de dimensão simbólica e política, de tal forma que a soberania do Estado passa a funcionar como máscara de sua agressividade, poder e violência que se exercem para além dos limites legais e da política democrática. O Estado é tão somente o senhor da biopolítica, é poder sobre a vida nua, biológica, fora do campo dos direitos, da lei e de seus outros significados. Ele é, principalmente, o gestor do estado de exceção, pois se liberdade e segurança, direitos e responsabilidades caracterizam a democracia, ele

suspende a norma vigente. O que designa a exceção é o desaparecimento das fronteiras entre fato e direito, é a absoluta desproteção do indivíduo – que se reconhece nas metrópoles modernas, “as cidades-pânico” de que fala Virilio (2004, p. 94): “elas testemunham, melhor do que todas as teorias urbanas sobre o caos, que a maior catástrofe do século XX foi a cidade, a metrópole contemporânea dos desastres do progresso”¹. Sobre elas abatem-se, pois, as guerras da técnica, a energia nuclear civil e a militar de Hiroshima, Nagasaki, o Napalm, o terrorismo de Estado ou de agrupamentos para-militares (VIRILIO, 2004). Lembre-se que, de início, o Iluminismo filosófico e político prometeram aprofundamento da democracia, alargamento do espaço público internacional e dos direitos do homem graças aos desenvolvimentos da técnica, em um teatro no qual cada um se expressasse sem segundas intenções.

Na obra *Paz perpétua*, Kant (1954) denunciava os reis enganadores que assinam armistícios com a firme intenção de continuar a guerra. Para haver paz duradoura era preciso excluir, da esfera da convivência política, astúcias e maquinações, conferindo a todos o direito de se exprimir livremente, anulando a necessidade da dissimulação que faria eclodir ódio, destrutividade e barbárie², permitindo e favorecendo que cada qual ingressasse no regime do enfrentamento dos argumentos explícitos que qualifica a democracia. Hoje, diversamente, todos habitam uma espécie de *man's land*, de onde se ausentam regulamentações e prosperam desregulamentações. A contemporaneidade oferece uma “política sem política” que se revela no desmorona-

mento da ordem comum antes garantida pela regra pan-inclusiva que constituía o fundamento da instituição democrática: “com as políticas autoritárias e securitárias, trata-se de jogar uma parte do povo contra a outra – os que assustam contra os assustados, os não securitizados contra os segurados – e de dissolver cada vez mais o povo como categoria política” (BROSSAT, 2000, p. 44).

O descompasso entre noções clássicas para a compreensão do político e as condições do presente decorre, segundo Agamben, do fato de, “à abundância das análises conceituais do nosso tempo, responder uma singular pobreza de descrições fenomenológicas” (AGAMBEN, 1985, p. 62). Ao refletir sobre a ciência das experiências da consciência política e seu eclipsamento, Agamben encontra seu solo originário no estado de exceção, aliando a biopolítica tal como Foucault a compreende – vida nua, anterior ou fora dos direitos políticos – as análises schmittianas de Benjamin (1971) no *Drama barroco alemão* e na *Tese n.º VIII* de “Sobre o conceito de história”. Com efeito, se no *Drama barroco*, Benjamin analisou o fascismo alemão a partir do conceito de Soberania e de estado de exceção, tal como elaborado por Carl Schmitt, Agamben por sua vez, o fará considerando as experiências-limite dos campos de concentração e dos refugiados no mundo contemporâneo. Deve-se, pois, retornar à questão dos direitos do homem e do cidadão, a começar pela ambigüidade da declaração de 1789, pois “não está claro se os dois termos designam duas realidades distintas ou formam, ao contrário (uma figura lingüística) na qual o primeiro termo já se encontra incluído no segundo” (AGAMBEN, 2002b, p. 30). Hannah Arendt, por sua vez, havia indicado a mesma dificuldade relacionando declínio do Estado-Nação e o fim dos direitos do homem. Em 1935, as leis de *Nuremberg* separaram os alemães em cidadãos de pleno direito e os sem direitos políticos, criando uma imensa massa de apátridas, determinando ainda uma mudança

1 Conferir ainda Jeudy (1990).

2 Sloterdijk (2003, p. 65) enfatiza que a liberdade de expressão encontra-se em dissolução na contemporaneidade: “antes da febre do politicamente correto, era legítimo defender opiniões as mais extremas, incluídas as anti-semitas e racistas, o que é bem mais saudável que fazer suposições sobre as segundas intenções eventuais do outro [...]. Ninguém mais pensa que o outro diz o que ele quer dizer. O *politically correct* desencadeia um processo que leva à paranóia generalizada”. Neste mesmo sentido, Adorno (1995) já considerara que a sobrevivência de elementos fascistas na democracia é mais grave que aqueles contra a democracia.

decisiva na vida do Estado-Nação moderno que se desfaz das noções de “povo” e de “cidadão”³.

Com efeito, a identidade entre “homem” e “cidadão” é abalada pela presença dos refugiados em quem se opera o desvinculamento entre nascimento e nacionalidade, lembrando que os primeiros campos foram concebidos como espaço de controle ao qual sucederam os campos de internamento, de concentração e de extermínio: “uma das raras regras que os nazistas observaram por ocasião da solução final”, escreve Agamben (2002b, p. 33):

[...] foi as de enviar para os campos de extermínio Judeus e Ciganos somente depois de privá-los totalmente de sua nacionalidade (mesmo daquela de segunda classe que foi a sua depois das leis de Nuremberg). Quando seus direitos não são mais os do cidadão, o homem então é verdadeiramente *sagrado*, no sentido que dá a este termo o direito romano arcaico. Votado à morte.

Para Benjamin o fascismo só parece estado de exceção para aqueles que acatam a crença no progresso, pois o fascismo inscreve-se na continuidade histórica do capitalismo, o capitalismo é o estado de exceção em permanência. Tanto no *Drama barroco* quanto nas *Passagens* e nas teses “Sobre o conceito de História”, seja a modernidade barroca ou a do século XX, a modernidade, pelo vazio de normatividade, convoca uma decisão, decisão que é a exceção:

se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através de sua suspensão [do direito] [...]. A relação de exceção é uma relação de *bando* no sentido da palavra germânica que designa tanto a exclusão da comunidade quanto o comando e a insígnia do soberano. Aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a ela, mas é *abandonado* ou seja, ex-

posto e colocado em risco no limiar em que vida e direito se confundem [...]. A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono. A potência insuperável do *nomos*, sua força originária de lei é que ele mantém a vida em seu bando, abandonando-a (AGAMBEN, 2002a, p. 36).

A soberania e a decisão sobre o estado de exceção inscrevem-se em uma hermenêutica da violência, no sentido em que guerra e paz, normalidade e estado de exceção são dois momentos do mesmo círculo do qual não é possível sair a não ser durante a trégua de um armistício, pois logo lhe sucede a recaída na violência. Existir significa estar exposto à repetição do estado de exceção. É soberano aquele que define o “princípio de realidade” – o estar sob o domínio de forças que nos escapam e que desempenham a antiga função das religiões. O poder heterônomo é, agora, o retorno do teológico-político que naturaliza as relações políticas e a “guerra justa”, o que se torna possível em razão de uma amnésia coletiva e da cristalização de um presente sem reminiscências, sem memória representável e, assim, contestável. A democracia, ao contrário, desnatura a ideologia, pois esta substitui “as incertezas da história pelas leis de ferro da natureza”, as da economia, da técnica, pela transcendência do poder e das leis.

Do encontro excepcional entre o filósofo e o jurista, entre Benjamin e Carl Schmitt desenvolve-se a perspectiva das análises do *Drama barroco*, se a inserirmos na falência da democracia liberal na República de Weimar dos anos 1920-1930. De acordo com a *Teologia política* de Schmitt (2001, p. 52), “a evolução da democracia de massa fez da discussão pública de argumentos uma formalidade vazia [...]; ela perdeu seus fundamentos morais e espirituais e não subsiste a não ser como um aparelho vazio, que só se mantém de pé pela virtude de sua mecânica, *mole sua*”⁴. Para Benjamin, a crise do parlamentarismo da República de Weimar tem seu antecedente na Revolução de 1830 na França: “os deputados discutem nos parlamentos enquanto as decisões são tomadas

3 Depois da Primeira Guerra muitos países europeus – como a Bélgica e a França – introduziram leis permitindo desnaturar ou desnacionalizar seus próprios cidadãos, aqueles considerados indignos da cidadania por terem cometido “atos antinacionais” durante a guerra e também contra os cidadãos naturalizados de “origem inimiga”. Lembre-se também Derrida e *O monolingüismo do outro* em que se refere às leis do governo de Vichy que retiraram a cidadania francesa aos judeus franceses residentes na Argélia.

4 Cf. SCHMITT, Carl, 1969. p 32.

fora deles” – como escreve nas *Passagens*, pensando menos na legitimação da ditadura e na justificação do poder absoluto schmittianas, e mais no deciframento da aparição de uma nova forma de poder cujo ponto de fuga são as guerras (as guerras de religião do século XVII, as guerras teológico-políticas da modernidade, as guerras do capitalismo). Tome-se o capitalismo como religião:

É preciso reconhecer no capitalismo uma religião, isto é, que o capitalismo serve, essencialmente, para apaziguar as mesmas preocupações, os mesmos tormentos e as mesmas inquietudes aos quais o que se convencionou denominar religiões davam outrora uma resposta [...]. A duração de seu culto é permanente (o culto do consumo e do utilitarismo) [...]. O capitalismo talvez seja o primeiro exemplo de um culto que não é expiatório, mas culpabilizante [...] e implica Deus nesta culpabilidade [...]. Encontra-se na essência deste movimento religioso que é o capitalismo, preservar até o fim a completa culpabilização de Deus, até um estado do mundo atingido pelo desespero [...]. O que o capitalismo tem de historicamente inusitado é que a religião não é mais a reforma, mas a ruína do ser. O desespero estende-se ao ser religioso do mundo do qual deveria esperar a salvação. A transcendência divina sofreu sua queda. Mas Deus não morreu, ele foi incluído no destino do homem [...]. O capitalismo é uma religião puramente cultural, sem dogma [...]. (É preciso comparar) as imagens dos santos das diferentes religiões e as notas dos bancos de diferentes Estados (BENJAMIN, 1991, p. 111).

O novo poder teológico-político é despojado, em princípio, de qualquer fantasmagoria espiritual, manifestando-se como força da natureza. Por isso, se o drama barroco corresponde ao nascimento da modernidade, é pelo desencantamento psíquico de suas personagens e por estratégias e decisões técnicas que tomam o lugar da política. O drama barroco só conhece os acontecimentos políticos como atividade depravada de conspiradores, as personagens que representam a rebeldia não possuem qualquer convicção revolucionária. O tirano não governa, dominado pela indecisão melancólica e pela inércia do coração. Ele é vagaroso. Da mesma forma, os cortesãos caracterizam-se pela infidelidade e raramen-

te necessitam de tempo para trair seus senhores ou aliar-se ao inimigo. Não traem guiados por alguma convicção política, mas pela monotonia do tempo que transcorre em uma sucessão contínua:

[o Conselheiro Privado], cujo poder, saber e vontade atingem proporções demoníacas [tem] livre acesso ao gabinete do Príncipe, onde se arquitetam projetos de alta política. O drama protestante alemão acentua os traços infernais desse Conselheiro [...]. Segundo a tese do tempo, o espírito se comprova no poder; o espírito é a faculdade de exercer a ditadura. Essa faculdade exige ao mesmo tempo uma rigorosa disciplina interna e uma inescrupulosa atividade externa (BENJAMIN, 1984, p. 120).

Para compreender a contemporaneidade de Weimar, Benjamin considera o que se passou após a Primeira Guerra, a partir do elogio à ditadura e à teologia política realizada por Schmitt: a política torna-se questão de *fait accompli*, não é mais experiência transformadora. Nestes termos, para Benjamin, a política é a catástrofe, a história “um declínio mortal” (BENJAMIN, 1984, p. 178-179). A República de Weimar é o sucessor do palco barroco e também seu duplo: traições, assassinatos, guerras, dirigidos pelos poderosos (o assassinato de Karl Liebknecht e Rosa Luxemburgo, entre outros), passividade e indiferença por parte dos governados. A suspensão das leis positivas, o imaginário da guerra justa, a violência em nome da paz perpetuam o estado de exceção e consolidam o Soberano. O estado de exceção mobiliza conceitos que pertencem ao campo teológico secularizado.

Eis por que Schmitt escreve que “o estado de exceção na política corresponde ao milagre na teologia”, como se fosse o resultado da intervenção e vontade divina ou domínio do acaso, e nesses dois aspectos, trata-se da política vivida como transcendência e heteronomia. Quando Benjamin observa, no *Drama barroco*, que os *trauerspiele* não são dramas de tristeza, mas composições escritas para enlutados, refere-se ao sentimento da perda de significação e o empobrecimento do mundo e do desejo de agir: “A despolarização da sociedade, por um lado, o ressurgimento do fundamentalismo religioso, por

outro, não somente como experiências pessoais, mas como interpretação de ações políticas, é o retorno do teológico-político” (CHAUI, 2004, p. 110). Este impõe-se na perda de confiança na justiça (tal como na Alemanha do pós-guerra) – o que engendrava um mal-estar resultado do fato de que ou tudo poderia ser previsto e calculado, ou então seria pura obra da adivinhação e do acaso. Assim, o *Reichstag* é o parlamento despolitizado, pois onde não há política, confiança, leis justas e cidadãos virtuosos – uma vez que democracia e república requerem *mores* democráticos e republicanos – há violência e terror.

A decepção da época weimariana com a república procede das relações entre democracia e representação política. Assim como é impróprio identificar democracia e representação, também é refutar uma pela outra e isto porque

as formas jurídico-políticas das constituições e das leis estatais não se fundamentam nunca em uma única e mesma lógica. O que se denomina ‘democracia representativa’ – é mais exato chamar de sistema parlamentar – [...] é uma forma mista: uma maneira de funcionamento do Estado, inicialmente fundado no privilégio das elites ‘naturais’ e desviado, pouco a pouco, de sua função pelas lutas democráticas [...]. O sufrágio universal não é de forma alguma a conseqüência natural da democracia. A democracia não tem uma conseqüência natural justamente porque ela é a divisão da ‘natureza’, o elo partido entre propriedades naturais e formas de governo (RANCIÈRE, 2005, p. 73).

O sufrágio universal é forma mista de governo, sua origem é a oligarquia, mas é constantemente reelaborada pelo combate democrático, e permanentemente reconquistada pela oligarquia que, por sua vez, não controla o corpo eleitoral que pode se comportar autonomamente com respeito àqueles que escolhem pelo voto. Além disso, o poder do povo encontra-se, sempre, aquém e além das formas jurídico-políticas:

aquém porque estas formas não podem funcionar sem referir-se, em última instância, ao poder dos ‘incompetentes’ que funda e nega o poder dos ‘competentes’, é esta igualdade necessária ao pró-

prio funcionamento da máquina desigualitária [...]. A democracia, longe de ser a forma de vida de indivíduos dedicados a sua felicidade privada, é o processo de luta contra esta privatização (RANCIÈRE, 2005, p.61-62).

Assim, a prática governamental privatizante – que tende a encolher o espaço público fazendo dele um assunto particular seu, rejeitando como questão privada as intervenções dos atores não estatais – é desprivatizada, redefinindo-se a distinção do que é público e que pertence a todos, do que é particular e onde reina a liberdade de cada um.

Se a força da democracia e a do povo encontra-se no reconhecimento e expressão de sua vontade no *agon* do público e do privado, o palco barroco e o *Reichstag* são o espaço da esfera privada e da indiferença democrática que anunciam o pior: “É o absolutismo enquanto regime de exceção que retorna na modernidade [...]. A sala do trono é prisão; a alcorva, sepultura; a coroa, uma guirlanda de espinhos; a harpa, o machado do carrasco” (DYMETMAN, 2002, p. 146). Tudo isto significa, no *Drama barroco*, a subordinação dos súditos ao poder e à decisão do ditador no estado de exceção. O Soberano diz “morte e *significa história*”.

O Estado, hoje, perde sua legitimidade e apenas fora dele, acredita Schmitt, pode existir salvação, uma vez que os parlamentos são o lugar da conversação infinita e da corrupção. O êxito das elocubrações schmittianas é o de fazer do parlamentarismo uma ilusão e, no caso, a ilusão segundo a qual a “discussão perpétua levaria à paz perpétua”. A destituição das instituições democráticas realiza-se na corrupção que se torna o melhor negócio já que ela desvia a atenção para a classe política sob suspeita⁵. O esta-

5 A esse respeito, Horkheimer reconhece seja no nazismo, seja nas sociedades midiáticas e de consumo de massa, o advento de formas de vida social, compreendidas a partir da fragmentação política, o que dá espaço à figura do *racket* (cliques, gangs, gângsteres. Há *rackets* econômicos, *rackets* políticos, de empresas, acadêmicos, artísticos etc). Este modelo caracteriza a sociedade da dominação pós-burguesa: líderes de *rackets* negociam interesses particulares erigidos em interesse geral. Tais grupos caracterizam-se pela desconsideração ou rejeição completa dos sistemas formais da lei; particularistas, exigem lealdade daque-

do de exceção manifesta a natureza da acumulação capitalista: sua lógica vê-se ameaçada pelo estado de direito, pelos elementos críticos do capitalismo liberal (os direitos sociais, civis e políticos), criando nas massas tendências profundamente antidemocráticas em razão da descrença quanto ao exercício da ordem legal. Até porque a lei que, em sua natureza essencial, procurava criar justiça, coesão social, espaço comum compartilhado e solidariedades coletivas não encontra mais sua universalidade devido à insegurança jurídica ou mudança incessante nas leis. “Benjamin interessava-se pelos efeitos desagregativos deste estágio do capitalismo que invadia as regiões mais recônditas da vida e do trabalho, para pôr à luz do dia um sentido desconhecido da crise de segurança, de crise *em* segurança” (EILDAND; MCLAUGHLIN, 1999, p. xii, grifo do autor). A insegurança pode ter uma dupla origem, quer provenha do medo ou da angústia, e encontra-se na origem da busca de proteção. Há, por um lado, o perigo real e reconhecível – uma tempestade de neve que poderia soterrar na montanha, a possibilidade de ser demitido de um trabalho; mas também o medo incondicional, absoluto, aquele que existe por nossa própria condição humana no mundo.

A estes dois riscos ou temores correspondem duas figuras da proteção e de segurança. Contra uma infelicidade factual – o medo da tempestade de neve – há uma medida concreta – o refúgio em um abrigo. O perigo absoluto, ao contrário, requereria uma proteção contra o próprio mundo, suas indeter-

minações, surpresas e imprevistos, ele resulta do que não é nunca definitivamente controlado e, por isso, fonte de incerteza. No capitalismo contemporâneo as incertezas da vida e da história convertem-se em insegurança, medo e pânico: “quais são as raízes do medo urbano moderno?”, pergunta Mike Davis, “qual é o último substrato psicossocial sobre o qual a política depositou camadas de espectros perigosos – medo dos pobres, medo do crime, medo da negritude e, agora, medo de Bin Laden?” (DAVIS, 2001, p.39-40). As metrópoles tendem a estado-policial em que a força se privatiza como foi privatizado o patrimônio público: transportes, energia, telecomunicações. Desaparece o universo pacientemente posto em ação nos Estados de bem-estar social, a sociedade da paz civil, fundamento das democracias.

A partir dos conceitos heideggerianos de “ser e tempo”, pode-se compreender que o medo se refere a um fato preciso; quanto à angústia, não tem um desencadeador verificável, ela é provocada por nossa simples exposição ao mundo. O medo é circunscrito, pode ser nomeado; quanto à angústia, ela nos assalta de todos os lados, não se vincula a alguma situação privilegiada, pode sobrevir a qualquer momento e não importa em que situação. Benjamin indica a origem da angústia, do medo pânico, do sentimento do *unheimlich* no moderno: a multidão: “os homens vivem juntos, uns aos outros estrangeiros, um próximo ao outro viajantes”⁶. Os indivíduos de uma comunidade conhecida desagregam-se, ao mesmo tempo, em massa e mônadas – o que decorre da modernidade econômica do capitalismo, cuja infra-estrutura é o choque. Este

enquanto forma preponderante da sensação, acentua-se pelo trabalho objetivado. A descontinuidade

les que aceitam no grupo e que recebem “proteção”. A teoria dos *rackets* daria a compreender melhor, para Horkheimer, o mundo contemporâneo que a teoria das classes de Marx: “Em lugar da ditadura do proletariado, Horkheimer temia um outro fim da ditadura do proletariado, Horkheimer temia um outro fim da sociedade burguesa. Ela recaí na barbárie na qual a mediação econômica conduzida pela classe capitalista anônima é substituída pela dominação imediata da força dos bandos que, estruturalmente, são semelhantes aos *racket* [...]. Os exemplos de circulações recíprocas entre os Estados e os bandos de *rackets* são legiões e, na verdade, não apenas na América Latina; também na Itália, o compromisso histórico entre o Estado e a mafia deflagrou a mais recente crise do Estado. E nos países do socialismo de Estado liquidado, os *rackets* encontram-se apenas no início de uma carreira que se expande” (TÜRKE; BOLTE, 1994, p. 51). Cf. ainda Silva (2002, p. 105).

⁶ Benjamin, citando Albert Thibaudet, “Alguns temas baudelairianos”, cf. *Paris capital do século XIX*. A atomização generalizada é a experiência do choque, tão presente na poesia de Baudelaire, a quem Benjamin denomina “traumatófilo”. O choque determina a dissolução do sujeito e da consciência. De onde angústia e pânico: “o ideal da experiência vivida sob a forma do choque é a catástrofe. Também no jogo aquele que perde corre para a ruína apostando cada vez mais pesadamente para se recuperar” (BENJAMIN, 2006, cap. IX, I-3).

de dos momentos de choque encontra sua causa na descontinuidade de um trabalho que se tornou automático, não mais admitindo a experiência tradicional que presidia o trabalho artesanal. Ao choque experimentado por quem flana na multidão corresponde uma experiência inédita: a do operário diante da máquina (BENJAMIN, 2006).

Dito de outro modo, a forma do trabalho desarticula a experiência, a constituição de identidades e solidariedades, de onde o isolamento, a desconfiança. Neste horizonte, se o medo aproxima e reúne grupos, o pânico e a angústia atomizam e dispersam, cortando-se o contato cognitivo com a realidade, o que facultaria repostas adequadas à autoconservação. Desaparece, assim, a linha que separa o medo relativo do medo absoluto, cuja culminância é o estado de exceção e a condição de *homo sacer*.

No espaço do *unheimlich* máximo encontra-se o emblema do mundo contemporâneo, o campo de concentração:

porque os campos constituem [...] um espaço de exceção em que a lei é integralmente suspensa, tudo lá é possível [...]. Quem entrava no campo evoluía em uma zona de indistinção entre e exceção e a regra, lícito e ilícito, em que toda proteção jurídica era inexistente. Pelo simples fato de seus habitantes terem sido despojados de toda estatuto político e reduzidos integralmente à vida nua, o campo é também o espaço biopolítico o mais absoluto que jamais fora realizado, em que o poder não tem diante de si senão a pura vida biológica sem mediação. Assim, o campo é o próprio paradigma do espaço político no momento em que a política torna-se biopolítica e em que o *homo sacer* confunde-se virtualmente com o cidadão (AGAMBEN, 1990, p. 32).

Agamben mostra de que maneira a suspensão das regras do direito penal e carcerário dos prisioneiros políticos chamava-se, paradoxalmente, *Schutzhaft*, isto é, “detenção de proteção”, medida policial preventiva que permitia aprisionar indivíduos independentemente de qualquer conduta penalmente

condenável, unicamente para evitar algum perigo de segurança do Estado⁷.

A novidade consiste aqui em que uma tal lei que se aplicava durante a vigência do estado de exceção passou a vigorar independentemente e fora dele. Benjamin, por sua vez, escreve nas *Passagens* que o interior burguês é justamente o espaço fetichista onde o indivíduo se acredita protegido dos riscos com os quais o mundo externo o assombra. Com sua decoração luxuosa, móveis pesados e imponentes como que para durar para a eternidade, seu tamanho gigantesco, suas esculturas, os interiores são o duplo das fantasmagorias das passagens e das exposições universais do século XIX cujo esplendor “cerca a sociedade produtora de mercadorias com seu sentimento ilusório de segurança”:

No estilo do Segundo Império, o apartamento torna-se uma espécie de habitáculo. Os vestígios de seu habitante moldam-se no *intérieur*. Daí nasce o romance policial que pesquisa esses vestígios e segue essas pistas [...]. Os criminosos, nas primeiras narrativas policiais [...] não são em cavalheiros, nem marginais, e sim pessoas privadas pertencentes à burguesia (BENJAMIN, 2006, p. 54-60).

O que se verifica no enfraquecimento dos vínculos da vida privada, não se tratando da invasão da esfera pública pelo espaço particular, ao contrário, é ela que ingressa no universo privado, antes ao abrigo do mundo externo: a precarização dos direitos e do âmbito do trabalho, a fragilização dos contratos duradouros – participação em ações de empresas, por um lado, casamento, por outro – tudo passa a ser afetado pela impermanência, dissolvendo-se a faculdade de prometer, pois a promessa engaja o futuro e supõe o longo prazo. Claudine Haroche mostra de que maneira os empreendimentos no tempo longo e com vínculos fortes são substituídos por encontros breves, efêmeros e intercambiáveis, encontros em que as relações começam tão rapidamente quanto se desfazem (MATOS, 1995).

7 A lei fora promulgada na Prússia em 1851, reativada e estendida por toda a Alemanha na Primeira Guerra Mundial.

Privados do tempo e da duração que os sentimentos exigem, surgem “personalidades desengajadas”, e à essência individual isolada em sua solidão corresponde o sentimento de um não-lugar na sociedade e no mundo – o “acosmismo” de que fala Hannah Arendt em *Origens do totalitarismo*. As idéias contemporâneas de sociedade e de vida em comum desconhecem as formas tradicionais da comunidade política daqueles que agem em conjunto para a vida boa e feliz, para a qual a cidade perfeita era aquela que assegurava o máximo de sobrevivência, justiça e liberdade a cada um de seus membros. A atual modalidade da vida social pouco vale para o enraizamento. E ainda “o homem não se encontra mais em condição de distinguir entre amigo fiel e inimigo mortal” (BENJAMIN, 1988).

Deste ponto de vista, o sentimento de ser estrangeiro não se realiza mais por sua compensação no horizonte do cosmopolitismo, da hospitalidade e do acolhimento que tendem à unidade da multiplicidade dos povos que compõem uma coletividade. Resultam, ao contrário, particularismos, nacionalismo, exclusão. Fracasso do político e da decisão por uma cidadania mundial, portanto. A subjetivação contemporânea se dá na forma da recusa do estrangeiro, em vez de sua idealização, em lugar da fascinação do diferente que o cosmopolitismo e a hospitalidade supunham (DERRIDA, 1997; LEVINAS, 1974).

Sua impossibilidade encontra-se no interior do próprio modo de produção capitalista que produz identidade e universalismos abstratos, bem como repetição monótona – no trabalho industrial, na produção em série, na moda – o que anestesia a consciência operária criando a segurança irreal que provém do mecanismo de repetição: o jogo infantil e a produção em série das mercadorias fundam-se na repetição que protege a consciência dos choques da modernidade. Benjamin refere-se aos estudos de Freud sobre as neuroses de guerra que impedem a consciência e a inscrição e representação de um choque na memória; a experiência do trauma no campo de batalha “tornou-se a regra no mundo moderno” (BENJAMIN, 1988). Eis por que desejo e compul-

são de repetição foram, até agora, invencíveis. Que se recorde as análises que Benjamin elabora no *Drama barroco* e a questão da melancolia: paixão triste, a melancolia é repetição – neurótica ou histórica – do passado, é e suspensão da atividade da memória porque a consciência encontra-se no lugar da recordação para inibi-la. O filósofo relaciona memória e fetichismo da mercadoria, uma vez que “toda reificação é um esquecimento”, e a fantasmagoria surge daquilo que só parcialmente é lembrado e que se apresenta como espectro. Desde o *Projeto de psicologia científica* de 1895, passando por *Para além do princípio do prazer*, de 1920, pela *Nota sobre o bloco mágico* de 1925 e *Inibição, sintoma, angústia*, de 1926, Freud postulava a existência de dispositivos protetores contra o fluxo de excitações externas, o eu sendo a parte do id que se modifica pela influência do mundo externo, instância que se encontra na periferia do aparelho psíquico, no ponto de junção entre o mundo externo e os sistemas mnemônicos. No “bloco mágico”, no qual tudo o que é grafado apaga-se assim que se levanta a folha transparente sobre a qual se escreve, Freud considera que a inscrição das excitações vivenciadas nos sistemas psíquicos atestam a incompatibilidade entre a consciência e a memória. As excitações não podendo se tornar conscientes são estocadas em outra parte que não a consciência, a saber, em dois outros sistemas, o inconsciente e o consciente, a consciência “nascendo no lugar do rastro mnésico”⁸. Para Benjamin, trata-se da memória involuntária que diz respeito a acontecimentos que foram esquecidos inconscientemente porque foram vividos também inconscientemente, inscritos, mas sem representações. Neste sentido, a melancolia é “o

8 “O bloco de notas mágico está agora virgem e pronto para receber novas inscrições [...]. Ora, este bloco não se contenta em oferecer um receptáculo indefinidamente reutilizável, como é o caso da ardósia, guarda também traços duráveis do que nele está escrito da mesma forma que o bloco de papel tradicional; ele resolve o problema que a reunião destas duas funções coloca repartindo-os em dois componentes – dois sistemas [...]. A camada que recebe a excitação – o sistema Inconsciente e Consciente – não constitui traços duráveis, as bases da lembrança constituem-se em outros sistemas próximos” (FREUD, 1968, p. 107).

estado de exceção dentro da alma”⁹, é a inconsciência do choque e do que com ele se perdeu, é “perda do objeto sem objeto perdido” identificável.

Romper o mecanismo da repetição requer re-visitado o passado, despertando-o de seu torpor mítico. Por isso Benjamin dizia sentir-se mais em casa em Paris do que em Berlim, pois a viagem entre as duas capitais era um deslocamento do século XX para o sonho das novas tecnologias industriais do século XIX, o mito do consumo, deslocamento da consciência atual para o inconsciente, “o capitalismo foi um fenômeno natural com que um novo sono e novos sonhos envolveram a Europa, reativando forças míticas” (BENJAMIN, 2006). Cabe à história materialista desencantar o mundo industrial, recuperando o desejo utópico que dele decorre, visando sua transfiguração. Tomando Paris como emblema da modernidade, Benjamin procura decifrá-la, não a partir do que é lembrado, mas do que foi esquecido, nos registros das passagens – essas construções em ferro e vidro onde se gestam os sonhos coletivos e, ao mesmo tempo, as catástrofes do progresso e as cerimônias de destruição da técnica, dentre elas, a guerra imperialista. É preciso despertar para o sonho e do sonho, realizando suas esperanças: os aviões bombardeiros nos levam de volta ao que Leonardo da Vinci esperava do vôo do homem que deveria subir aos ares para “buscar a neve no cimo das montanhas e retornar para espargi-la nas ruas da cidade durante o verão”. Cidade das utopias do progresso, Paris é também “a terra das três grandes revoluções, país dos exilados, origem do socialismo utópico, pátria de Quinet e de Michelet que abominam os tiranos, terra onde descansam os comunardos” (BENJAMIN, 2000, p. 203). Paris é não apenas a capital do século XIX, a capital do Capital,

a “capital do Mundo”¹⁰. Ela é “como que uma segunda pátria para todos os sem-pátria”.

A condição do homem moderno é a do apátrida e refugiados políticos – expatriamento, nos dois casos, expatriamento que corresponde à ontologia do presente, fonte do *unheimlich* que, paradoxalmente, é possibilidade da desalienação, vale dizer, do cosmopolitismo incondicional, isto é, a hospitalidade. Neste sentido, Joseph Roth desenvolve seus escritos sobre o hotel como *Heimat*, como *Ersatz* da pátria perdida ou como a verdadeira pátria em oposição àquelas ilusórias dos Estados nacionais de nosso tempo. Ele mesmo, que escolheu viver em quartos de hotel, em Paris, dizia-se um *Hotelbürger* – um “cidadão de hotéis” em um *Hotel-pátria*, o hotel tornando-se uma terra de ninguém que o colocava na situação de “cidadão do mundo”.

Essa *no man's land* é a cidade contemporânea com seus imigrantes, apátridas e foragidos, todos em situação de insegurança política, social e jurídica. Cidade-pânico, nas palavras de J. P. Jeudy, nelas se inscreve a condição do homem moderno, que é a da fronteira. De onde a circunstância do cosmopolitismo radical, por um lado, isto é, a democracia como regime político da segurança física, moral e política, da igualdade, dos direitos, da justiça, das liberdades e do bem-estar que diminuem o poder da contingência sobre cada um – ou acosmismo e estado de exceção de outro – com o que a contemporaneidade se afasta da democracia e é o predomínio do acaso. Porque Walter Benjamin considera as metrópoles o

9 Em *Luto e melancolia*, Freud observa que o melancólico experimenta o sentimento de uma perda, mas desconhece o que nele se perdeu tendo perdido o objeto de desejo ou de idealização. Na melancolia há algo como que a suspensão do sentido do luto e da tristeza.

10 No livro *Passagens*, Benjamin anota que, sob Napoleão III, houve a proposta de alterar nomes de praças, avenidas e ruas de Paris, conferindo-lhes designações de todas as cidades dispersas nos mapas, para fazer de Paris a “capital do Mundo”: “a imagem da metrópole como abreviatura do universo está condensada nesta tríplice definição das passagens como ‘uma cidade, um mundo em miniatura’, ‘templo do capital mercantil’ e o ‘molde oco’ a partir do qual se cunhou a imagem da ‘modernidade’” (BOLLE, 2006, p. 1143). Em uma gravura de Grandvillle, de 1844, encontra-se a tematização do gosto e do conforto burguês sob Napoleão III, estendido ao universo inteiro, com suas pontes ligando os planetas do sistema solar e que abrange também o projeto expansionista do Império de Luís Napoleão (BENJAMIN, 2006).

sujeito histórico moderno, os subúrbios tornaram-se o “estado de sítio das cidades”.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

AGAMBEN, G. La Comunità Che viene. In: _____. *Sentimenti dell’Aldiqua: oportunismo, paura, cinismo dell’età del disincanto*. Roma: Theoria, 1990.

_____. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2002.

_____. *Idea della prosa*. Milano: Feltrinelli, 1985.

_____. *Moyens sans fins: notes sur la politique*. Paris: Payot-Rivages, 2002.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Rio de Janeiro: Documentário, 1975.

BENJAMIN, Walter. *Alguns temas em Baudelaire*. São Paulo: Abril Cultural, 1988.

_____. *Drama barroco alemão*. Torino: G. Einaudi, c1971.

_____. *Il dramma barroco tedesco*. Torino: G. Einaudi, c1971.

_____. Edward Fuchs: collectionneur et Historien. In: _____. *Oeuvres III*. Tradução Maurice Gandillac et al. Gallimard, 2000.

_____. *Fragments*. 1991

_____. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. Paris capital do século XIX. In: _____. *Passagens*. Tradução Irene Aaron e Cleonice Barreto Mourão. [Belo Horizonte]: Ed da UFMG, 2006. cap. 9.

_____. Paris, capitale du XIX. In: _____. *Le livré des passages*. Paris: Ed. Du Cerf, 1989.

BOLLE, W. Um painel com milhares de lâmpadas: metrópole e megacidade. In: BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução

Irene Aaron e Cleonice Barreto Mourão. [Belo Horizonte]: Ed da UFMG, 2006. Posfácio.

BROSSAT, A. *L’animal democrartique*. Tours: Farrego, 2000.

CHAUI, Marilene. O retorno do teológico-político. In: CARDOSO, Sérgio (Org.). *Retorno ao republicano*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2004.

DAVIS, Mike. The flames of New York. *New Left Review*, n. 12, p.39-40, Nov./Dec. 2001.

DERRIDA, Jacques. *De l’hospitalité*. Paris: Calmann-lévy, 1997.

DYMETMAN, Annie. *Uma arquitetura da indiferença*. República de Weimar: Perspectiva, 2002.

EILDAND, H.; MCLAUGHLIN, K. *Introduction a Rher Arcades Project*. Harvard: Harvard University Press, 1999.

FREUD, Sigmund. *El block maravilloso*. Obras Completas. Trad. Luis Lopez-Ballesteros y de Torres. Madrid: Biblioteca Nueva, 1968. cap. 8, 5 ensaio, v. 2.

JEUDY, Pierre-Henri. *Le désir de catastrophe*. Paris: Albiér, 1990.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua*. Rio de Janeiro: Vechi, 1954.

LEVINAS, E. *Autrement qu’être ou au dela de l’essence*. Haya: La Haya, 1974.

MATOS, Olgária. Algumas reflexões sobre o amor e a mercadoria. In: _____. *História viajante: notações filosóficas*. São Paulo: Nobel, 1995.

PERNIOLA, Mario. *Contro la comunicazione*. Torino: Einaudi, 2004.

RANCIÈRE, Jacques. *La haine de la démocratie*. Paris: La Fabrique, 2005.

SCHIMTT, Carl. *Der situation des parlamentarismus...* Berlin: Duncker und Humbolt, 1969.

_____. *Teólogo de la política*. Prólogo y selección de textos Héctor Orestes Aguilar. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

SCHREBER, Daniel Paul. **Memórias de um doente dos nervos**. São Paulo: Edições Graal, 1984.

SILVA, Cordeiro da. **A percepção da barbárie: construção e desmoronamento da teoria crítica de Max Horkheimer**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Depto de Filosofia, UFMG, 2002.

SLOTERDIJK, Peter. **Les battements du monde**. Paris: Pauvert, 2003.

TÜRKE, Christophe; BOLTE, Guerhardt. **Einführung in die Kritische theorie**: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt: Fakultät für Philosophie, Pädagogik und Publizistik, Darmstadt, 1994.

VIRILIO, Paul. **Ville panique**. Paris: Galilée, 2004.

Teoria social e pós-modernismo: a resposta do marxismo aos enigmas teóricos contemporâneos

João Emanuel Evangelista – UFRN

RESUMO

As sociedades capitalistas passaram por uma grande transformação sistêmica nas últimas décadas que afetaram sua economia, sua política e sua cultura, redefinindo os processos sociais que configuram a vida cotidiana. A reestruturação produtiva e os novos padrões flexíveis de acumulação foram mimetizados em suas formas superestruturais no neoliberalismo e no pós-modernismo. A teoria social tornou-se um campo de investigações inovadoras em busca de explicações para uma variada gama de fenômenos sociais resultantes dessas transformações societárias. Na contracorrente das formas intelectuais hegemônicas, o marxismo experimentou uma surpreendente renovação teórica, recuperando seu lugar proeminente na crítica social ao discutir essas transformações do sistema capitalista contemporâneo.

Palavras-chave: Teoria social. Capitalismo contemporâneo. Pós-modernismo. Marxismo.

ABSTRACT

Capitalist societies have undergone deep and systemic changes in the last decades. These changes have affected their economies, politics and culture, re-defining the social processes which embody the daily life. The productive restructuring and the new flexible accumulation patterns have been replicated in their super-structural forms in liberalism and post-modernism. Social theory turned out to be a field for innovative researches which try to explain a number of social phenomena resulting of these societal changes. In opposition to these hegemonic intellectual forms, marxism underwent an outstanding theoretical renewal, recovering its prominent place in social criticism as it discusses these changes inside the contemporary capitalist system.

Keywords: Social theory. Contemporary capitalism. Post-modernism. Marxism.

AS MUDANÇAS SOCIAIS CONTEMPORÂNEAS

Nas últimas décadas, muito se tem debatido sobre as mudanças sofridas pelas sociedades capitalistas modernas no mundo ocidental. A partir dos anos 1960, foram-se acumulando evidências de alterações significativas na sociabilidade dos indivíduos que viviam, sobretudo, nos grandes centros urbanos das sociedades capitalistas desenvolvidas. Em grande medida, tais fenômenos eram os efeitos mais imediatos da onda longa expansiva que o capitalismo vivera depois da Segunda Guerra Mundial. Nos anos 1950, depois da reconstrução do mundo ocidental com plano Marshall, as populações dos países capitalistas industrializados (EUA, Europa e Japão) experimentaram um crescimento extraordinário no seu padrão de vida cotidiana. O processo de urbanização acelerado trouxe a difusão de novos hábitos de consumo e novos valores socioculturais foram adotados e difundidos socialmente. Esse foi o cenário que fez surgir os movimentos de contestação social às formas de poder vigentes e aos valores morais há muito estabelecidos, representados por movimentos como a contracultura e o feminismo ou as lutas contra a discriminação racial e contra as guerras imperialistas. A culminação desses movimentos e lutas progressistas deu-se no final dos anos 1960, cujo ápice está representado simbolicamente, sobretudo, pelos acontecimentos de maio de 1968 na França.

A crise geral do capitalismo em meados da década de 1970 encerrou a onda longa expansiva iniciada no pós-guerra. Os anos 1970 vivenciaram, ao mesmo tempo, o refluxo dos movimentos sociais contestatórios e a ofensiva do capital para criar me-

canismos que propiciassem novas possibilidades de valorização e reprodução ampliadas para o capital. Dois fatos foram da maior significação para a configuração do capitalismo mundial nos anos seguintes. De um lado, empresas japonesas introduziram inovações na organização do processo de trabalho fabril, com a flexibilização do modelo taylorista-for-dista e a adoção daquilo que se tornou conhecido como toyotismo, substituindo as formas despóticas e rigidamente hierarquizadas adotadas na produção industrial. Por outro lado, um conjunto de inovações tecnológicas, tendo à frente as novas tecnologias informacionais que possibilitaram a incorporação de comandos digitais nos sistemas de máquinas industriais. Essas novas tecnologias permitiram também uma verdadeira revolução nos processos comunicacionais, com a constituição de redes de satélites conectadas mundialmente, que tornaram possível a comunicação em tempo real em qualquer parte do nosso planeta. A conjunção dessas transformações tecnológicas ao processo produtivo garantiu as condições técnicas para a retomada, em novas bases, do movimento da acumulação capitalista em âmbito mundial.

No plano político e ideológico, vieram somar-se novos ingredientes à ofensiva do capital. A eclosão da crise geral do capitalismo nos anos 1970 apresentava as características clássicas das crises de superprodução do sistema capitalista. A retração das atividades econômicas, as dificuldades financeiras de muitas empresas, o desemprego dos trabalhadores, o ressurgimento do fenômeno inflacionário, dentre outros aspectos, levaram a uma profunda crise fiscal do Estado de Bem-Estar Social vigente nos países capitalistas desenvolvidos (ANDERSON, 1995). A experiência de conjugar a ampliação da democracia e dos direitos sociais com crescimento econômico continuado nas sociedades capitalistas, através do Estado de Bem-Estar Social, passou a ser o alvo preferencial da crítica dos ideólogos mais conservadores do capital como algo a ser definitivamente banido como alternativa política e econômica.

A isso se acrescentou, nos anos 1980, a crise do chamado socialismo real, comandado pela antiga União Soviética, que não mais conseguia garantir o abastecimento de alimentos e bens de consumo às suas populações. Numa tentativa derradeira, buscou-se a reforma política e econômica do socialismo soviético. A restauração das liberdades políticas, ao contrário de levar à reestruturação produtiva do sistema soviético, conduziu à contestação radical do sistema político pelas massas populares, lideradas por forças políticas interessadas na implementação de uma economia de mercado capitalista.

Assim, estavam criadas as condições propícias para que os ideólogos conservadores pudessem demonstrar a inviabilidade prática da intervenção estatal na economia. A crise do Estado de Bem-Estar Social no Ocidente e a crise do socialismo real comprovavam, ao mesmo tempo, a inadequação e os efeitos perniciosos que a intervenção do Estado poderia provocar na organização do sistema de produção e satisfação de necessidades humanas. Os fatos pareciam revelar o fracasso das experiências de regulação estatal numa economia capitalista de mercado e das tentativas de construção do socialismo como alternativa societária superior. Estavam criadas as condições para a hegemonia do **pensamento único** através da sacralização do mercado a ser imposta na esteira do processo de mundialização capitalista. A ofensiva ideológica contra toda e qualquer ingerência do Estado nas relações entre capital e trabalho no processo de produção de mercadorias visava a implementação de um suposto Estado mínimo. Em sua essência, pretendia-se um Estado mínimo para os trabalhadores e um Estado máximo para o capital (PAULO NETTO, 1993).

Esse conjunto de transformações ocorridas nas últimas décadas passou a ser conhecido pelos termos **globalização e neoliberalismo**. Na verdade, esses fenômenos constituem os aspectos mais visíveis de uma transformação sistêmica na estruturação do capitalismo contemporâneo, que configuram o surgimento de um novo bloco histórico (GRAMSCI, 2000). A partir dos anos 1980, a vocação histórica

do sistema de produção de mercadorias expandir a sua lógica em escala mundial tornou-se, pela primeira vez na história moderna, uma realidade concreta. Sob a ação política dos organismos financeiros internacionais, foram criadas novas áreas e fronteiras para o processo de valorização do capital, através da flexibilização dos direitos sociais, da mercadificação dos serviços públicos, da privatização de empresas estatais e da abertura dos mercados nacionais dos países periféricos à movimentação de capitais e serviços provenientes dos países capitalistas centrais.

As mudanças não ficaram circunscritas às esferas política e socioeconômica. Poucas vezes em sua história, as sociedades modernas sofreram transformações tão rápidas e profundas. Em situações de normalidade histórica, geralmente os vetores da permanência sobrepõem-se aos vetores da mudança ou há um relativo equilíbrio entre ambos. As transformações em curso levaram a um brusco desequilíbrio em favor dos aspectos pertinentes à inovação sociocultural. Não vivemos, todavia, um cenário de revolução social. Muito pelo contrário. As mudanças que se processaram em lógica quase metastática, atingindo todas as dimensões da vida social, ocorreram dentro de um ambiente político e ideológico profundamente conservador. Com o fim da experiência do socialismo real, pareceu a muitos que não restaria alternativa ao capitalismo vitorioso. Não haveria escapatória às idéias ultraliberais hegemônicas e à economia de mercado capitalista.

Aos quatro cantos, acumulavam-se também os indicadores de mudanças na política e na cultura. Ao longo da modernidade, as sociedades humanas foram organizadas em termos dos limites territoriais do Estado nacional. Agora, essas estruturas sociais foram adquirindo uma nova morfologia social, sendo recobertas por uma inusitada forma de rede mundial, esboroando as antigas clivagens políticas e culturais¹. O mundo assumiu, aos poucos, o formato de um sistema descentrado, através do qual circu-

lavam em caráter permanente fluxos de informação e de capital, instaurando-se uma nova percepção da relação espaço-tempo. Na modernidade, até então, o tempo subordinara o espaço. A contemporaneidade, contudo, impôs a inversão dessas relações com a supremacia da espacialidade sobre a temporalidade. Tais mutações nas relações espaço-tempo levaram a drásticas alterações nas formas do homem contemporâneo representar o mundo, a si mesmo e a sua inserção sócio-histórica. Ao lado disso, a cultura sofreu um processo de ampliação da sua ambiência, objetivando-se de fato como uma segunda natureza: a tudo recobre e deixa a sua marca.

A mundialização do capitalismo fez-se acompanhar por forças antinômicas de largo espectro, que se manifestam, simultaneamente, como tendências centrífugas e centrípetas em processos de homogeneização e heterogeneização, de padronização e segmentação, de globalismo e localismo, de desterritorialização e reterritorialização etc. A cultura mundial apresenta-se como um grande e irrepresentável caleidoscópio (ORTIZ, 1996), ao mesmo tempo, fascinante e aterrorizante. Se por um lado é evidente a imposição do estilo de vida e da cultura americana aos povos de todos os recantos mundiais, isso não significa a supressão das manifestações culturais locais. É verdade que cada vez mais pessoas ouvem, vêem, vestem, falam, usam e comem as mesmas coisas em qualquer parte do mundo. Seria ingenuidade não reconhecer os efeitos perversos da massificação e padronização ideológica e cultural. No entanto, em sentido dialético, vemos a multiplicação de novas formas de resistência cultural que enfatizam o local, o próximo, o tradicional, o eterno. São muitas também as demonstrações da capacidade de ressignificação dos povos de diferentes matrizes étnico-culturais. Algumas modalidades culturais dominantes nos centros capitalistas adquirem um sentido disruptivo e transgressor na periferia do capitalismo. Abundam formas inusitadas de hibridização cultural (CANCLINI, 1998). Essa nova heterogeneidade cultural, como é óbvio, processa-se sob os influxos dos mecanismos tradicionais do

1 Jameson (1996) e Castells (1999) apresentam enfoques diferenciados na análise e nas implicações políticas da estrutura da sociedade contemporânea como uma rede mundial descentrada.

poder político e da dominação de classe, vigentes historicamente nas sociedades burguesas modernas, que assumem novas e complexas mediações.

O NOVO PARADIGMA PÓS-MODERNO

Essas transformações incidiram diretamente sobre as formas através das quais os homens sentiam e representavam para si mesmos o mundo existente. Há uma sensação cada vez mais disseminada de irrealidade, de vazio e de confusão. A razão humana é desafiada pelo avanço de processos “imateriais” e pela constituição de novas esferas de existência virtuais, que se sobrepõem à realidade objetiva. A velocidade dos fluxos de imagens e informações e o processo de desterritorialização que lhes acompanham abalam os mecanismos cognitivos, axiológicos e estéticos desenvolvidos pela modernidade no Ocidente. Houve uma alteração brusca nas relações espaço-temporais que sustentam as formas de representação estética e apreensão lógica da realidade (HARVEY, 1992). Tudo parece sofrer a influência da efemeridade, da fragmentação, da indeterminação, da descontinuidade, do ecletismo e da heterogeneidade.

O pós-modernismo é a expressão mais típica dessa sensibilidade emergente e afirma-se como um novo padrão cultural dominante nas sociedades do capitalismo tardio. Seu florescer exige a existência de uma indústria cultural desenvolvida, tendo à frente os meios eletrônicos audiovisuais, responsáveis pela **mediatização** da cultura (THOMPSON, 1995). Tem como sua base societária um significativo contingente de novos intermediários culturais, dotados de formação cultural e / ou profissional universitária, que estejam inseridos no circuito da produção e consumo de bens culturais – como a mídia, a publicidade, a moda, o *design*, e profissões de aconselhamento, terapêuticas e educacionais (FEATHERSTONE, 1994). Depende também da difusão de novas tecnologias de comunicação e novas formas de produção cultural baseadas na simulação de imagens e na telemática, que erodem o sentido de orientação e localização e modificam a capacidade de representação e discernimento dos indivíduos.

Por fim, o pós-modernismo requer, como componente político fundamental, um sentimento de desalento, de impotência e de apatia coletivos, frutos em geral de uma derrota estratégica das forças políticas e ideológicas empenhadas em transformações sociais radicais.

O pós-modernismo pode se manifestar como cultura pós-moderna e/ou como pensamento pós-moderno. A cultura pós-moderna surge como uma reação crítica ao alto modernismo que, depois da II Guerra Mundial, tornara-se o cânone cultural e passara a representar o *establishment* em termos de arte, literatura e arquitetura nas sociedades ocidentais. Na efervescência dos anos 1960, a contracultura criou o ambiente para a recusa dos valores da racionalidade técnico-burocrática e científica então hegemônica que inspiravam a crença no progresso histórico linear, em verdades absolutas e nas potencialidades do planejamento racional dos processos sociais e da produção material. No primeiro momento, em meados da década de 70, o pós-modernismo surgiu como uma contestação à monotonia estilística predominante no *International Style* da arquitetura moderna.

A multiplicação de novas práticas culturais será, *a posteriori*, objeto de uma reflexão filosófica pouco sistemática que terá no ensaísmo o seu formato privilegiado. O questionamento do autoritarismo das estruturas hierárquicas e dos valores da cultura tradicional ensejou uma nova política de esquerda, dirigida para a crítica das relações de dominação que infestavam a vida cotidiana. A revolta artística, política e cultural voltou-se contra o modernismo estético e as formas dominantes do pensamento moderno. A contracultura e a contestação dos movimentos sociais do final dos anos 1960 foram os precursores políticos e culturais do pós-modernismo (HARVEY, 1992).

Um impulso iconoclasta, talvez um último resquício vanguardista, anima o pensamento pós-moderno. Recusa as denominadas **metanarrativas** do pensamento moderno, que se afirmavam como modelos explicativos totalizantes de aplicação e va-

lidade universais. Insurge-se contra o que chamam os valores absolutos e os fundamentos metafísicos da modernidade. Relativiza a razão moderna em suas promessas emancipatórias e desconstrói as suas antinomias, relevando-lhe suas limitações e cegueiras positivistas, deterministas e etnocêntricas. A ciência é tida como uma simples narrativa entre outras tantas igualmente legítimas, num cenário em que predomina a agonística dos jogos de linguagem. Põe à prova categorias, até então universalmente aceitas, que são distintivas do pensamento moderno e dariam suporte às pretensões cognitivas de uma razão onipotente. Subverte as certezas que embalam a ciência moderna e afirma o relativismo como valor cultural e epistemologia. A busca de causas explicativas é substituída pela descrição tópica feita através de relatos de fenômenos particulares. A intuição ganha primazia sobre a racionalidade, atribuindo-se à arte o estatuto de paradigma de representação do real. Difunde suspeitas sobre a existência de identidades fixas e de sujeitos monádicos, portadores de alguma vocação redentora previamente definida (LYOTARD, 1993; EVANGELISTA, 2001b).

O pós-modernismo busca legitimar-se através da rejeição das formas intelectuais modernas, em que algumas categorias – tais como sujeito, razão, ciência, verdade, história, etc. – ocupam uma posição axial. O impulso contestador pós-moderno põe na berlinda a razão e a ciência modernas, em suas pretensões de produzir um conhecimento verdadeiro sobre a realidade que poderia ser apropriado pelo homem, como sujeito individual e/ou coletivo, e dirigido contra todas as modalidades de exploração, dominação e tutela que impedem a sua emancipação, abrindo a possibilidade de objetivação de uma organização social racional na história. A **desconstrução** do pensamento moderno revela que tais categorias não passariam de construtos sociais. A ciência constituiria apenas uma **narrativa**, entre tantas outras existentes e igualmente legítimas, que está subordinada a uma lógica de dominação ocidental, elidindo modos e práticas socioculturais que lhes são concor-

rentes e implicariam alteridade em termos políticos, étnicos e sexuais (EVANGELISTA, 2001b).

A REVIVESCÊNCIA DA CRÍTICA MARXISTA²

Apesar da algaravia em torno do pós-moderno, é possível detectar algo em comum aos seus maiores expoentes na literatura, na arquitetura e na filosofia. A recusa genérica da metanarrativas esconde o real adversário dos pensadores pós-modernos. O alvo da crítica pós-moderna é, em última análise, o marxismo e a esquerda socialista (ANDERSON, 1999). Por exemplo, Ihab Hassan insurge-se contra a “raiva ideológica” e a “prepotência dos dogmáticos” dos críticos marxistas em sua submissão ao “jugo de ferro da ideologia”, ao “determinismo social” e ao preconceito e desconfiança em relação ao “prazer estético”. Advoga, ainda, que termos como esquerda e direita, base e superestrutura, produção e reprodução, materialismo e idealismo, perderam qualquer significação e são “quase inúteis”. Por sua vez, Robert Venturi e Charles Jencks irão recusar o caráter progressista, revolucionário, utópico e purista da “arquitetura ortodoxa moderna”, em seu questionamento das condições vigentes na sociedade capitalista. De modo mais direto, Jencks festeja o pós-moderno em sua tolerância pluralística e abundante num contexto sócio-histórico em que perdera sentido polaridades como “esquerda e direita”, “capitalista e classe operária”, pois não mais havia “inimigo a derrotar”.

Essas tendências ganharão nitidez paradigmática em Lyotard (1993). A sua trajetória política e intelectual é marcada por um anticomunismo persistente. Lyotard está convencido que o pós-moderno é a expressão cultural do surgimento da sociedade pós-industrial, na qual o conhecimento tornou-se a principal força produtiva. O proletariado integrou-se ao capitalismo e perdeu a condição de agente revolucionário. A economia política deveria dar lugar à economia libidinal, que explicaria porque a própria

² As idéias aqui apresentadas são uma síntese da análise desenvolvida em Evangelista (2000).

exploração era desejada e sofrida com gozo erótico pelos operários industriais. Não é possível superar o capitalismo, resultado de um processo de seleção natural de comutação de formas de energia, que antecede a própria vida humana. Diante das denúncias sobre o Gulag, ficaria evidente que o socialismo é idêntico ao capitalismo. Revela-se a verdadeira “metanarrativa” que cabe recusar: o marxismo e o socialismo clássico (ANDERSON, 1999).

O campo pós-moderno demonstra, assim, uma inusitada coerência ideológica: “Não podia haver nada mais que o capitalismo. O pós-moderno foi uma sentença contra as ilusões alternativas” (ANDERSON, 1999, p. 54). Oblitera-se que o triunfo neoliberal nos anos 1980, longe de destruir as “grandes narrativas”, significou que “pela primeira vez na história o mundo caía sob o domínio da mais grandiosa de todas” (ANDERSON, 1999, p. 39) – a grande narrativa do **pensamento único** e da vitória global do **mercado**.

Como objeto implícito das críticas pós-modernas, o marxismo abandonou a posição inicial de saco de pancadas teóricas e ideológicas e retomou a sua tradição crítica. Em chave interpretativa radicalmente diversa, o marxismo revelou-se um instrumental heurístico altamente percuciente das transformações societárias contemporâneas. Surpreendendo aos obituaristas ideológicos de plantão, o marxismo mostrou que ainda é capaz de propiciar, a despeito das inelutáveis tendências fragmentadoras do capitalismo tardio, uma análise teórica abrangente das mudanças socioculturais que dominaram o cenário mundial nas duas últimas décadas, ao mesmo tempo em que municia as armas da crítica política e cultural da ordem capitalista triunfante. Tal é o que se pode depreender da produção teórica de intelectuais marxistas³ como o crítico norte-americano Jameson (1996), cuja intervenção no debate internacional

passou a ser uma referência obrigatória na abordagem do pós-modernismo. Favorecido pelo distanciamento temporal, Harvey (1992) coligiu a análise mais sistemática das mutações em curso nas sociedades capitalistas desenvolvidas, articulando os novos arranjos socioculturais às transformações tecnológicas que sustentam um novo padrão de acumulação na história do capitalismo. E, por fim, as análises do crítico inglês Eagleton (1998) sobre as ambigüidades do pós-modernismo são de grande valia na apreensão desse fenômeno – ao mesmo tempo, transgressor em termos culturais e conservador em termos econômicos – em todas as suas complexas dimensões. De alvo preferencial das críticas teóricas do pós-modernismo, o marxismo demonstrou vitalidade intelectual suficiente para virar a mesa. Assumiu o pós-modernismo como objeto da sua reflexão crítica, tomando-o como o ponto arquimediano para pensar a contemporaneidade capitalista.

Em instigante abordagem teórica que supera certos limites da análise frankfurtiana da indústria cultural, mesmo tendo-a como premissa, Jameson (1996) destaca-se intelectualmente no cenário contemporâneo por considerar o pós-modernismo como a **lógica cultural do capitalismo avançado ou tardio**. A produção cultural foi assimilada pela produção de mercadorias em geral, na qual a inovação e a experimentação estéticas passaram a ter uma função estrutural essencial diante da necessidade frenética de produzir uma infinidade de novos bens com uma aparência cada vez mais nova. A cultura, mais do que nunca, passou a ser uma esfera central do processo de reprodução social, invadindo e recobrando todos os espaços da sociabilidade. Na condição pós-moderna, houve a transformação da cultura em economia e da economia em cultura. As antigas fronteiras existentes entre a produção econômica e a vida cultural desapareceram (EVANGELISTA, 2001a).

A expansão do capital não somente “atingiu” a dimensão cultural, mas as imagens, as representações e as formas culturais se tornaram uma área de atuação fundamental do mercado capitalista. Os

3 Cabe registrar a contribuição de outros autores para a crítica do pós-modernismo, em particular ver os lúcidos argumentos de Callinicos (1995) quanto à avaliação hiperbólica dos traços definidores da contemporaneidade e ao contexto de decadência ideológica experimentados pelos próceres da contracultura e dos movimentos de contestação do final dos anos 1960.

componentes da esfera cultural foram convertidos plenamente em mercadorias. Com a expansão das novas tecnologias informacionais, a produção e a circulação de informação passaram a ser uma das mercadorias mais importantes no capitalismo tardio ou multinacional. Assim, os conflitos e as contradições, antes relacionados principalmente à produção material, espalham-se e invadem também a produção cultural. E tudo isso se faz acompanhar de uma profunda mudança nos hábitos e atitudes de consumo e nas relações intersubjetivas que ocorrem no mundo cotidiano (JAMESON, 1996; EVANGELISTA, 2001a).

Jameson (1996) define alguns traços constitutivos que são peculiares à cultura pós-moderna. O pós-modernismo inaugura uma **nova superficialidade**, na qual o mundo objetivo é convertido em um conjunto de textos e simulacros e as coisas são reduzidas à imagem de suas superfícies externas. Há, também, um **enfraquecimento da historicidade**, em que o passado é tomado como uma vasta coleção de imagens aleatórias, que são combinadas de múltiplas formas a partir do presente. Essa presentificação do passado e do futuro funda um discurso “esquizofrênico” sobre a história. Assim, não por acaso, no pós-modernismo, as categorias espaciais substituem as categorias temporais, cuja dominância são uma das maiores características do modernismo. Surge, também, uma **nova experiência do espaço**, em que a configuração de um **hiperespaço**, com a constituição de redes mundiais de comunicação, possibilitadas pela descoberta e difusão das novas tecnologias informacionais, transcende a anterior capacidade de localização pelo indivíduo e tornam evidentes as dificuldades de representação do real pelas atuais categorias mentais. Isso terá como rebatimento estético, o desaparecimento do sujeito como produtor artístico-cultural autêntico e original e o fim da busca por um estilo pessoal. Emerge, enfim, uma **nova sensibilidade**, marcada pela intensidade emocional, que celebra o advento do *pastiche* – colagem de estilos passados – como nova solução estética descompromissada com qualquer

perspectiva de crítica radical e de transformação da ordem societária (JAMESON, 1996; EVANGELISTA, 2001a).

Por sua vez, Harvey (1992) encara as mudanças culturais contemporâneas como o resultado de um complexo processo de transformações na estruturação das sociedades capitalistas. As crises cíclicas do modo de produção capitalista desencadeiam revoluções científico-tecnológicas que ensejam modificações fundamentais no sistema produtivo e permitem a retomada em novas bases da acumulação de capital. A incorporação dessas inovações tecnológicas ao sistema de produção de mercadorias acarreta uma redução do tempo de rotação do capital e a necessidade de expansão geográfica da lógica capitalista. Disso resulta a compressão na relação espaço-tempo, proveniente da simultânea aceleração do tempo e redução do espaço nas novas condições criadas pela reestruturação sistêmica do capitalismo. Surgem, então, novas formas de sensibilidade e de representação do mundo que incidem diretamente sobre a cultura e as múltiplas formas de consciência social, com o esgotamento de cânones até então estabelecidos e a transição para novas modalidades de racionalidade e novos padrões artístico-culturais e ideológicos. Essas são as matrizes a partir das quais pode ser pensada criticamente a modernidade e a atual condição pós-moderna.

As ambigüidades características do pós-modernismo derivam, em larga medida, da semelhança com que reproduz o movimento social da forma mercadoria. A lógica mercantil é “transgressiva, promíscua, polimorfa” em sua “paixão niveladora” pela troca entre mercadorias. A forma mercadoria “continuamente nivela e iguala identidades para poder permutá-las de novos fantasticamente novos”. A forma mercadoria tende a destruir as identidades distintivas, pois “transforma a realidade social numa selva de espelhos, cada objeto contemplando especularmente no outro a essência abstrata de si mesmo”. Com indiferença olímpica, são esmaecidas as divisões de classe, sexo, raça, alto e baixo, passado e presente. A mercadoria “aparece como uma força

anárquica e iconoclasta, que zomba das classificações obsessivas da cultura tradicional, mesmo que [...] dependa delas para assegurar condições estáveis para suas próprias operações” (EAGLETON, 1993, p. 270).

Para Eagleton, um dos traços mais marcantes das sociedades capitalistas avançadas estaria no fato de serem “tanto libertárias como autoritárias, tanto hedonistas como repressoras, tanto múltiplas como monolíticas”. A lógica do mercado e do consumismo necessita “de prazer e pluralidade, do efêmero e descontínuo, de uma grande rede descentrada de desejo da qual os indivíduos surgem como meros reflexos passageiros” (EAGLETON, 1998, p.127-128). Não pode prescindir da coexistência de duas formas distintas de subjetivação. De um lado, o sujeito centrado e autônomo significa uma necessidade ideológica em termos éticos, jurídicos e políticos na cultura tradicional, representando o “ideal oficial do sistema”. Por outro, o império da mídia e dos *shoppings centers* criam um modo de vida baseado na pluralidade, no desejo, na fragmentação. A vigência do capitalismo tardio supõe a proliferação de um sujeito pós-moderno, constituído como uma “rede difusa de laços libidinais passageiros”, dotado de uma subjetividade fugidia e polissêmica o suficiente para atender aos chamamentos do hedonismo e do consumo (EAGLETON, 1993, p. 272).

O reconhecimento da mediação necessária do mercado é o ponto de convergência mais evidente entre o pós-modernismo e outras modalidades do pensamento conservador contemporâneo. Suas relações não são fortuitas. O pós-modernismo mantém uma relação ontológica com o mercado, constituindo uma forma de consciência social que lhe é perfeitamente funcional. Corresponde à lógica cultural do sistema capitalista contemporâneo cuja objetivação assumiu as feições de uma rede mundialmente descentrada e fragmentada que dificulta a sua adequada representação mental. A aceitação celebratória da lógica do mercado e dos seus efeitos socioculturais indica que o pós-modernismo e o neoliberalismo são componentes importantes do mesmo *Zeitgeist*

[espírito do tempo] correspondente à chamada globalização. O pós-modernismo opera como uma interface cultural que possui uma afinidade estrutural com a hegemonia neoliberal na economia e na política do capitalismo mundializado (EVANGELISTA, 2001b; HARVEY, 1993).

CONCLUSÃO

A análise das transformações sistêmicas ocorridas nas sociedades contemporâneas exige uma abordagem analítica que vá além das aparências imediatas. A magnitude das mudanças societárias, expressas nos múltiplos fenômenos emergentes já referidos, não caracterizam, contudo, uma ruptura histórica radical com a modernidade capitalista e a instauração de uma nova lógica de estruturação e reprodução social. Essas mudanças sociais, que se desdobram nos interstícios da cotidianidade contemporânea, são o resultado da generalização e do aprofundamento da lógica de produção de mercadorias e de acumulação de capital que adquiriu uma inédita dimensão mundializada. A reestruturação produtiva e o padrão flexível de acumulação capitalista encontraram sua mimese superestrutural no pós-modernismo e no neoliberalismo. Essas redefinições estruturais são os elementos constitutivos de um novo bloco histórico mundial (GRAMSCI, 2000), com implicações na economia, na política e na cultura das sociedades contemporâneas.

No capitalismo contemporâneo, a cultura é submetida plenamente ao movimento do capital e à reprodução capitalista, constituindo-se em lugar estratégico de expansão da produção de mercadorias e de acumulação capitalista, com a hipostasia das repercussões do fenômeno da reificação, que também ocupa a esfera da cultura e generaliza os seus efeitos sobre os signos e as imagens que se objetivam na nossa vida cotidiana. O pós-modernismo, assim, não pode ser adequadamente analisado se abordado como simples epifenômeno passageiro ou como mero modismo intelectual com farta difusão midiática. O pós-modernismo, nunca é demais reafirmar,

exprime a lógica cultural adquirida pelo capitalismo contemporâneo (JAMESON, 1996).

O pós-modernismo é a expressão cultural de uma nova sensibilidade que produziu uma nova agenda intelectual, que não pode ser ignorada. O moderno pensamento crítico-radical tematizou e denunciou muitas formas de dominação e de exploração trazidas com o desenvolvimento da sociedade capitalista. Todavia, o pós-modernismo, apesar de todos os impasses políticos e ideológicos derivados de sua transgressão de caráter conformista, pode ser um excelente ponto de partida para se pensar os limites e as insuficiências do pensamento tradicional da esquerda socialista e revolucionária. Os problemas relacionados às diferenças e/ou aos modos de opressão de gênero, sexo e raça, além das questões ambientais, não podem mais ser ignorados. Essas novas problemáticas podem e devem ser incorporadas à crítica da exploração e da dominação capitalista, propiciando uma oportunidade histórica para catalizar e impulsionar as novas formas de contestação e protesto social numa perspectiva emancipatória e igualitária (EAGLETON, 1998; WOOD; FOSTER, 1999; WOOD, 2003).

A fragmentação, a efemeridade e a indeterminação, propostas e/ou aceitas como premissas teóricas pelo pensamento pós-moderno, são a manifestação fenomênica da aparência necessária do ser social do capitalismo mundializado contemporâneo. Com a mundialização do capitalismo, a forma mercadoria e a lógica capitalista ganharam uma universalidade nunca vista. Esse desenvolvimento recente do capitalismo contemporâneo acarreta a radicalização dos efeitos da reificação sobre as relações sociais entre os seres humanos, nas suas instituições sociais e nas suas experiências cotidianas, com óbvias implicações e conseqüências em suas formas de representação social. Assim, a compreensão da natureza dos fenômenos socioculturais contemporâneos não pode prescindir do aporte marxista que reitera uma angulação teórica assentada na ontologia materialista do ser social e na perspectiva da totalidade (LUKÁCS, 1974; KOSIK, 1976; EVANGELISTA, 2002).

A postura celebratória e/ou apologética do advento da pós-modernidade apenas torna-se possível se forem ignorados os fenômenos sociais, com suas respectivas categorias intelectivas, derivados e distintivos do sistema capitalista de produção de mercadorias, tais como a valorização do capital, a exploração capitalista do trabalho, a reprodução capitalista ampliada, o fetichismo da mercadoria e reificação. Essa é a condição para não compreender e decifrar a cultura e a sociabilidade contemporânea, em que efetivamente ocorre a inversão nas relações e nas conexões entre o signo e o referente e entre o significante e o significado, produzindo a autonomização dos signos e, posteriormente, dos significantes. Só assim a realidade pode ser subsumida à imagem, que aparentemente assume o estatuto de elemento fundante de todo o real. Tal prestidigitização intelectual explica a representação teórica da vida social, da cultura e da política como um mundo governado por simulacros que instauram a pura especularidade e espectralidade (BAUDRILLARD, 1996; HARVEY, 1992).

O confronto teórico com o pensamento pós-moderno propiciou ao marxismo pensar a realidade contemporânea a partir de uma perspectiva intelectual que combina a análise crítica da cultura e a crítica da economia política. Para refletir sobre a desafiadora centralidade da cultura nas sociedades capitalistas desenvolvidas e no sistema capitalista globalizado, foi imprescindível a recuperação inovadora das idéias formuladas por Marx que rompesse com o reducionismo e com o economicismo. As novas problemáticas que emergiram socialmente fizeram despertar o interesse por autores marxistas, como Lukács e Gramsci, que sempre fizeram da cultura uma temática fundamental no conjunto das suas principais preocupações teóricas e políticas. Esses rearranjos societários estão também na origem da revitalização do prestígio dos mais destacados intelectuais da chamada Escola de Frankfurt, como Adorno, Horkheimer e Marcuse, que tiveram nas idéias marxianas uma das suas motivações semi-

nais para a renovação teórica do pensamento crítico ocidental.

Numa angulação teórica similar, as reflexões de autores marxistas contemporâneas, tais como, dentre outros, Jameson, Harvey, Eagleton e Wood, devolveram ao marxismo a condição de fonte inspiradora, entre vertentes políticas e ideológicas diversas, para as forças sociais e políticas empenhadas na luta contra a exploração capitalista e pela emancipação humana. Apesar de ainda vivermos sob os efeitos da última longa hegemonia conservadora, o marxismo apresenta-se como um incontornável e necessário ponto de partida para a realização de uma crítica teórica da cultura pós-moderna e da emergência da “pós-modernidade” nas sociedades contemporâneas, recuperando sua potencialidade heurística de explicar criticamente e propor caminhos de superação das atuais formas de manifestação e estruturação do sistema capitalista mundial.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Perry. *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999.

BAUDRILLARD, Jean. *A troca simbólica e a morte*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

CALLINICOS, Alex. *Contra o post-modernismo: uma crítica marxista*. Santiago de Compostela: Laiovento, 1995.

CANCLINI, Nestor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 1998. (Ensaio Latino-americanos).

CASTELLS, Manuel. A Sociedade em rede. In: _____. *A era da informação: economia, sociedade e cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 1999. v.1.

EAGLETON, Terry. *A ideologia da estética*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1993.

_____. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.

EVANGELISTA, João E. *Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

EVANGELISTA, João E. *Política e cultura pós-moderna: um estudo dos cadernos culturais do Jornal Folha de São Paulo*. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Universidade de São Paulo. Programa de Pós-Graduação da Escola de Comunicações e Artes, São Paulo, 2000.

_____. Elementos para uma Crítica da Cultura Pós-moderna. *Revista Novos Rumos*, São Paulo, ano 15, n. 34, 2001.

_____. Neoliberalismo e pós-modernismo: algumas relações nem sempre óbvias. In: GICO, Vania de Vasconcelos; LINDOSO, José Antonio Spinelli; COSTA SOBRINHO, Pedro Vicente (Org.). *As ciências sociais: desafios do milênio*. Natal: EDUFRN, 2001. p. 718-733.

FEATHERSTONE, Mike. Para uma sociologia da cultura pós-moderna. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ano 9, n. 25, p.12, jun. 1994.

HARVEY, David. *A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

_____. Reestruturação capitalista e socialismo. *Revista Novos Rumos*, São Paulo, ano 8, n. 21, p. 9, 1993.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere: Maquiavel. Notas sobre o Estado e a Política*. Volume 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

JAMESON, Fredric. Periodizando os Anos 60. In: HOLANDA, Heloísa B. de (Org.). *Pós-modernismo e política*. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1996.

KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: estudos de dialética marxista*. Porto: Publicação Escorpião, 1974.

LYOTARD, Jean-François. *O Pós-moderno*. 4. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1993.

ORTIZ, Renato. *Mundialização e cultura*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.

PAULO NETTO, José. A ofensiva neoliberal e seu significado.
In: _____. *Crise do socialismo e ofensiva neoliberal*. São Paulo: Cortez, 1993.

SANTOS, Jair Ferreira dos. *O que é pós-moderno*. 10. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

THOMPSON, John B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis: Vozes, 1995.

WOOD, Ellen Meiksins. *Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2003.

WOOD, Ellen Meiksins; FOSTER, John Bellamy (Org.). *Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

Religação imaginal

Michel Maffesoli – Sorbonne/Universidade de Paris V

Tradução: Alípio Sousa Filho – UFRN

RESUMO

O artigo trata das transformações sociais e culturais operadas na pós-modernidade, vistas como uma nova socialidade, comunitária, emocional, teatral e trágica, que se expressa, dentre outras formas, num *corporeismo* intenso (indumentárias tribais, fenômenos de moda, exacerbação das imagens do corpo: tatuagens, “piercing” etc.), tudo isso produzindo uma “comunicação existencial” que fundamenta uma religação do indivíduo com a natureza, com a vida, com o humano. Contrárias a um moralismo pedagógico que faz da sociedade, e de diversas de suas instâncias, uma imensa *fábrica* de empregados a serviço de uma ideologia empreendedorista, dominada por um utilitarismo/racionalismo onipresente, as atitudes pós-modernas trazem de volta o culto hedonista, o presenteísmo, o holismo etc.

Palavras-chave: Pós-modernidade. Socialidade. Religação. Corporeismo. Presenteísmo.

ABSTRACT

This article deals with the social and cultural changes that took place in post-modernity, which are seen as a new communitarian, emotional, theatrical and tragic sociability. It gains expression, among other forms, in an intense *body-cult* (tribal clothes, fashion phenomena, exacerbated images of the body: tattoos, piercings etc), all these things producing an “existential communication” that reinforces the link between the individual and nature, life and the human. Contrary to the pedagogical moral values that transform society and many of its instances in a huge *plant* in favor of the undertaking ideology and its omnipresent utilitarian rationalism, the post-modern attitudes bring back cults like hedonism, presentism, holism, and so on.

Keywords: Post-modernity. Sociability. Link. Body-cult. Presentism.

A socialidade, aquela do “mundo da vida” (*Lebenswelt*), não se reduz a um social que se deduz por simples racionalidade. Ela se funda na partilha de imagens. Para retomar um termo que, conforme Max Weber caracterizaria a comunidade, o que está em jogo é da ordem do *emocional*.

A emocionalidade escapa à injunção moral. Ela repousa sobre uma “base antipredicativa, pré-categorial” (DURAND, 1969, 2004, p. 112). As teatralidades corporais que são vividas no cotidiano, nos rituais de vestimenta, ou que se exprimem de uma maneira paroxística nas diversas “paradas” urbanas, ressaltam um “*ordo amoris*” (SCHELER, 1996, p. 63 e segs.), no qual predomina um forte sentimento de pertencimento. O ideal comunitário necessita de símbolos exteriores, de imagens compartilhadas para traduzir a força que a estrutura internamente. Porém, a vitalidade desses arquétipos, pulsão inconsciente, se podemos dizer, exprime-se frequentemente de uma maneira *anômica*. Os mitos, contos e lendas são atravessados pela sombra. Essa parte obscura retorna no “trabalho” sobre o corpo contemporâneo. E o sucesso da tatuagem, do *piercing*, assim como o sucesso de Harry Potter ou do Senhor dos Anéis não deixam de invalidar o *juízo de valor* e a análise moralizadora.

Com efeito, existem algumas dificuldades para a inteligência moderna se contentar de um *juízo de fato*: dizer “o que é”, o que “deve ser”, o que se “imagina”. Habituada que ela está a apreciar o bem e o mal a partir daquilo que se pode chamar o “fantasma do Um”: Deus Único, a Verdade Única, a Finalidade, o Sentido da História, e outras maiúsculas, que ignoram a pluralidade da coisa humana e

o politeísmo de valores. Dificuldade para apreender as conseqüências de um “*ordo amoris*”¹ renascente, o impacto de uma atmosfera dionisíaca, cujo campo de ação tende a se apagar de mais a mais.

É preciso reconhecer que existe, no corporeísmo e no imaginário envolvente, um impulso vitalista, unindo o material e o espiritual. O intelectualismo ou o racionalismo ainda dominante, ao menos institucionalmente, ocuparam-se sempre de separar as diferentes esferas da natureza humana. Fiel à injunção bíblica (Deus separa a Luz das Trevas), a razão teme o *holismo* no qual o direito e o avesso se conjugam harmoniosamente.

Ora, o que é próprio à vida orgânica é que ela repousa sobre a riqueza de uma conjugação desse tipo. Da mesma maneira como “o espírito do vinho” está em constante relação com a matéria (terreno, cepa, vinha), existe uma sutil alquimia no trabalho sobre o corpo: indumentárias, fenômenos de moda, exacerbação das diferenças, e a constituição de um espírito comum, de uma *relição imaginal*.

Pode-se mesmo dizer que, nos interstícios da aparência, opera-se uma experiência do ser coletivo. Aquilo que floresce na superfície, como um ideograma, é um inconsciente arquetípico, com o qual cada um comunga. O signo torna-se símbolo, e faz surgir o outro lado, imaterial, das coisas.

É bem essa alquimia sutil, e um tanto misteriosa, que escapa ao que Paul Valéry chamava brutalidade do “conceito”: tudo debaixo de sua investigação “depuradora”, procura de uma suposta “profundidade”, de uma “essência” da realidade, de um “nômeno” para além do fenômeno. O conceito não enxerga, no florescimento *daquilo que é*, a marca de um prazer e de um desejo de estar-junto, através do qual se dá a ver e, pois, dá-se a ser.

1 Na filosofia de Max Scheler, “ordem dinâmica”. Filósofo alemão, um dos fundadores, juntamente com Edmond Husserl, da fenomenologia. Seu sistema filosófico classifica as percepções afetivas dos próprios atos humanos, desenvolvendo uma teoria das emoções e dos outros atos (tais como “a vergonha”, “o arrependimento”, a “preferência”, o “amor” etc.), fazendo conhecer os valores em sua essencialidade, em sua ordem dinâmica (*ordo amoris*) (N.T.).

Em diversas análises, Karl Jaspers (GENS, 2003, p. 380) faz referência à “comunicação existencial” como fundamento de toda cultura. De minha parte, acrescentaria que a cultura é sempre, em seu momento fundador, *anômica*. Ela se opõe às normas estabelecidas e reconcilia-se, com freqüência, com os valores antigos. Ela é chocante, e mesmo provocadora, pois não obedece mais às injunções, comumente aceitas, da vida social. Porém, sem pretender canonizá-la *a priori*, uma anomia desse tipo não deixa de ser instrutiva para aqueles que fazem da lucidez uma marca da nobreza de espírito.

O retorno do orgânico na vida de nossas sociedades, isto é, essa conjugação de coisas opostas, como a alma e a matéria, solicita um *pensamento orgânico*. Pretendo afirmar com essa idéia uma atitude fenomenológica que saiba, atentando para as imagens, qualificar antes de legislar. O cuidado das denominações exatas torna-se, como há muito tempo se sabe, o próprio fundamento da necessária organização social. Mas esta não pode se fazer em sentido contrário à boa lógica.

Tal como nos relata a sabedoria chinesa, Tse-Lou diz a Confúcio: “o senhor de Wei se dispõe confiar-lhe o governo. Qual é, em sua opinião, a primeira coisa a ser feita? O essencial é tornar corretas as designações” (GRANET, 1968, p. 362). Eis aí uma observação sobre a importância do bom uso das palavras. Claramente quanto ao que concerne ao governo dos espíritos, isto é, a capacidade a ajustar-se à moral. Esta é, sempre, um pouco mágica. É ela que oferece legitimidade e valor espiritual a qualquer poder: político, econômico ou simbólico.

Para dizê-lo familiarmente, “aderir” ao espírito do tempo necessita, desde agora, tomarmos distância da *doxa* dominante, esta “opinião” mais ou menos douta da qual a pusilanimidade ou a covardia são o motor essencial. “Lançar a concha”, aconselhava Platão (República, 521c): revolução do olhar, que seja mesmo para compreender, sem preconceitos, a importância das efervescências contemporâneas, e medir seus efeitos.

O que implica que se saiba romper com o que se poderia chamar o “pelagianismo”² moderno. O monge Pelágio, negando o pecado original, pode ser considerado, que se o saiba ou não, o fundador da pedagogia racionalista que se impôs progressivamente na organização social do mundo ocidental. Fundador, portanto, do moralismo e do conformismo social. Para os quais a parte de sombra da humana natureza, aquela que recorre ao sensível, será inelutavelmente ultrapassada (sobre um tal pelagianismo, MOULIN, 1984). Moralismo pedagógico que faz da sociedade, e de todas as suas instâncias espirituais – universidade, imprensa, edição –, uma imensa *fábrica* de empregados a serviço de uma ideologia empreendedorista, dominada por um utilitarismo/racionalismo onipresente.

E é efetivamente essa ideologia que parece não ser mais admitida sem discussões. A experiência daquele que está vivo ultrapassa a simples lógica mercantil e quantitativa. Contra o “pelagianismo” oficial, uma espécie de quietismo insolente reage secretamente, mas de maneira insistente. É o que se exprime, por exemplo, na atitude de “portar o véu”³ ou na exibição do umbigo e outras partes superiores. Nessas provocações, aparentemente contrárias, mas, com efeito, muito semelhantes, há uma expressão de recusa de um mundo unicamente mercantilista e racional. Há expressão de inconformismo, às vezes

inconsciente, às vezes, pelo contrário, bem refletido. Expressão do desejo de não mais se dobrar a uma lógica da separação, mas, ao contrário, de compreender a realidade como um todo no qual a imagem tem o seu lugar.

As éticas específicas, induzidas por um tal inconformismo, religam materialismo e espiritualismo. E, como em outras etapas de efervescência cultural, o fato cria uma espécie de *realismo mágico* que deixa desconcertado o conjunto dos observadores sociais. “Homens teóricos” (Nietzsche), estes têm de fato dificuldade de apreender o desejo intenso de vida nos seus aspectos encarnados.

Encarnação que se pode reencontrar nos fanatismos religiosos, mas igualmente no desbridamento dos sentidos nas diversas ocasiões festivas, caras às diversas tribos pós-modernas. Em cada um desses casos, encontramos-nos diante de verdadeiros “desfiles amorosos”, sendo a amizade um forte componente, e nos quais a sedução domina uma larga parte. É quase em termos olfativos que seria necessário tratar o problema social, tanto a secreção é importante. Seja através do uso do véu que encobre o corpo, seja desvestindo-o, assiste-se a danças, menos ou mais frenéticas, pelas quais cada um se lança a estar em união espiritual numa mesma experiência do coletivo.

É preciso dizer claramente: graças à imagem compartilhada, tais *copulações místicas* escapam, largamente, ao julgamento moral. Elas tornam indesejável uma visão do mundo de natureza contratual, dado que o indivíduo racional e igualmente soberano dele, protagonista do “contrato social” moderno, tende a perder-se, poder-se-ia dizer, a consumir-se, na comunidade da qual é, em todos os pontos, tributário. O ideal moral que é utilizado para gerir o indivíduo racional torna-se impotente diante do (re) aparecimento dos imaginários tribais.

Com efeito, convém estar atento a um deslocamento desse tipo: a alma coletiva tende a prevalecer contra o espírito individual. De diversas maneiras, pôde-se mostrar a estreita relação existente entre o racionalismo cartesiano e o *logocentrismo* que era sua

2 O *pelagianismo* é a doutrina de convicção dos *pelagianos*, seguidores do monge inglês Pelágio, que viveu no século V. Sua doutrina negava o pecado original e a eficácia da graça divina, e afirmava que o homem era totalmente responsável por sua própria salvação. Considerado heresiarca, teve a condenação de Roma (N.T.).

3 O autor refere-se certamente à prática do uso do véu islâmico, elemento tradicional da cultura muçulmana, que se tornou objeto de intenso debate em países europeus. Em 2004, o parlamento francês aprovou medida proibindo o uso do véu por meninas de famílias muçulmanas, durante a permanência na escola, argumentando o caráter laico da educação pública e os princípios laicos da República. Bélgica, Inglaterra e outros países adotaram medidas similares. A medida foi adotada sob o pretexto de temores sobre o fracasso em integrar os imigrantes muçulmanos ao resto da população ou dar a eles uma identidade cultural que não constituísse uma “separação”. De fato, o parlamento francês aprovou lei que estabelece a proibição do uso de quaisquer signos religiosos nas escolas e repartições públicas daquele país (N.T.).

consequência (JANICAUD, 2003, p. 150; MAFFE-SOLI, 2004). O “eu penso” soberano, constitutivo de si e do mundo, e produzindo a sociedade, parece submerso por um “acréscimo” de prazer, de gozo.

A exacerbação do corpo individual, no âmbito de um corpo coletivo, reenvia a uma outra forma do vínculo social que possui forte componente *lococêntrico*. De fato, é o espaço que prevalece. Espaço do próprio corpo que se trabalha à vontade, que se veste para a oração, que se produz para o prazer, que se mutila para um prazer doloroso. Território do corpo tribal que se determina a conquistar e que se defende contra todas as formas de intrusão. Em todos os casos, espaços simbólicos que geram e confortam o vínculo. É isso que se pode chamar a “religação imaginal”.

Frequentemente, assinalo esse deslizamento do logocentrismo para o lococentrismo, recordando que há épocas nas quais *o lugar gera laço*. Deslizamento que convoca a uma atitude não judicativa, e a abandonar nossa habitual tendência a analisar as coisas em termos de “bem” ou “mal”, e que deveria nos incitar a constatar em que os fenômenos que podem parecer anômicos, e que certamente o são em relação às normas estabelecidas, podem ser considerados como os *índices* (index) mais certos que apontam uma nova sociedade em gestação.

Não é a primeira vez que tais índices se tornam significantes. Entre a multiplicidade dos exemplos históricos, pode-se recordar quando os historiadores da arte ou os filósofos da vida religiosa analisam a rebelião dos monges de Cîteaux⁴ contra o que es-

tes consideravam ser o enfraquecimento das regras pela abadia de Cluny: eles sublinham que “a ordem das formas corresponde à ordem do espírito”. E que, conclamando a uma nova ética comunitária, os cistercienses vão criar “formas” novas nas quais esta ética possa desabrochar (DAVY, 1990, p. 71; FO-CILLON, 1938, p. 159).

Ética mais próxima da natureza, da simplicidade das relações, *Religação* renovada e purificada por uma superação das leis artificiais procedentes da esclerose e das “seriedades” institucionais. Ética que tinha por ambição restaurar o fervor original e a edificação do corpo monacal a fim de melhor realizar a vocação monástica. E, símbolo que importa, isso se vai fazer com uma nova vestimenta⁵, significando a união mística projetada.

No seu sentido estrito, a arte cisterciense é uma *cultura* nova que se opõe a uma *civilização* empobrecida. A arquitetura, a decoração, a aparência são, portanto, como tantas expressões de um espírito comum e de um estar-junto renovadamente vivo.

Pode-se extrapolar as lições desse exemplo, mostrando que qualquer instauração nova é uma *transfiguração*. Ela invoca outras figuras nas quais o ideal comunitário se reconhece e regoziza-se. É fácil de ver em que as práticas contemporâneas obedecem a uma lógica semelhante. As “formas” que empregam podem ser, certamente, transgressivas, mas não são menos fundadoras se se sabe apreciá-las pelo o que são e não pelo que se gostaria que fossem.

Se faço, aqui, referência a um exemplo religioso é que, com efeito, é impressionante ver que as novas

4 O autor refere-se ao movimento dos 21 monges que, há nove séculos, em 1098, no dia de São Bento, deixaram o mosteiro de Molesme, na Borgonha francesa, para fundar em Cîteaux, a 20 km ao sul de Dijon, uma nova sede monástica, que foi chamada “Novo Mosteiro”. Encabeçando o grupo de 21 monges estava o próprio abade de Molesme, conhecido como Roberto de Molesme (c.1027-1111). Mais tarde o “Novo Mosteiro” receberá o nome de Cîteaux, proveniente do nome da localidade, antiga *Cistercium*, em latim. Esses monges, criadores da ordem dos monges cistercienses, deixaram a congregação monástica de Cluny para retomar a observância da antiga regra beneditina, como reação ao que consideravam o relaxamento da Ordem Cluniense. Assim, a Ordem de Cister nasceu no novo convento

de Cîteaux e teve como primeiro abade o próprio monge beneditino Roberto de Molesme. “Rebelados” contra a “decadência” e o “mundanismo” de Cluny, os monges de Cîteaux produziram um movimento de regresso às origens. O movimento de Cister, como também é conhecido, propunha a aplicação mais rigorosa da “Regra” de São Bento, contra o que era considerado a sua deformação pelo modelo de vida em Cluny. Os primeiros monges cistercienses estabeleceram-se longe das povoações, em lugares não habitados e não cultivados, obrigando-se a viver exclusivamente do trabalho de suas próprias mãos (N.T.).

5 Os monges cistercienses são conhecidos pelo hábito branco. Foram chamados os “monges brancos”. Os primeiros hábitos eram feitos, por pobreza, de lã não trabalhada de ovelha, sem nenhum tingimento (N.T.).

formas de socialidade são, por um lado, atravessadas pela intensidade própria à religiosidade e, por outro lado, exprimem uma excessiva intensidade na relação com o outro, e graças às imagens compartilhadas. Intensidade e densidade que, *présentéisme oblige*⁶, embora sendo efêmeros não são menos reais.

A atitude “contemplativa” que prevalece sobre a pulsão política, própria às gerações precedentes, o fato que, nas relações sociais, a intuição passa à frente das associações pensantes (partido, sindicatos), o fato de privilegiar todas as ocasiões de arrebatamento, “transportes” (transportamentos festivos, eferescências diversas), tudo isso cria uma atmosfera específica na qual o sujeito substancial que, na tradição ocidental, nos era familiar, não tem mais, hoje, grande importância. O subjetivo tende a ceder lugar ao “trajetivo” (Gilbert Durand). Ou seja, ao *conhecimento* direto da íntima ligação de todas as coisas.

Correspondência holística, intuitiva religação aos outros e à natureza circundante, tudo isso se traduz, trivialmente falando, no fato de ser “transportado”, de “explodir” ou de ter “feeling”. É longa a lista das expressões que exprimem a superação de uma lógica discursiva, e sublinha a calma violência do fluxo vital. Pode-se, certamente, cair em confusão. Não obstante o imperativo categórico da moral estabelecida, esta perde espaço, cada vez mais, e em seu lugar são postas em prática pequenas liberdades intersticiais nas quais domina uma forma de imoralismo alegre. É exatamente isso o “*ordo amoris*” (Max Scheler), causa e efeito de múltiplos êxtases sociais.

6 O autor aplica sua própria fórmula (*présentéisme oblige*) numa clara alusão (irônica, talvez) à conhecida fórmula *noblesse oblige*: a nobreza cria o dever da honra ao título, ou deve-se honrar o que se é. Com o mesmo sentido e invertendo-o, traz na sua fórmula o tema do presenteísmo, tão caro à sua obra, reafirmando uma das mais importantes de suas teses: o apego ao presente, que, embora efêmero, é a medida da relação com o tempo que passa (tempo da morte), afirmando-se como amor à vida, que aparece na velha fórmula *carpe diem*, convite a aproveitar a vida aqui e agora. Todo o pensamento do autor está fundado nessa idéia, que já aparece em suas primeiras obras, como “A conquista do presente”, “A sombra de Dionísio”, entre outras. Por essas razões, deixamos a expressão sem tradução (N.T.).

Pode-se aproximá-lo das intuições de Bergson: a passagem do estático ao dinâmico, do fechado ao aberto, de uma vida rotineira à vida mística (BERGSON, 1932, p. 445; MAFFESOLI, 2005; BOLLE DE BAL, 1996). O que esclarece bem, teoricamente, todas as situações empíricas nas quais a fórmula conceptual (político, social) cede lugar a uma forma operacional. Uma forma comunitária onde cada um não procura mais sua singularidade, não afirma mais sua especificidade, mas se ocupa, concretamente, a fazer apenas com o objeto que lhe (ou ao qual) pertence. Uma forma que se apóia, essencialmente, sobre a imagem.

Véu islâmico, quipá judaico, echarpe Hermès, vestes íntimas Calvin Klein, poder-se-ia multiplicar à vontade os sinais e as marcas, que podem ser consideradas como tantas manifestações do sentimento de pertença. *Stricto sensu*, “faz-se parte” disso mesmo que se afixa como um emblema de reconhecimento. Mesmo, e sobretudo, se tal afirmação provoca ou choca aqueles que “não são”. O umbigo posto a nu de uma maneira “sexy”, a circuncisão religiosa, da mesma maneira que o “piercing” íntimo, favorecem os êxtases comuniais. Eles são como tantos rituais anódinos ou exacerbados pelos quais as microtribos contemporâneas exprimem as suas *afinidades eletivas*. Pelos quais elas transfiguram um cotidiano dominado por uma lógica mercantilista numa realidade espiritual, que, protegendo-se às vezes atrás da máscara da transcendência, não deixa de ser sempre e profundamente *humana*: aquilo que vivo, com outros, aqui e agora.

Práticas encarnadas, *Encarnação* que é necessária compreender no seu sentido preciso: prazeres da carne, mortificação da carne, a diferença é de pouca importância, como meios para reafirmar o valor do corpo individual no âmbito do corpo coletivo. *Corpo místico, corpo imaginal*, que, em todo caso, não se reconhece mais pelos mecanismos da abstração racional, mas que tende a afirmar-se na organicidade dos grupos emocionais.

Invertendo o adágio popular, o hábito faz o monge: a “vestimenta”, que esteja sobre ou no

corpo, torna-se assim hieroglífica. Sinal sagrado, fazendo participar de uma espécie de transcendência imanente. Pedras vivas de um templo imaterial onde é possível se “sentir” bem. Construção simbólica onde tudo junto torna-se corpo. Morada real ou virtual que assegura proteção e conforto. Os entusiastas da Internet sabem bem que procuram, perdidamente, na rede mundial de computadores, uma forma de comunhão e que, assim, criam comunidades não menos “reais” que os agrupamentos sociais propostos pela sociedade, então, racionais. Nesse sentido, os pseudônimos utilizados são como tantas marcas sobre o próprio corpo que permitem integrar um corpo coletivo. Há aí, com frequência, uma “compulsão” inegável. Mas esta não representa senão uma embriaguez coletiva: deixar o seu vestígio na trágica impermanência do dado mundano.

Tudo isso nos convida a seguir a *pista* do nomadismo tribal contemporâneo, feito paradoxalmente de enraizamento e de exílio. Do desejo de ser e viver *aquí*, tendo ao mesmo tempo a nostalgia de outros lugares. Nesse paradoxo, não se deveria ver a falência de uma moral racional que se ocupa de impor o “lugar fixo”, de uma existência fechada sobre si própria e, ao mesmo tempo, a emergência de uma ética dinâmica que combina os contrários? O corpo e o espírito, a razão e o sensível, o intelecto e o imaginário. Efetivamente, é isso que provoca pensar.

REFERÊNCIAS

- BERGSON, Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 1932.
- BOLLE DE BAL, M. *Reliance et théories*. Paris: L'Harmattan, 1996.
- DAVY, M. M. *Saint Bernard*. Paris: Félin, 1990.
- DURAND, Gilbert. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: Bordas, 1969.
- _____. *L'Humanisme planétaire. E. Morin en ses 80 ans*. Dir. Nelson Vallejo-Gomez. Paris: UNESCO, 2004.
- FOCILLON, H. *Art d'occident, le Moyen-Âge roman et gothique*. Paris, 1938.
- GENS, J. C. *Karl Jaspers*. Paris: Bayard, 2003.
- GRANET, M. *La pensée chinoise*. Paris: Albin Michel, 1968.
- JANICAUD, D. *Heidegger en France*. Entretien avec J. P. Faye. Paris: Albin Michel, 2003. t. 2.
- MAFFESOLI, Michel. *Eloge de la raison sensible*. Paris: La Table Ronde, 2005.
- _____. *Le rythme de la vie*. Paris: La Table Ronde, 2004.
- MOULIN, L. *La Gauche, la Droite et le péché originel*. Paris: Lib. Des Méridiens, 1984.
- SCHELER, Max. *Six essais de philosophie et de religion*. Universitaires de Fribourg, 1996.

Weber e a influência do protestantismo na configuração da modernidade ocidental

Renarde Freire Nobre – UFMG

RESUMO

O artigo trata da análise weberiana da emergência do ethos puritano, suas motivações internas e seus preceitos. Procura-se argumentar que as influências vão além da esfera econômica, uma vez que o puritano, primeiramente por razões religiosas, contribuiu para edificar todo o moderno cosmo racionalista da modernidade ocidental, o qual, por sua vez, demarcou um destino secularizado e avesso às ingerências morais de toda e qualquer religião. O tema não é novo, mas se apresenta com uma sistematização que pode vir a ser útil para apresentação do pensamento de Max Weber, notadamente quanto ao tema das racionalizações modernas.

Palavras-chave: Ascese intramundana. Racionalização. Secularização. Desencantamento. Utilitarismo.

ABSTRACT

This article discusses the weberian analysis of the rising of the puritan ethos, its motivations and doctrine. It is argued that the puritan ethos has far-reaching influence, beyond the economic sphere, since the puritan ethos had an important role in shaping the rationalist cosmos of the modern Western world, even though the puritan's reasons were initially religious. The Western modernity, however, ends up characterized by secular fate, in which religious interference is avoided. The main purpose of this article is to present a useful systematization of Weber's thought, especially regarding the modern processes of rationalization.

Keywords: Inner-worldly asceticism. Rationalization. Secularization. Disenchantment. Utilitarianism.

Qualquer análise sobre a configuração do ocidente moderno, nos termos weberianos, será precária se a ela não se liga uma variável decisiva: a

mudança na imagem religiosa do mundo pelo advento do protestantismo ascético, especialmente em sua faceta puritana. É verdade que os considerações mais consistentes de Weber sobre o protestantismo se concentraram nos impactos sobre a vida econômica, mas, se não bastasse o fato de se tratar da influência sobre a “força mais significativa da vida moderna” (WEBER, 1995, p. 318, tradução nossa), a relação causal era apresentada de modo tão arguto e significativo que colocava a influência do protestantismo em um patamar até então desconhecido, ao mesmo tempo em que sugeria uma maior significação e extensão dos seus impactos. Não por acaso, ao final do seu principal estudo sobre o tema, Weber esboça a possibilidade de se averiguar o significado do protestantismo para a “ética sociopolítica” e as “comunidades sociais”, bem como as relações com o “humanismo” e o “empirismo filosófico e científico” (WEBER, 1969, p. 189 [2004, p.132], tradução nossa)¹. Nada disso foi levado a cabo, mas era um claro indício do sentimento da significação especial do protestantismo na configuração do moderno cosmo cultural ocidental.

Para validar essa linha de raciocínio, serve de apoio inicial um postulado sociológico mais genérico: “sempre que a direção da totalidade do modo de vida foi racionalizado metodicamente, foi profundamente determinada pelos valores últimos na direção dos quais marchou a racionalização. Esses valores e posições foram, assim, determinados *religiosamente*” (WEBER, 1982, p. 330, grifo do autor) Trata-se do

¹ A data entre colchetes refere-se à tradução disponível em português, quando a referência principal for o original em alemão.

que veio a ser conhecido pela “metáfora do manobreiro”, e não resta dúvida de que, para a modernidade ocidental, a influência do protestantismo é, por assim dizer, a metáfora das metáforas no terreno do condicionamento religioso. Pensando diretamente nos efeitos da Reforma Protestante, Weber (1982, p. 335, grifo nosso) afirmou que “as seitas ocidentais dos virtuosos religiosos fermentaram a racionalização metódica da conduta, *inclusive* a econômica”.

A sofisticação e singularidade da análise weberiana começam pela caracterização do protestantismo pelo veio da “ética”. O aspecto ético é significativo precisamente porque foi através dele que Weber – sociólogo que pensa a cultura pelas orientações de sentido – conferiu relevância histórica ao fenômeno. Ele definiu um “padrão ético” como correspondendo à transfiguração de “crenças” valorativas em normas de conduta tidas como “moralmente boas” (WEBER, 1947, tradução nossa). À medida que uma ordem ou uma relação social adquire entre os seus participantes uma garantia ética, isso é indício de uma internalização de valores como normas de conduta. Uma ética significa, pois, um conjunto de posturas do homem diante do mundo, intimamente associadas a um juízo interpretativo sobre sua condição ou posição sociais. Nesse caso, tanto pode haver *ethos* religiosos, como o são as práticas ligadas às interpretações teológicas dos infortúnios humanos e às formas de salvação, como pode haver *ethos* associativos, como o são as posturas ligadas a uma pertinência social qualquer, no que se inclui uma burocracia ou uma ordem de cavaleiros, quando deveres religiosos podem ser transformados em “obrigações oficiais ou sociais da cidadania ou dos estamentos” (WEBER, 1982, p. 126).

É necessário algumas considerações preliminares sobre as performances religiosas tal qual tipificadas por Weber. Ele situou os processos de racionalização das éticas religiosas na contramão das orientações mágicas, uma vez que aquelas registram, em termos típicos, a “transformação da embriaguez aguda, alcançada mediante a orgia, num hábito possuído crônica e, sobretudo, *conscientemente*” (WEBER, 1947,

p. 307 [1982, p. 361], tradução nossa). Reforça-se aqui a representação e a vigília consciente do agente como traço elementar da “ação racional”. A profecia e, mais ainda, o sacerdócio despontam como as grandes forças desmistificadoras das religiões. São, pois, forças racionalizantes, mas em direções bastante específicas e mesmo conflitantes:

Um profeta é um sistematizador no sentido da uniformização da relação do homem com o mundo, a partir de posições últimas de valor uniforme. O sacerdote sistematiza o conteúdo da profecia ou das tradições sagradas no sentido da estruturação racional-casuística e da adaptação aos costumes mentais e de vida de sua própria camada e dos leigos por ele dominados (WEBER, 1991, p. 315).

A racionalização profética é uma doutrinação, já a sacerdotal fica por conta da intelectualização (metafísica racional), da impessoalidade do cargo e da regulação ética. De um lado, a legitimidade carismática do “demagogo”, do outro, a legitimidade tradicional do “funcionário profissional”. Sobretudo a partir da ação sacerdotal, as racionalizações das éticas religiosas designam processos de ressignificação de sentido religioso, novas teodicéias e novas prescrições de conduta que orientam a transformação da “embriaguez aguda” em “hábitos contínuos e conscientes”; processos que se iniciam com as chamadas “profecias éticas” ou “emissárias”, mas que só se consolidam como condução sistemática de vida com a rotinização do poder sacerdotal.

Se “a profecia e o sacerdócio são os dois portadores da sistematização e racionalização da ética religiosa”, um fornecendo a doutrina e outro, os critérios de retribuição ética – uma vez que dispõe de “poder de disposição” organizado para tal – (WEBER, 1947, tradução nossa) pode-se dizer que, numa tendência geral a ser submetida à realidade histórica, o efeito ético sobre as condutas mundanas acentua-se quanto mais a doutrina interpreta os fins religiosos – a salvação, em especial – como dedicação consciente às ordens de um Deus onipotente e antropomórfico. Ou seja, a ascese religiosa tipificada como justificação ética racional diante do Deus

supramundano. Ao invés de truques e coações mágicas, passam a vigorar súplicas e ações racionais. O sacerdócio é a institucionalização e regularização das profecias, transformando as doutrinas e sua tradição oral em explicações metafísicas, em códigos e jurisdições canônicas e, principalmente, em uma ética de conduta sistemática. O sacerdote redefine a criação profética sob a égide do poder institucional, impondo-se como um ressignificador e um “senhor” com poder de disposição sobre os bens da graça, capaz de afetar as consciências e influenciar outros poderes. Decisivo para a constituição do poder sacerdotal é o seu caráter institucional e contínuo em detrimento do caráter carismático e temporário do poder profético, e daí a sua melhor estruturação racional. A institucionalização sacerdotal é extremamente variada para Weber. Embora nem sempre convirja para uma “congregação de leigos”, como são os casos da religião chinesa e da Índia antiga (WEBER, 1947, p. 260 [1991, p. 313], tradução nossa), fica valendo o princípio geral de que:

a transformação da adesão pessoal em uma congregação constitui, portanto, a forma normal em que o ensino dos profetas entra na vida cotidiana, como função de uma instituição permanente [...] uma socialização que serve exclusivamente para fins religiosos: a congregação de leigos (WEBER, 1991, p. 311-312).

Tendência da qual as igrejas e seitas cristãs são a melhor representação. Estabelece-se, assim, uma forma de domínio persistente e rotinizado, de maior ou menor complexidade administrativa.

Contudo, para além de apresentar os sacerdotes como os principais guardiões das éticas, Weber ocupou-se bastante com a questão do “conteúdo” ou do “sentido” orientador das éticas. Ele tinha um problema que o norteava: o que as éticas esclarecem sobre a relação da religião com o mundo? Ou, em versão sociológica mais precisa, quais são as conexões de sentido passíveis de serem estabelecidas entre as éticas religiosas e os demais poderes da cultura? No exame desse tópico, uma atenção especial foi dada aos interesses econômicos. Mas Weber tam-

bém esteve atento para as relações com a política, a arte e o conhecimento. O seu famoso texto *Zwischenbetrachtung*² é todo dedicado ao tema, em uma síntese primorosa.

Para se tratar dos conteúdos e dos efeitos das éticas religiosas, vale a distinção geral estabelecida entre as religiosidades ascéticas e as religiosidades místico-contemplativas³. O primeiro tipo prevaleceu no Ocidente e se caracterizou pela crença em um Deus supramundano e onipotente, com restrição ou expulsão dos elementos mágicos e dos ritos orgiásticos, relação “contratual” com o deus na forma de “serviços” a serem prestados, maior racionalização da congregação religiosa (a Igreja) e embasamento social nas camadas urbanas e/ou socialmente desprivilegiadas; o segundo tipo prevaleceu no Oriente e se caracterizou pela crença em um estado de divindade a ser alcançado por “possessão”, com uma maior abertura para o ritualismo e o misticismo e o predomínio das camadas intelectuais e aristocráticas (WEBER, 1947, tradução nossa). A ascese remete a uma profecia conceituada como “emissária” e indica uma postura de “enfrentamento” ou “adaptação” ao mundo; a contemplação remete a uma “profecia exemplar” e indica uma tendência à “fuga do mundo”. Enquanto o fiel considera a sua relação com a divindade como sendo de “possessão”, estará voltado para a contemplação; contrariamente, se ele se considera instrumento da mensagem divina, estará mais ligado à ação.

Os efeitos e as tensões religiosas sobre os outros poderes da vida cultural tendem a ser maiores no caso das profecias emissárias, uma vez que a orientação exemplar reflete um desinteresse pelas coisas mundanas ao conduzir à “fuga do mundo”. Assim como a institucionalização e a eficiência do poder sobre os leigos obrigam a religião a se haver com

2 *Zwischenbetrachtung*: *theorie der Stufen und Richtungen religiöse Weltablenkung*. Uma tradução em português encontra-se no livro Weber (1982).

3 Lembrando-se que essas tipificações, na condição de “conceitos”, não abarcam as variedades dos arranjos religiosos produzidos e nem se encontram postas na realidade tal qual a definição teórica.

interesses “externos”, podendo repercutir sobre os elementos da dogmática, também uma ética que interpreta a devoção como serviço a Deus tende a afetar mais a postura do homem nas esferas mundanas, particularmente quando o fiel *serve* através de ações e, não, *possui* para qualificação do ser. E mesmo que Weber tenha deixado sempre claro o caráter abstrato dessas tipificações, sabendo haver entre os fenômenos intercessões e resultados os mais paradoxais, elas têm plena validade para efeito de uma panorâmica comparativa entre as tendências religiosas dominantes no Ocidente e no Oriente.

Pode-se, agora, inclinar a análise diretamente para a ética puritana. No esteio das religiões “emissárias” (ou tipicamente “éticas”), o puritanismo emergirá como a melhor tipificação de uma relação religiosa com o mundo, particularmente por promover a atualização da profecia emissária como ética do ascetismo ativo, o que significou a racionalização da conduta em relação às ordens e atividades mundanas. Na visão de Weber, o puritanismo é o antecedente espiritual mais expressivo do profissionalismo, da disciplina e mesmo do utilitarismo modernos. Como ética religiosa direcionada de forma decisiva e sem culpa para o mundo, ele supriu as almas modernas da justificativa e da liberdade espiritual necessários à alavancagem das práticas mundanas. Com isso, quando não influiu de modo direto, como na formação do espírito capitalista, ele comandou o fim das barreiras religiosas a maior racionalização das atividades práticas. E isso não é pouco, porque as religiões sempre foram grandes limitadoras das racionalizações profanas no Ocidente e, mais ainda, no Oriente. No Ocidente, o puritanismo foi a alternativa eficaz ao catolicismo e ao próprio protestantismo de base luterana, religiões que, não obstante o caráter emissário, nunca estiveram decididamente voltadas para a ação no mundo. No catolicismo, o distanciamento em relação ao mundo revelava-se na sua inspiração contemplativa (os monges medievais), na sobrevivência de elementos mágicos, na visão da “obra” como salvação da alma e na obediência tradicional à Igreja; no luteranismo, ele se manifestava

pela ênfase na fé como certeza da salvação e na concepção estática da “vocação” como desígnio absoluto de Deus. Nos dois casos, as éticas religiosas têm uma direção predominantemente extramundana.

De forma absolutamente singular na história das religiões, a ascese puritana, tal qual interessou a Weber, revelava uma criatura indigna da grandeza de Deus e que se voltava resignada, mas ativamente, para o mundo. Isso, sem sacralizá-lo, apenas buscando nele recolher sinais da “graça” divina. Qual o fundamento desse direcionamento? Paradoxalmente ele remete ao próprio “desprestígio” a que a ação é submetida, o que se dá, de modo especial e peculiar, por via de uma interpretação teológica: a idéia da “predestinação”. Esta idéia – que é mais expressiva no calvinismo – designa que apenas alguns são os eleitos de Deus e que o segredo dessa eleição está encerrado no próprio mistério da divindade. A idéia supõe que as vontades de Deus encontram-se “além de todas as pretensões éticas de suas criaturas”, por se tratar de um poder absoluto, um Deus *absconditus* cujos desígnios são inacessíveis à compreensão; por isso, “o comportamento ético jamais pode ter o sentido de melhorar as possibilidades próprias neste mundo ou no além [...]” (WEBER, 1991, p. 353). Pela dogmática da predestinação, a graça divina não tem nada a ver com a fé ou com as virtudes pessoais ou mesmo via as boas obras dos homens. “Deus não existe para os homens, mas estes por causa de Deus” (WEBER, 1969, p. 121 [2004, p. 71], tradução nossa). A justiça de Deus prescinde de justificativas e chega aos homens como uma vontade totalmente arbitraria. A “lógica” da predestinação tem um efeito demasiado severo: ela desvaloriza o agir da criatura como fonte de salvação. Por isso, Weber (1991, p. 351-353) considera que essa concepção desfaz por si mesma o “problema da teodicéia” como tal, que diz respeito à “incompatibilidade de uma providência divina com a injustiça e a imperfeição da ordem social”, características que se vêem encerradas nos desígnios imperscrutáveis de Deus. Enquanto as “soluções” do problema tradicionalmente convergiram para a busca de um significado para o

“mal”, ao mesmo tempo em que eram criadas “compensações”, como é o caso da emblemática idéia de um “Além”, a lógica fria da predestinação implicou na completa renúncia em se conferir um sentido ao mundo. O “problema” se desfez pela inescrutabilidade da “providência divina” (WEBER, 1995, p. 406, tradução nossa).

A verdade é que o puritanismo impôs uma enorme distância entre o humano e o divino, fato que se comprova na condenação veemente de qualquer forma de “divinização da criatura” e na ausência de intercessores para a salvação (o sacerdote, a confissão); nisso, o protestantismo como um todo estava em oposição teológica radical ao catolicismo (WEBER, 1969, p.123 [2004, p. 72], tradução nossa). A ignorância absoluta da criatura diante da vontade de um Senhor todo-poderoso e a inoperância da ética para a salvação promoveram a “solução” de se estar sempre “só”, “vigilante” e “à prova”, sendo a grande prova de credulidade e obediência o se fazer servo de Deus em um mundo muito aquém da Sua majestade. O puritano “rejeita o mundo” no que ele se manifesta como um plano de perversão e demonização da criatura, e, ao se voltar para o mundo, não o faz para santificá-lo nem para corrigi-lo nem para gozo próprio, mas simplesmente para glorificar a Deus. Mesmo com a participação ativa no mundo, a ênfase weberiana recai sobre a noção de “rejeição” porque a aprovação puritana do racionalismo mundano é, em sua variante ética, mais um meio para ele se preservar das tentações via estratégias de autocontrole, não obstante também designe um instituto de “provas”. O irracional ou sensual ou demoníaco são relacionados aos prazeres, à preguiça, à idolatria da carne e ao desperdício, ou seja, a toda conduta que não se baseia no estrito autocontrole. E as reservas ao mundo sensual eram tão sérias, que até de laços deveras pessoais e emotivos, como a amizade, chegou-se a desconfiar⁴.

O grande legado do *ethos* protestante para a modernidade remonta ao seu caráter “intramundano” e ao “autocontrole ativo” como “valor” de salvação. Nisso é que vieram a se destacar os puritanos, como os calvinistas e os batistas. A disposição dos virtuosos puritanos em se fazerem dignos de um Deus todo-poderoso em um mundo repleto por tentações irracionais foi o que ativou neles a autoconfiança e o autocontrole ativo. O “estar à prova” designava mais uma disposição “desinteressada” (sic) de servir a Deus do que a busca da recompensa divina. Os resultados práticos do controle metódico não eram vistos como recompensa, mas como “sintomas” da graça. O Deus dos puritanos é exageradamente transcendente e a criatura encontra-se Dele apartada por conta da sua vileza mundana. A justificação das incursões práticas como voltadas para a glória de Deus fortalecia as realidades mundanas sem negar-lhes o caráter profano, ou melhor, exatamente por conta da inevitabilidade desse caráter é que se faz o necessário regime de provas. O puritano veio a legitimar, por razões religiosas, a desespirtualização do mundo objetivado. Com isso, o sentido “intramundano” da ética, alicerçado no instituto religioso da prova cotidiana, gerou o paradoxal resultado de uma ação religiosa no mundo sem efeitos religiosos.

Antes de se avançar na compreensão de tal paradoxo, permanece em aberto a questão de como a ascese contra as tentações favoreceu o ativismo (religioso) de tipo racional. Frequentemente na história das religiões, o autocontrole foi experimentado como contemplação. Por que o puritano não podia ser um crente contemplativo? A razão é eminentemente teológica e, portanto, derivada de motivos internos. O distanciamento entre o divino e o humano, que se manifesta de modo mais radical na idéia da predestinação, leva à recusa de uma resposta contemplativa, pois esta supõe um nível místico de aliança com a divindade. A severa interpretação teológica de um Deus de vontade absoluta, associada à certeza da vileza da criatura mundana, promoveu a absoluta descrença no misticismo e em qualquer forma de “divinização da criatura”. Está embutida

4 Como também os teólogos puritanos não eram muito simpáticos às metafísicas racionalistas seculares, preferindo a racionalidade objetiva das ciências naturais, que dividam espaços ao invés de concorrer com as metafísicas religiosas.

na prescrição de serviço a Deus via ação disciplinada no mundo uma interpretação do irracional como sinônimo de perdição e auto-exaltação da criatura e, contrariamente, do racional como sinônimo de centramento e contenção do fiel. Há aqui, sem dúvida, uma definição do sentido da glorificação de Deus, mas não pela leitura direta do que Ele quer, uma vez que não há como explicar o querer de um Deus que é do bem (o racional, a consciência), mas que permite o mal (o irracional, os prazeres). Cabe aceitar o *modus operandi* do Seu reinado e, nele, se fazer o mais digno possível.

Mas, e quanto à alternativa do ascetismo mundano? Em parte, essa se deveu à raiz judaico-cristão do puritanismo, e ao legado de uma ética emissária. Mas isso ainda não explica de todo o porquê de a ética tomar a forma da “racionalização metódica da conduta”. Para tanto, é preciso voltar ao tema da “rejeição do mundo”. Como é possível recusar o mundo através de uma atitude ativa nele? Esta é a questão de fundo, decisiva em última instância para se compreender como, paradoxalmente, o puritanismo ajudou a edificar uma realidade anti-religiosa. A resposta exige o reconhecimento de que a “rejeição do mundo” é apenas uma faceta da atitude ética puritana, pois a outra face da moeda é a da presença ativa no mundo. Agora, é esta que deve ser realçada, sabendo, contudo, que ela não existiria sem a sua contraface. Leia-se uma passagem do próprio Weber (1969, p.128-129 [2004, p.101-102], tradução nossa) sobre a ética puritana na sua melhor tipificação – a ascese calvinista:

Por um lado, tornou-se pura e simplesmente dever manter-se pronto para a escolha e recusar toda dúvida como tentação do demônio, já que a falta de autoconfiança era o resultado da insuficiência na fé, portanto, da efetivação insuficiente da graça [...] Por outro lado, a fim de alcançar aquela autoconfiança, uma intensa atividade profissional era apresentada como o meio mais distinto.

Isso demonstra que a “rejeição do mundo” não foi absoluta, que ela conviveu, de modo coerente, com uma forma de “afirmação”, através da entrega

do puritano às ações que se desenvolvem conforme princípios racionais. Um sentido de afirmação aliou-se ao princípio da rejeição, uma vez que a condenação e a evitação de tudo que é irracional não foi suficiente para garantir a autoconfiança e aplacar a ansiedade diante do “segredo” da eleição divina. O ascetismo ativo desenvolveu-se, como base nas suas fontes religiosas, como o meio mais adequado de se atingir a autoconfiança do crente na sua “eleição”. Mas também foi o meio mais conseqüente:

A comunidade de Deus, com sua graça, só podia assim se realizar e vir a ter consciência que Deus nela operou (operatur) e que ela disso se conscientizou – que assim as suas ações provinham da crença na operação da graça de Deus e essa crença, por sua vez, foi legitimada na qualidade de cada ação como operação de Deus (WEBER, 1969, p. 130 [2004, p. 79], tradução nossa).

A racionalização da conduta concebida não como fim, mas como meio. Não meio de salvação, mas meio de se sentir no mundo agraciado pelo Senhor. É Ele que está sendo glorificado, não o mundo. O puritano é o protótipo das personalidades racionalizadas modernas uma vez que, por razões tradicionais e propósitos superiores, entrega-se de corpo e alma à vigília e à ação conscientes. O Deus *absconditus* se manifesta, não pela mística ou via autoridade mundana unvida de sacralidade: ele se manifesta na prática e de modo consciente. Um sentimento de autoconfiança, traduzida como capacidade de prestação de um serviço pessoal, consciente e direto ao Senhor – sem, pois, intermediações e apelos mágicos – é o núcleo do racionalismo da ética que Weber definiu como “ascetismo intramundano”.

A absoluta onipotência e transcendentalidade da divindade, aliada à certeza de que a vida deve ser uma contínua glorificação ativa, desprovida de subterfúgios mágicos, contemplativos ou intermediários para se possuir ou atingir o divino, levou o puritano a valorar um sentido “consciente” para o serviço de Deus no mundo; significa que os “sinais” e as “provas” da graça divina tinham que ser objetivos. As “obras” são as ações e refletem a disposição

incondicional de agir no mundo. Como disse Weber (1947, p. 313 [1991, p. 367], tradução nossa), o sentimento consciente do divino estava “por assim dizer, condicionado em termos ‘motores’”. Assim, o ascetismo ativo é, a um só tempo, o modo afirmativo de reagir às tentações mundanas, sempre em nome da glória de Deus, bem como de se obter sinais da graça. Noutros termos, o puritano pratica a rejeição (ativa) do mundo. Se o racionalismo puritano é uma couraça que protege o fiel do mundo sensual, a sua essencialidade ética repousa na concepção das ações e seus resultados objetivos como indicadores de fidelidade a Deus. Para a configuração da ética nos termos dispostos acima, concorre uma condição psicológica elementar: a aflição do homem quanto à incerteza da graça perante uma Providência divina absoluta e inacessível nos seus desígnios últimos. Sendo vigilante e ativo, evitando o mal e agindo de modo ponderado e eficaz, assim, em última instância o que o puritano obtinha era o conforto de sua alma.

Reconhecendo-se o traço “motor” da ética puritana, falta ainda lhe dar uma imagem precisa e que melhor situe as bases da sua influência sobre a secularidade ocidental. Trata-se da idéia de “vocação” (*Beruf*). A vocação é a realização do entendimento de que o mundo é um lugar onde se pode servir a Deus conforme fomos, para tal, “chamados”⁵; ela é o espaço do dever e a fonte da autoconfiança, a matriz das obras conscientes, o grande sinal do divino. A idéia de vocação sintetiza o aspecto afirmativo da ética puritana. A idéia remonta ao luteranismo. Foi Lutero quem interpretou a vocação como disposição para o trabalho no mundo, e nisso ele foi bastante inovador. Mas o limite da sua concepção vocacional é que, nela, a competência corresponde a um adaptar-se passivo à divisão do trabalho, sendo a profissão vista como um lugar agraciado por Deus, o que aproxima o luteranismo da ética de castas hinduístas. Somente o puritanismo que se seguiu desenvol-

verá uma concepção de vocação como expressão de um ascetismo ativo, e o fará submetendo a idéia de vocação à máxima da prova pela ação, deslocando o seu sentido de um ofício tradicional para um fazer contínuo e renovador, de uma adaptação passiva para uma atuação ativa no mundo.

Parafraseando o que Nietzsche disse do cristão face ao judeu, o puritano é um luterano de confissão liberal: ele transforma o “paciente conformar-se com as ordens do mundo” em um impulso ativo de racionalização do mundo, porque interpreta a ação disciplinada e eficaz como o melhor sinal da benção divina. Um aspecto chave na diferenciação das éticas luterana e puritana é que, no “frigor dos ovos”, apenas o puritano, por conta da associação entre salvação e prova, estará “intimamente concatenado com o lado profissional do homem”, uma vez que, no luteranismo, o “hábito emocional de saber-se protegido na bondade e graça de Deus continuava sendo a forma predominante da certeza de salvação” (WEBER, 1991, p. 381). Porém, no puritanismo, o “hábito emocional” vê-se substituído pelo “hábito racional”. E a própria noção alemã de *Beruf* como “vocação” religiosa veio a se abrir para o sentido secular e desencantado da “profissão mundana”. De caráter “reformador”, a orientação puritana visava a “eticizar” racionalmente o mundo, não pela revisão do aspecto essencialmente indigno do mundano, que está posto e continuará a ser conscientemente rejeitado, mas pela afirmação de procedimentos e relações racionais como o modo correto de glorificação do Senhor.

Como agente “vacionado” para as condutas racionais, o puritano representava um tipo psicológico composto por duas qualidades integradas que valem ser destacadas: a “objetividade” e o “autocontrole”. O puritano encara a questão da salvação como um solitário frente a Deus, desprovido de encantos em relação aos meios mágicos de comunicação, propenso a uma atitude extremamente desencantada e prática diante da vida, em contraste com o católico e mesmo com o *Aufklärung* (WEBER, 1969, p. 123, 2004, p. 73). Salta aos olhos a ruptura radical

5 O verbo alemão *rufen* tem o significado preciso de “chamar”; o substantivo a ele associado, *Beruf*, quer dizer “chamado”.

com a “ética da fraternidade”, que tanto pautou as tradições cristã e budista e que tantas tensões apresentou com o profano; o afastamento de tal perspectiva foi, para o puritano, condição *sine qua non* ao desempenho individual das tarefas mundanas. O resultado da inadequação da ética da fraternidade universal para a ascese puritana foi a conversão do “amor ao próximo” “no cumprimento das tarefas profissionais dadas através da *lex naturae*, aceitando assim seu caráter particularmente objetivo e impessoal: aquele serviço em prol da organização racional do cosmos social que nos rodeia” (WEBER, 1969, p. 126 [2004, p. 75], tradução nossa). O puritano não amava o próximo ou o mundo, nem o mundo da carne e sequer o mundo objetivado da cultura, ao qual se entregava; significativamente, ele amava apenas a Deus (embora amasse também a si mesmo, implicitamente, como virtuoso autoconfiante da predileção e graça divinas). O instituto psicológico da autoconfiança supria o fiel da segurança necessária de estar agindo corretamente em nome de Deus – e não para conforto próprio, ou por amor ao próximo, ou em nome da nossa mundanidade. Aliás, vale a clareza dessa idéia, que demonstra o respeito de Weber pela legitimidade e autonomia dos motivos: o puritano prioritariamente não quis construir um mundo racional melhor para os homens, mas sim racionalizar as ações no mundo como modo de glorificação de Deus.

Pelo autocontrole, o puritano adotou um “método consistente” de vida, conferindo ao regime das provas objetivas um caráter unificado e sistemático, contrariamente ao católico e seu obrar fragmentado e assistemático. O que melhor explica a chamada para um “estar” no mundo vigilante e unificado, é precisamente a inexorabilidade do destino do puritano, quando não se admite qualquer alívio para as fraquezas e desatenções da criatura diante do Deus da vontade absoluta. Como um “cristão consciencioso”, “o puritano controlava o seu estado de graça”, a ponto de “tabular” “os pecados, as tentações e os progressos feitos na graça” (WEBER, 1969, p.

139 [2004, p. 86], tradução nossa)⁶. E se o católico podia, pelo exame confessional da consciência, pagar seus pecados e aplacar a culpa, o puritano é aquele que impõe a si mesmo a condição da permanente vigilância e a obrigação da plena e solitária responsabilidade por seus atos. A confissão – ato fundamental pelo qual o sujeito, face a uma autoridade terrena ungida de virtuosismo religioso, faz seu exame de consciência e se penitencia pela Verdade absoluta – é eliminada; com isso, vai-se a possibilidade de qualquer criatura terrena dizer da Verdade, enquanto o exame da consciência é a um só tempo remetido para o foro íntimo e complementado pela necessidade da prova prática permanente. Persiste a necessidade experimentada pelo católico de “dizer a verdade” sobre si (FOUCAULT, 2004, p.493), mas como esta não se coloca para uma autoridade portadora da Lei e da Verdade absoluta (o sacerdote), o puritano recusa a “relação de poder” que está no âmago do instituto da confissão (FOUCAULT, 1988, p. 61), transformando a fala “para o outro e a penitência” extraordinária em fala “para si” e “prova” ordinária. Cada qual deve se tornar, o seu pastor, dedicando-se à palavra, à obediência e à conduta desperta no mundo.

Como se viu, a concepção de um Deus severo foi decisiva como fator motivacional íntimo do conteúdo da ética puritana, mais próxima do modelo punitivo do Deus judaico do Velho Testamento do que com o modelo piedoso do Deus cristão do Novo Testamento, na contramão, pois, dos católicos. Por conta disso, tem-se

o impacto da sapiência hebraica, divina e ao mesmo tempo completamente sóbria, presente nos livros mais lidos pelos puritanos: os provérbios e os salmos de Salomão, sente-se em toda sua disposição de vida (WEBER, 1969, p. 138-139 [2004, p. 86], tradução nossa).

A conduta sistemática é, antes de tudo, uma sanção psicológica positiva decorrente, em especial,

⁶ A metáfora da tabulação talvez não seja gratuita: ela indica o quanto Weber aliava puritanismo e racionalismo instrumental.

do dogma da predestinação e do seu grau de inexorabilidade. Há, por certo, uma irracionalidade última da conduta puritana ligada às suas motivações religiosas mais profundas, que fazem da objetividade e do autocontrole um *pathos* sentimental. Essas motivações são a base psicológica do puritanismo como ética, e Weber foi enfático quanto ao seu desfecho: uma entrega cada vez maior às ordens racionais do mundo.

Enquanto motivador das grandes racionalizações ocidentais, o puritanismo é caracterizado como uma “ética da convicção”, sistematizada na crença em um Deus severo e de vontade imperscrutável, na eliminação dos recursos mágicos e mesmo contemplativos na busca da salvação, no autocontrole bem desperto e vigilante, na dedicação ascética às tarefas mundanas como princípio de “eleição divina” e também na individualização da ética em detrimento do apelo à “fraternidade universal” (WEBER, 1947, p. 329 [1991, p. 384], tradução nossa). É até mesmo um tipo especial de convicção dado o grau de “centralização sistemática” apresentado, o que leva o puritano a se ver como uma “personalidade global” que recebe pela “eleição divina” o “acento do valor eterno” (WEBER, 1947, p.330 [1991, p. 384], tradução nossa). “Personalidade global” que devia ser costurada por “sinais externos” e de modo “vigilante”.

Curiosamente, ao reduzir o fiel a mero servo e instrumento mundano de uma vontade superior e inescrutável, o puritanismo arrefece os efeitos irracionais da convicção, porque o fiel se entrega à racionalidade casuística e instrumental do puro racionalismo. Weber (1947, 1991) tinha como hipótese que “quanto mais sistemática e interiorizada a religiosidade de salvação aos moldes de uma ‘ética da convicção’, tanto mais profunda a tensão entre ela e as realidades do mundo”. Embora o puritanismo represente uma ética bem sistematizada as ações não têm um efeito direto de salvação e nem esta tem um caráter universal. No caso do puritanismo, a centralização da elevação no princípio da prova objetiva, juntamente com a renúncia ao uni-

versalismo do amor, liberavam o fiel para dedicar-se integralmente às tarefas cotidianas, diminuindo significativamente a tensão com as realidades objetivas e impessoais (WEBER, 1995, 1992).

Pelo que foi exposto, pode-se, agora de um modo ainda mais preciso, explicitar a efetiva importância da ética puritana para os processos de racionalização do mundo moderno e suas decorrências. Pela força sintética, há uma passagem especial:

Não a castidade, como no monge, mas a eliminação de todo ‘prazer’ erótico, não a pobreza, mas a eliminação de todo prazer à base de rendas e da alegre ostentação feudal da riqueza, não a mortificação ascética do convento, mas o modo de viver desperto, racionalmente dominado, e a evitação de toda entrega à beleza do mundo ou à arte ou às impressões e sentimentos próprios, estas são as exigências, disciplina e método no modo de viver, o fim unívoco, o ‘homem de vocação’, o representante típico, a objetivação e socialização racionais das relações sociais, a consequência específica, do ascetismo intramundano ocidental em contraste com todas as outras formas de religiosidade do mundo (WEBER, 1991, p. 373).

Entende-se, assim, como a rejeição e presença ativa no mundo estão dispostas em uma relação de complementaridade, as quais, rigorosamente, nem precisariam ser distinguidas, pois somente imbricadas é que compõem o sentido da ética puritana. No encontro da “objetividade” e o “autocontrole” combina-se a evitação do irracional com a prática do racional. Mas, calcada nessas duas disposições, a passagem acima indica algo muito importante: a concepção weberiana do puritano como um “representante típico” dos processos modernos de constituição e solidificação de relações sociais racionais. A tipicidade do puritanismo está no fundamento ético-religioso que se adensa aos processos seculares de racionalização em seus desenvolvimentos iniciais, ao produzir imagens espirituais favoráveis à edificação do que weberianamente pode ser designado como um “racionalismo de domínio do mundo”.

Há um aspecto já comentado, decorrente da relação do puritano com o sagrado (que é elevado ao

nível do insondável) e de amplas conseqüências para o processo de secularização, que é o fato de o crente prescindir da necessidade de conferir um “sentido ao mundo”, pois tal pretensão seria absurda, pretensiosa e vil diante da onisciência de Deus como fonte do sagrado.

O asceta, quando quer agir dentro do mundo, isto é, quando se trata de um ascetismo intramundano, deve estar dotado com uma espécie de obtusidade tranqüila em relação a qualquer questão acerca de um ‘sentido’ do mundo, não se preocupando com este. Por isso, não é por acaso que o ascetismo intramundano tenha podido desenvolver-se de forma mais conseqüente precisamente sobre a base da concepção calvinista da absoluta inescrutabilidade dos motivos da ação divina, subtraída ao alcance de todos os padrões humanos (WEBER, 1991, p. 368).

Essa concepção é válida para se entender a disposição do puritano às rotinas impessoais e sem sentido do afazer racional. Contrariamente, uma ética associada à pretensão de se dar um valor absoluto ao mundo está em grande tensão com rotinas mundanas cujos fins são cálculos de resultados. Não esqueçamos que o puritano também é alguém que rejeita o mundo. A sua rejeição é, mais do que a do católico, um radical desprezo pelo “mundo” enquanto cenário da vileza e das fraquezas humanas, em contraste com uma superavaliação do Senhor. E é precisamente por conta disso que ele não quer corrigir o mundo, fazer de si e do mundo a imagem de Deus. Isso seria blasfêmia. Trata-se da resignação pelo trabalho no mundo para a glória de Deus e para o sentimento da “graça”, e isso mesmo sem a certeza de se ser um “eleito”.

Os processos racionalizadores da cotidianidade ocidental que, antes, sofriam oposição das práticas mágicas e das religiões sacerdotais que pretendiam enquadrar o mundo ou a vida humana em padrões éticos universais encontram no puritanismo um aval ideativo nunca antes manifesto nas relações entre o mundo das rotinas ordinárias e as imagens religiosas. No fundamental, a ação racional não é para o puritano um produto de normas éticas ab-

solutas, mas é, em si mesma, a realização da ética. O produto mais notável da combinação da imagem de uma divindade insondável e a de um mundo da perdição é, sem dúvida, o desenvolvimento de uma ética racionalizadora do trabalho. A irracionalidade do mistério de um Deus supramundano, incluindo a incerteza da salvação, leva à aceitação do sem sentido do mundo, o que, por sua vez, libera o fiel para agir racionalmente “dentro do mundo”, único modo de a criatura distinguir-se de sua vileza e apaziguar as suas incertezas.

Ao não pretender sacralizar nem o mundo nem a si mesmo, o asceta puritano intramundano entregou-se aos processos seculares e ordinários de organização racional que vieram a romper com os domínios do “tradicional” e do “natural”. Ele estava preparado para ser o jurista organizador das leis impessoais, o cientista ávido por “encontrar” Deus nas leis naturais, o congressista democrata ou adepto do *laissez-faire*, o empresário metódico e calculista. Todos esses papéis lhe cabiam muito bem, por motivo religioso. Por isso, o protestante – em especial o puritano – foi um agente tipicamente modernizante. Se Weber deu atenção maior à significação causal da ética sobre o espírito do moderno capitalismo, talvez isso se explique, em boa medida, pelo fato de a idéia de vocação aplicar-se, de modo imediato, às atividades econômicas, apresentando-se como “ética do dever profissional”. Mas, de maneira mais ampla, o puritano era um vocacionado convertido ao profissionalismo mundano. Considerando-se exatamente esse significado mais íntimo da idéia da vocação, como disposição para as ações no mundo, é que se constata a potencialidade de dedicação ao conjunto das objetivações sociais.

É possível que a afinidade eletiva com o capitalismo não se repita em nenhuma outra esfera com tanto vigor ético, todavia, o que se deu na economia é extensivo a todas as atividades tipicamente racionais, quando o asceta intramundano deixou de ver as ações comprometidas com o mundo como imorais e, mais do que isso, passou a ver altivez religiosa no bom desempenho prático. A “ética do dever profis-

sional” significava uma entrega ao universo dos procedimentos racionais, ou seja, uma entrega religiosa a toda e qualquer esfera decididamente secularizada. O substrato afetivo para isso foi à objetividade e o autocontrole performadores de uma “personalidade global”. A própria noção de “personalidade global” define o estar puritano no mundo como uma atitude de caráter permanente e aplicada a diferentes contextos e ações.

Se o reconhecimento weberiano do protestantismo (na sua versão puritana) como alicerce ético-religioso do mundo moderno representa a valoração do papel causal das “imagens (religiosas) do mundo”, mesmo na formatação das mais extremadas racionalizações seculares, analiticamente ele compreendeu que a influência original da ética protestante – como, de resto, qualquer outra ética “global” – vai-se arrefecendo e desaparece por completo tão logo as cadeias de ações racionais adquiram o ritmo de esferas autônomas e imponham ao mundo objetivo sentidos dessacralizados impessoais. Pelo recurso ao “paradoxo das conseqüências” – que diz dos destinos não antecipados pela intencionalidade dos agentes históricos – ver-se-á a racionalização e autonomização das esferas darem um golpe definitivo nas referências religiosas como um todo, inclusive na ética vocacional, pois “o resultado geral da forma moderna de racionalizar totalmente a concepção do mundo e do modo de vida, teórica e praticamente, de forma intencional, foi desviar a religião para o mundo do irracional” (WEBER, 1982, p. 324). O protestantismo contribuiu ativamente para isso ao levar ao extremo a racionalização da sua ética religiosa a partir da crença na absoluta transcendentalidade de Deus; iniciou a retirada definitiva da religião dos negócios mundanos através de uma dedicação intensa às atividades cotidianas conforme suas “leis” objetivas. Como sentenciou Weber (1969, p.188, 2004, p.120, grifo do autor): “O puritano quis ser um profissional – nós *devemos* sê-lo”.

O puritano vai se revelar o portador de uma ética fortemente racionalizada e desencantada, mas de plena com justificação (coerência) religiosa: cada

um deve buscar nas atitudes práticas no mundo, bem como em seus resultados, os sinais da graça de ser um dos escolhidos de Deus. O interessante é que a ênfase deixa de estar na “salvação” ou na “fraternidade” enquanto “valores” universais e absolutos, para que o fiel possa concentrar-se nas suas atitudes pessoais, as quais não constituem um fim, mas meios, sinais, provas. Nisso é que se mostra decisiva a interpretação (sacerdotal) da predestinação, que retirou das ações éticas puritanas qualquer sentido absoluto ou transcendente, uma vez que este pertencia a Deus e era inacessível aos desígnios humanos. De certo modo, o puritanismo desviou a força da convicção na ética, ao concentrar a devoção, não nos fins, mas nos meios. É isso que confere à sua motivação religiosa um sentido desencantado e desencantador. Verifica-se uma forte racionalização da ética como autocontrole que não visa a um valor ou a um fim absolutos. O fim é sempre incerto; o que o agir racional promove não é a certeza, mas a íntima sensação da graça recebida.

A objetividade do puritano, muito embora alicerçada numa fervorosa devoção, promoveu o desencanto necessário das imagens irracionais do mundo para aprovar os comportamentos mundanos que se dão *sine ira et studio*, ou seja, as ações desprovidas de motivação emotiva ou moral. Ele, então, se mostrará o agente inclinado a empreender as modalidades de racionalismos que combinem formalismo e instrumentalismo. O puritano foi o religioso que se viu como um “homem objetivo”. Ele tinha a objetividade (e a força) de um coração capaz de renunciar à certeza da salvação, ao universalismo do amor e mesmo à imagem de um Deus da bondade. Por conta do perfil secular das suas inclinações, o ato puritano já não era mais religioso nas suas efetivas conseqüências. Com o tempo, a disposição (ética) para o trabalho profissional no mundo tornar-se-á obrigação, material e normativa.

Tudo isso indica o quanto o puritanismo radicalizou o desencantamento religioso do mundo, que tivera início com o Judaísmo, ao se impor à força da Lei em detrimento da magia, pôr profeta contra o

feiticeiro e, depois, a interpretação em lugar da doutrinação. A radicalização se dá porque o puritanismo, além de excomungar de maneira mais drástica a presença da magia na cotidianidade religiosa, desiste da pretensão de conferir um sentido global ao mundo em nome de uma significação individualista da ação correta; e, ainda, além de se respeitar a Lei feita Palavra, associa a graça à performance produtiva no mundo. Com isso, embora o puritano não seja um agente a-ético, como os agentes participantes das relações sociais impessoais que caracterizam as esferas mais racionalizadas da modernidade (o capitalismo, a ciência, o Estado, a burocracia); embora ele aja por convicção pessoal e não como um agente adaptado às rotinas e individualista, racional e não-fraterna do serviço a Deus farão dele o agente melhor adaptado às esferas sociais cujas orientações de conduta são de tipo impessoal e não ético, como são os casos do capitalismo aquisitivo, da ciência empírica, do formalismo racional do direito e do Estado moderno burocratizado. O modo puritano de operar o desencantamento religioso (desmagificação), favorece diretamente o desencantamento secular (deseticização).

O que significa esse desencantamento tardio? Na falta procedimentos objetivos exigidos em seus ofícios; e embora ele “quis” ser um vocacionado e nós “precisamos” ser profissionais, a sua personalidade autocontrolada e a sua concepção de uma definição conceitual mais precisa por parte de Weber, permita-se a liberdade de se apresentar cinco aspectos relacionados ao modo como a idéia aparece na obra weberiana. Há um “desencantamento cultural”, com os processos de afirmação dos valores como perspectivas racionais diferenciadas e irreduzíveis a um denominador comum, objetivo ou moral; há um “desencantamento societário”, com os processos de institucionalização de procedimentos formais destituídos de significação substantiva; há um “desencantamento prático”, com os processos de aperfeiçoamento racional permanente das condições de vida, que reforçam o sem sentido da morte e da própria existência; há um “desencantamento

intelectual”, com a imposição de conhecimentos conforme explicações de lógica causal; por fim, há um “desencantamento psíquico”, com os processos internos de eticização racional do caráter. O politeísmo de valores cultivados, o formalismo racional, o progresso racional da cultura, a intelectualização do conhecimento, a responsabilidade ética: juntos, configuram a imagem essencial do desencantamento secular do mundo moderno. Como expressões de um mesmo significante, os cinco planos encontram-se relacionados. E na história mais próxima do desenvolvimento desse significante está precisamente a ascese intramundana dos puritanos.

Por fim, algumas palavras conclusivas com tom de abertura. Ao fomentar eticamente o cosmo objetivo das relações racionais, o puritanismo favoreceu a consolidação de estruturas avessas à regulação ética, posto que reguladas por critérios impessoais. Foi a religião que, no Ocidente, arou o terreno para o distanciamento objetivo entre o mundo humano e o mundo divino. Craigher (1993) sugere que a idéia nietzschiana da “morte de Deus” aparece reinterpretada no pensamento de Weber como o alheamento concreto que os homens de ação e intelectuais experimentam em relação a Deus e aos valores superiores. Entretanto, para o sociólogo, não se trata de superar Deus pela transvaloração de todos os valores, como quis o filósofo, mas reservar o tratamento religioso ou místico apenas para as coisas que não podem ser compreendidas e objetivadas pela ação consciente dos homens, bem como reconhecer a presença de novos “deuses” como “entidades” impessoais. Para Nietzsche, Deus “morreu” e o espírito podia, então, tornar-se imoralista (“Deus morreu; agora tudo é permitido”); para Weber, Deus foi eclipsado pelas referências racionais, e a personalidade teve que se tornar, pela sua incursão pelo mundano, atéia. O ateísmo como amoralidade e, não, como imoralismo. O alheamento de Deus é também uma “especificação” do lugar do divino e do religioso na cultura. Daí, o que vale em relação à ciência – que o crente aceite a autoridade da explicação racional-empírica

(WEBER, 1947, 1982)⁷ – pode perfeitamente ser aplicado às ordens racionais mundanas como um todo, em suas respectivas determinações.

Mas a “razão”, sob a égide da especialização, também passa a reconhecer que há assuntos que lhe escapam, Weber mostrou-se, com essa compreensão dos limites da consciência racional, mais afeito à tradição protestante e ao kantismo, que redefiniram e perpetuaram a separação entre o mundo divino e o humano (CRAIGHER, 1993). É como se o religioso passasse a configurar também uma esfera, só que com uma espécie de “autonomia” pelo avesso, posto que delimitada pela consolidação de poderes seculares com a inexorabilidade de desígnios mundanos. No fundamental, pelo veio da crítica cultural, tem-se a posição weberiana do intelectual ateu que, na busca de um saber neutro, resignou-se em apenas especificar o lugar dos novos signos cultivados, sem sobre eles lançar maiores julgamentos, reconhecendo, contudo, a impossibilidade de uma conjunção racional última entre os diferentes motivos do fazer humano.

REFERÊNCIAS

CRAIGHER, Helmut R. *Max Webers antwort auf Friedrich Nietzsche*. Tese (Doutorado) – Fakultät Wirtschaft und Sozialwissenschaft der Universität Hohenheim, 1993.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: M. Fontes, 2004.

_____. *História da sexualidade: a vontade de saber*. 15. ed. São Paulo: Graal, 1988.

WEBER, Max. *Die protestantische ethik I: eine Aufsatzsammlung*. München und Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1969.

_____. *Economia e sociedade*. Brasília: Ed. da UNB, 1991. v.1.

WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

_____. *Excurso: teoria de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo*. In: _____. *Ensayos sobre sociología de la religion*, I. Madri: Taurus, 1992.

_____. *Schriften zur soziologie*. Stuttgart: Reclam, 1995.

_____. *Wirtschaft und Gesellschaft, I e II Abteilungen*. Tübingen: Verlag von J.C.B Mohr, 1947.

7 E até o Papa parece fazê-lo ao conceder o título de santidade a alguém somente depois que se esgotaram os argumentos científicos para o fato reputado como “milagre”.

Igualdade e diferença na escola: um desafio à formação de professores¹

Wilma de Nazaré Baía Coelho – UFPA/UNAMA

RESUMO

Ao longo das últimas cinco décadas, a Educação Brasileira passou por inflexões significativas: viu a sua estrutura modificada, três vezes; conheceu uma estupeficante ampliação do número de alunos; implementou uma política de expansão do quadro de docentes; e protagonizou uma cisão profunda, entre ensino privado e ensino público. Nenhuma delas, no entanto, coloca problemas da ordem dos subjacentes à introdução da discussão sobre Diferença e da adoção de conteúdos relacionados à cultura afro-brasileira. A Lei nº 10.639/2003 apresenta essa perspectiva concreta. Ela é resultado de mais de um século de lutas. Esse artigo tem por objetivo traçar um quadro sintético desses desafios e, ao fazê-lo, pretende retornar à discussão sobre as dimensões da formação de professores – formadora e transformadora.

Palavras-chave: Educação. Formação de professores. Igualdade. Diferença. Legislação.

ABSTRACT

In the last five decades, Brazilian education underwent important changes and had its structure modified three times: when the number of its pupils was greatly augmented; when it adopted a new expansion policy of docent personal; when it was deeply upset by a crisis between public and private education. No one of these changes, however, compares with the discussion about Difference and the adoption of contents related to Afro-Brazilian culture. Law no. 10.639/2003 presents, in fact,

this perspective. It embodies more than a century of fight. In this paper we aim at drawing a synthetic picture of the these challenges having in view the discussion about the levels common to the formation of teachers: the forming and the transforming ones.

Keywords: Education. Teachers' formation. Equality. Difference. Legislation.

O artigo 5º da Constituição brasileira garante que: “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade” (BRASIL. Constituição (1988), 2005, p. 6).

No entanto, existem alguns mais “iguais” do que outros. Essas desigualdades, ancoradas no ideal liberal de que as oportunidades são iguais, torna-se um reforço ao “mito da democracia racial”², ainda que não seja mais consenso no Brasil. A construção da igualdade, elemento indispensável à efetivação da cidadania brasileira a partir dos indicadores sociais que qualquer sociedade democrática, almeja, passa necessariamente pela afirmação de identidade e pelo reconhecimento e respeito à diversidade humana, sem reduzi-la a dimensão semântica. Mas a diversidade entendida como forma de inclusão em

1 Este texto sintetiza as reflexões apresentadas em exposição durante a Mesa Redonda: “Saber viver com os outros: educação, igualdade e diferença” ocorrida por ocasião do *Colóquio Internacional de Ciências Sociais da UFRN* em novembro de 2006.

2 Ao falarmos sobre o conteúdo ideológico do mito estamos nos referindo a sua capacidade de: “escamotear o real, produzir o ilusório, negar a história e transformá-la em ‘natureza’. Instrumento formal da ideologia – um mito é um efeito social que pode entender-se como resultante da convergência de determinações econômico – político – ideológico, o mito é um conjunto de representações que expressa e oculta uma ordem de bens de dominação e doutrinação” (SOUZA, 1983, p. 25).

suas múltiplas dimensões: gênero, “raça”, etnia, religião, orientação sexual etc. Essas dimensões, no entanto, passam necessariamente pela construção de uma identidade.

A identidade, portanto, não entendida como algo *fixo e imutável*, mas no sentido empreendido por Hall (1993, p. 45, grifos do autor), que afirma ainda que,

embora a noção de Identidade esteja relacionada com ‘pessoas que se parecem’, ‘sentem a mesma coisa’ ou ‘chamam a si mesmas pelo nome’, estes são referenciais insuficientes, que não satisfazem aos pressupostos necessários à compreensão adequada do fenômeno da identidade. Como um processo, assim como uma narrativa ou bem como um discurso, ‘a identidade é sempre vista da perspectiva do outro’.

A contribuição de Hall, com relação ao conceito de identidade – especialmente a compreensão de que ela é construída socialmente e é variante e variável, dependendo das relações sociais no que tange à mobilidade dos agentes sociais.

Couto (2004, p.11-12), lembra-nos de quando, por ocasião de um debate do qual participava em um país europeu, perguntaram-lhe:

– “*para você o que é ser africano?*” Falava-se, inevitavelmente, de identidade *versus* globalização. Em resposta ao interlocutor, disse:

– “*o que é para você ser europeu?*” Segundo Couto, o seu colega de debate não soube responder, porque a noção de identidade se remetia naturalmente para os africanos; portanto, para Couto remeteu-se ao negro.

Empiricamente, observamos que no Brasil de nossos dias a identidade racial do cidadão continua interferindo no reconhecimento dos direitos ao exercício da cidadania³ da população negra. Isso quer

3 Priorizamos aqui o conceito de cidadania definido por J. Pinsky e C. Pinsky (2003), para quem ser cidadão é ter direito à vida, à liberdade, à propriedade, à igualdade perante a lei: é, em resumo para ele, ter direitos civis. Assim, portanto, é ter direito de voto e ser alvo de votação; ter direitos políticos assegurados. No entanto, o autor adverte que os direitos civis e políticos não

significar que temos um recorte de cunho racial historicamente construído, que opera na sociedade fazendo a seleção dos indivíduos conforme sua identidade étnica, para fins do reconhecimento ao direito de exercício da cidadania – da qual destaco, aqui, neste momento, a negra.

No Brasil, tem-se dificuldade de lidar com essa questão – em verdade, mais que uma questão. Há, no país, uma série de ditos pejorativos referentes aos negros, mas nenhum deles é tão pernicioso quanto aquele que refere o “preto de alma branca”. A expressão “preto de alma branca” consegue, como nenhuma outra, apontar o não-lugar dispensado ao negro dentro da sociedade brasileira. Ela desnuda o último grau do preconceito – se é que não é também um absurdo falar de graus –, pois ultrapassa a reação à cor da pele. “Preto de alma branca”⁴ fala de uma recusa da cultura, do *ethos*, da índole. Fala do repúdio a comportamentos – o “preto de alma branca” age em desacordo com as propensões atávicas, ele se purifica à medida que nega a própria herança, ele tornando-se, assim, aceito.

A idéia, de uma “alma branca” pode ser vista como uma das alternativas da *práxis* da ideologia do branqueamento: na impossibilidade de tornar nulos os traços físicos da população negra, empreende-se a tentativa de substituir seus traços culturais – sua alma. Essa idéia há de se entender, é fruto da socie-

asseguram a democracia sem os direitos sociais, aqueles que afixam a participação do indivíduo na riqueza coletiva: o direito à educação, ao trabalho, ao salário justo, à saúde, a uma velhice tranqüila. O autor ressalta, porém, que o conceito de cidadania varia histórica, social e culturalmente, não havendo, portanto, uma universalização no seu sentido, variando da sociedade e seu tempo histórico.

4 Em *Negros de almas brancas?* A Ideologia do Branqueamento no Interior da Comunidade Negra em São Paulo. Rio de Janeiro, Domingues (2002) realiza uma análise circunstanciada sobre a política do branqueamento, tanto no seu aspecto populacional quanto ideológico. O autor analisa de que maneira a denominada “ideologia do branqueamento”, fora incorporada em São Paulo no período pós-abolição. O argumento central é de que esta ideologia – apesar de seu caráter racista foi legitimada ou assimilada, cotidianamente, por parte dos alguns setores sociais. Com efeito, a assimilação desta ideologia converteu-se num mecanismo de inserção psicossocial dos negros em um mundo dominado pelos brancos.

dade brasileira e expõe um dos traços da exclusão de que o negro é objeto: a negação de sua contribuição para a conformação social, econômica e cultural do Brasil.

A sociedade brasileira, dessa forma, constrói e incorpora em seu cotidiano uma forte representação de liberdade e de generosidade racial no país, legítima ações amigáveis entre o conjunto de “mestiços” que a compõe e, desse modo, diminui as possibilidades de enfrentamento – concreto e efetivo – das reais situações vivenciadas por sua população negra. Tal contexto nos induz à inferência de que não há discriminação racial no Brasil. Afinal, como se pode enfrentar aquilo que não existe? Puro engano. Existe, sim, racismo, porém a sociedade não se imbuíu de coragem suficiente para enfrentá-lo. No Brasil, em verdade, vivemos sob o efeito da “ditadura do senso comum”, diria Schwarcz (2001), que tem naturalizado a democracia racial. Embora a proposição de que não existe racismo se torne menos consensual, constitui-se, ainda, em uma das representações do mito da democracia racial propagada, desde o final do século XIX, dentro e fora do país, cujos reflexos ainda se fazem sentir nos domínios públicos e privados da sociedade. Ou seja, a oportunidade do mito, ao dizer que se mantém, para além de sua desconstrução racional, o que faz com que no Brasil, no velho e bom senso comum, segundo Schwarcz (2001, p. 82), “demonstrar as falácias do mito da democracia racial (que é de fato um mito) talvez seja tão importante quanto refletir sobre a sua eficácia e permanência”. Essa reflexão ainda é um debate em aberto.

A não assunção da existência do racismo aparece em afirmações como a de que, como sentença Del Priori (2006, p. A3), ao dizer: “não somos racistas, mas sim fazedores de preconceitos”. Posições como essas podem, em dada medida, cristalizar a idéia da não existência do racismo neste país, e, por conseguinte ratificar discriminações sutis e ainda assim violentas em relação a grupos historicamente marginalizados e entre os quais a população negra se destaca, ainda que tal não tenha sido o objetivo

da referida autora. A despeito de toda a diligência intelectual e do próprio Movimento Negro, estamos distantes da tão aclamada democracia racial, caso tomemos por base as pesquisas realizadas até o momento. Várias delas assinalam que a população negra e branca se encontra em níveis díspares, no que tange às condições sociais, econômicas e educacionais em todos os níveis de ensino.

Uma representação recorrente é aquela na qual o Brasil é visto como aquarela. O samba canção nacional, *Aquarela do Brasil*, define a sociedade brasileira como um gradiente – diverso na cor, mas uno na identidade. Durante muitos anos, no entanto, a diversidade foi representada por meio de uma única parcela da sociedade. As origens desse descompasso são antigas. No fundo, essa representação criou situações “paradoxais”. Enquanto que o orgulho nacional não abre mão dessa pluralidade racial tão decantada, a produção intelectual brasileira, sobre a nossa formação nacional, incorporada à literatura didática, ainda é orientada por uma perspectiva eurocêntrica. Enquanto a “miscigenação” e a pluralidade étnica são enaltecidas em admiráveis metáforas e alegorias, a parcela não branca da população brasileira convive com a discriminação.

Tais situações têm uma origem. Objetivamente, tal origem está remetida ao *Mito ou fábula das três raças*⁵ – espécie de narrativa que conta a formação do Brasil, concebida no século XIX⁶, quando se pensou

5 Para Matta (1987, p. 70) essa se constitui na mais poderosa força cultural do Brasil, permitindo pensar o país, integralmente sua sociedade e individualizar sua cultura. Essa fábula tem a força e o estatuto de uma ideologia dominante: um sistema totalizado de idéias da cultura. A idéia do branqueamento como algo a ser, desesperadamente, a ser atingido.

6 As teorias racistas nasceram na Europa no século XVIII, na crise da Revolução Francesa, mas somente dominou o cenário intelectual mundial no século seguinte, sob a tutela das teorias evolucionistas cientificamente respeitadas. No século XVII, sua apresentação necessitava de força ideológica, de uma doutrina que trabalhava uma história heróica do povo francês, numa perspectiva de formar uma representação segundo a qual os nobres formavam uma parcela heróica e forte, predestinada pela origem biológica e social. No século XIX, no entanto, o racismo aparece na sua forma mais sofisticada, – como instrumento do imperialismo e como uma justificativa “natural” para a supremacia dos povos da Europa Ocidental sobre o resto do

a formulação de uma História do Brasil. Projetou-se, então, a história de uma nação americana construída com a participação de três elementos étnicos: o branco, o negro e o índio, que narraria o nascimento e a formação de uma nação, havendo contado com a inteligência do branco, a força do negro e a alegria do índio. A força fundamental, o pilar de constituição da nação e da nacionalidade, portanto, seria dado pelo branco, que moldaria as contribuições dos demais, formando o país da “cordialidade”.

Ao longo de mais de um século, essa foi a História do Brasil e a sua representação. Na literatura e na imprensa, as imagens brasileiras davam conta de um país de brancos – ou de um país em vias de embranquecer-se. Desde os anos quarenta, no entanto, essa representação vem sendo questionada, primeiramente no seio da sociedade civil e, depois, no ambiente acadêmico.

Tome-se, por exemplo, o caso da Lei 10.639 (2003)⁷. Essa lei, determinando a inclusão de conteúdos relacionados à Cultura Afro-brasileira e à História da África, não surgiu do bom senso dos governantes. Ela é resultado de mais de um século de lutas – as quais servem para desqualificar os argumentos que definem as populações não brancas (as negras e indígenas, em especial) como incapazes, ingênuas, isentas de visão política e afeitas à condução, à subordinação e ao controle.

A atuação política das populações negras pode ser percebida desde o período anterior ao fim da escravidão. A produção historiográfica recente tem enfatizado a importância da atuação da população negra (escrava e liberta) nas lutas pela Abolição. Na década de 30, no entanto, é que vemos aparecer o primeiro espaço genuinamente político, a Frente Negra Brasileira. Nos anos seguintes, assistiu-se à emergência de várias outras agremiações com o mes-

mo fim, como o Movimento Brasileiro contra o preconceito racial, a Associação dos Brasileiros de Cor, a União Nacional dos Homens de Cor, a Associação José do Patrocínio e o Movimento Afro-Brasileiro de Educação e Cultura. Na década de 40, foi fundado o Teatro Experimental do Negro⁸, a partir de onde surgiu o Comitê Democrático Afro-brasileiro, com vistas à luta pela libertação de presos políticos. O Teatro Experimental do Negro promoveu, ainda, a Convenção Nacional do Negro Brasileiro e a Conferência Nacional do Negro.

Em 1950, ocorreu o 1º Congresso do Negro Brasileiro. Foi um evento muito importante, porque foi concebido como uma resposta aos que tomavam as populações afro – descendentes exclusivamente como objeto de estudo, sem considerá-las como produtoras de conhecimento. A partir da década de 1970, a organização negra se intensificou e surgiram diversas organizações voltadas para a valorização do negro e para a conquista e defesa de sua cidadania. A pauta dessas organizações foi, em grande parte, a mesma: luta contra a discriminação e o preconceito; denúncia do caráter violento do mito da “democracia racial”; formulação e discussão de alternativas para a diminuição do enorme descompasso existente no Brasil, entre as populações brancas e as não-brancas (negras, em especial).

Desde cedo, portanto, tais movimentos perceberam que a questão educacional era essencial. Dentre todas as violências a que as populações negras têm sido submetidas, a exclusão do sistema educacional é, certamente, uma das mais perniciosas formas de violência. Podemos destacar dois fatores que corroboram essa afirmativa. Em primeiro lugar, o mais óbvio – a exclusão do sistema educacional perpetua a condição desfavorável que os negros encontram no mercado de trabalho. Com menos anos de estudo, com aproveitamento insuficiente dos poucos anos passados nas escolas, as populações negras têm enorme dificuldade em reverter a sua condição

— mundo, foi esse tipo de “racismo” que a intelectualidade brasileira incorporou e reproduziu. Teorias produzidas por norte-americanos como Agassiz, ou europeus como Buckle, Gobineau e Couty, fizeram referências diretas ao Brasil (MATTA, 1987, p.74).

7 Ver discussão sobre a Lei e noções conceituais sobre relações étnico-raciais em Santos (2005) e Gomes (2005).

8 Para a ampliação desses dados, ver em Abdias Nascimento 90 Anos (NASCIMENTO, 2006).

sócio-econômica. Assim, as épocas se sucedem sem que o círculo vicioso possa ser rompido e uma geração possa viabilizar condições melhores para as gerações futuras.

Em segundo lugar, um fator pouco notado: é no interior do sistema educacional (nas escolas) que parte significativa da identidade da criança e do adolescente é construída. O sistema educacional brasileiro é rico em situações preconceituosas e discriminatórias. Desde o conteúdo, o qual restringe a memória e a identidade nacional à contribuição européia, até as representações presentes no material didático, que atribuem às populações não brancas uma série de valores negativos, o sistema educacional é profícuo em situações que incentivam a reprodução do preconceito e da discriminação. Professores mal formados acabam por lidar com situações de preconceito como se profissionais não fossem. Recorrem, freqüentemente, às suas próprias convicções, à sua experiência de vida ou à sua noção de justiça para resolver as questões com que se deparam. Em larga medida, tais professores são produtos de cursos de formação de professores que não compreendem toda a dimensão do processo educacional, para os quais a “formação para a cidadania”, a “formação do aluno crítico” e o “compromisso do professor” não passam de chavões repetidos sem qualquer desdobramento concreto, como o domínio da literatura especializada e a reflexão consistente sobre as diversas situações que o exercício da profissão apresenta. Tais situações têm contribuído para a formação de gerações de crianças – não importa a cor – detentoras de visões distorcidas sobre o negro. Aqui, tanto quanto na situação inicialmente apontada, o sistema educacional não trabalha no sentido de romper com a reprodução do preconceito e da discriminação. A propalada educação crítica, formadora do cidadão, reitera o mito das três raças – segundo o qual o branco foi o responsável pela civilização – e as distorções que o senso comum construiu acerca das populações não-brancas, com destaque para os negros.

O sistema educacional tem sido o grande responsável pela perpetuação de índices de exclusão

alarmantes, que indicam a existência de dois níveis de cidadania no Brasil. Por onde quer que se olhe, não importa qual o extrato da população analisada, o pesquisador sempre encontrará um desnível separando as populações brancas das não brancas, dispostas em uma escala que demarca o acesso às oportunidades oferecidas pelo Estado ou pela iniciativa privada. Quer tenhamos o acesso à saúde, à educação, ao mercado de trabalho, à riqueza produzida como objeto, independentemente do extrato social escolhido para observação e análise, o descompasso será notado.

A Lei n. 10.639 (2003) é resultado de uma demanda da sociedade civil organizada e preocupada com a construção de uma sociedade mais justa, assim como da demanda daqueles que não temem o desnudamento de conflitos latentes, encobertos por subterfúgios, como a idéia de que somos uma “democracia racial”. Ela é fruto das lutas dos grupos negros organizados que lutam por uma educação menos eurocêntrica, a qual contemple os componentes africanos que constituíram o passado brasileiro e que participam ativamente da construção de seu presente. Ela é resultado, também, do avanço da consciência democrática e das demandas por uma sociedade mais justa, pois se insere no âmbito da luta pela Educação Inclusiva, em todos os níveis. Trata-se de aparato legislativo importante, porque altera a Lei n. 9.394 (1996) – a Lei de Diretrizes e Bases da Educação –, determinando a inclusão de conteúdos e aportes pedagógicos. Assim, a lei determina o ensino sobre a História e a Cultura Afro-brasileiras e direciona a educação ofertada ao enfrentamento do preconceito e da discriminação. Está-se diante, portanto, de um avanço considerável, se tomarmos como referência as políticas educacionais anteriores.

A lei e seus aportes encaminham duas questões correlatas. Por um lado, ela promove a inclusão de um conteúdo inédito na Educação Básica, embora pouco conhecido, mesmo na Educação Superior. Ela elege a África como uma das matrizes das instituições nacionais, retirando da Europa o lugar de matriz única de nossa cultura. Por outro lado,

ela demanda o abandono do mito da “democracia racial”, herança de décadas de tolhimento das lutas das populações negras organizadas. A lei encaminha por meio de um dos seus desdobramentos, o texto das *Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana*, estratégias para a oferta de uma educação que coíba a reprodução do preconceito e da discriminação. Não obstante a aplicação da lei, esbarra em alguns entraves a serem contornados. Em primeiro lugar ela depende da colaboração de Estados e Municípios, responsáveis pela oferta da Educação Básica. Ambas as instâncias devem promover a divulgação da lei, e orientar os profissionais das redes de ensino nos procedimentos necessários a sua implementação. Da mesma forma, são essas mesmas instâncias, as maiores executoras da política educacional que a lei consubstancia, uma vez que a União tem pequena participação na Educação Básica. Logo, sem a participação efetiva, toda a proposta estará prejudicada.

Em segundo lugar, o entrave, diz respeito ao agente mais importante do processo educacional – o professor. Inicialmente, porque a imensa maioria dos corpos docentes das escolas de Educação Básica não foi formada para pensar a questão étnico-racial e/ou a questão da memória afro-descendente como questões relevantes. Mesmo considerando-se que a memória é componente fundamental da identidade e que os cursos de formação de professores deveriam contemplá-la por meio de disciplinas como Didática, Metodologia de Ensino, Prática Pedagógica e Psicologia da Aprendizagem, raros são os cursos de formação de professores que abraçam a questão de forma consecutiva. A maior parte das licenciaturas encara a formação docente como um apêndice incômodo, por incrível que pareça. Não por outra razão, a formação que garante a habilitação em licenciatura é, no mais das vezes, oferecida por um centro independente e – frequentemente – alheio às demandas das diversas especialidades. A falta de integração entre a formação na área específica e a formação para a licenciatura acarreta, não raro, a desvalorização des-

sa última, tendo como consequência um despreparo do professor na consideração de aspectos fundamentais para a sua prática profissional: domínio da didática, de metodologias e da psicologia da criança e do adolescente, resultando em aulas mecânicas e na repetição de padrões pedagógicos inadequados às clientelas atendidas pelas diversas redes escolares. Evasão, repetência e baixo rendimento são os corolários desse processo.

Igualmente, e em relação estreita com a circunstância, ocorre que grande parte do corpo docente das escolas não percebe a questão da discriminação e do preconceito como um problema. Boa parte deles não reconhece a escola como um ambiente preconceituoso e tem dificuldades em identificar manifestações de discriminação⁹. O fato de os livros didáticos tratarem basicamente da herança européia, de as imagens de miséria, violência e subalternidade estarem vinculadas a figuras humanas não brancas não representa, para a grande maioria, qualquer problema. Caso notem – e provavelmente o fazem – que alunos negros são maioria entre os evadidos, repetentes e com dificuldade de aprendizado, não vêem nisso manifestação de discriminação. Assim, não conseguem enfrentar situações que já foram naturalizadas como associações entre negro e marginalidade, negro e miséria, negro e violência, etc. Acabam por incentivar padrões estéticos e de comportamento profundamente discriminatórios, pelo simples fato de que não atentam para o caráter preconceituoso que lhes é inerente e, quando o fazem, ou não consideram ser sua atribuição intervir ou não têm a dimensão dos prejuízos que a discriminação e o preconceito acarretam à criança e ao adolescente. Assim, Estados e Municípios devem trabalhar no sentido de oferecer a formação continuada aos professores das redes que lhe são submetidas, para suprirem as carências da formação. As instituições de ensino superior devem, por sua vez, rever a

9 Em *A cor ausente*, Coelho (2006) faz uma análise circunstanciada acerca da importância da *preparação* dos professores para o trato da questão, uma vez que a ausência desta leva à reprodução do preconceito em sala de aula.

formação oferecida, de modo a preparar profissionais atentos à questão colocada pela lei e aparelhados para enfrentá-la por meio do domínio de aportes teóricos e metodológicos próprios de professores.

A Lei n. 10.639 (2003) apresenta-nos a oportunidade de se pensar a questão da Inclusão sob uma perspectiva nova. Normalmente, as discussões sobre Inclusão estão relacionadas aos alunos com “necessidades especiais” – detentores de dificuldades de ordem psíquicas ou físicas. A inovação trazida pela legislação consiste na possibilidade de se ampliar a categoria “inclusão”, com vistas a consideração de diversos segmentos da sociedade brasileira, antes ausentes das representações da nacionalidade. A lei encaminha à consideração de que as representações sociais são, por natureza, excludentes e, portanto, não podem compor o conteúdo didático senão como objeto a ser debatido, para que crianças e adolescentes percebam as representações como manifestações dos conflitos sociais e não como conteúdos que devem ser apreendidos e reproduzidos.

REFERÊNCIAS

- BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988. Brasília, D. F.: Senado Federal, 2005.
- BRASIL. Lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003. **Diário Oficial da União**, 10 jan. 2003.
- COELHO, Wilma de Nazaré Baía. **A cor ausente**: um estudo sobre a presença do negro na formação de professores no Estado do Pará, 1970-1989. Belo Horizonte: Mazza; Belém: UNAMA, 2006.
- COUTO, Mía. Retrato sem moldura. In: HERNANDEZ, Leila Leite. **A África na sala de aula**: visita à história contemporânea. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- DEL PRIORI, Mary. O Brasil é um país racista? Não: o tempo não pára. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 18 nov. 2006. Caderno Principal, Seção Opinião, p. A3.
- DIRETRIZES curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana. Brasília, D. F.: [s. n.], 2004.
- DOMINGUES, Petrônio José. Em negros de almas brancas?: a ideologia do branqueamento no interior da comunidade negra em São Paulo. **Estudos Afro Asiáticos**, Rio de Janeiro, ano 24, n. 3, p.563-599, 2002.
- GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: _____. **Educação anti-racista**: caminhos abertos pela Lei Federal n. 10.639/03. Brasília: SECAD, 2005.
- HALL, Stuart. Old and new identities, old and new ethnicities. In: KING, Anthony D. (Ed.). **Culture globalization and the world-system**. Londres: LacMilan; Nova York: State University of New York, 1993.
- MATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Abdias Nascimento 90 anos**: memória viva. Rio de Janeiro: IPEAFRO, 2006.
- PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **História de cidadania**. São Paulo: Contexto, 2003.
- SANTOS, Sales Augusto dos. A lei n. 10.639/03 como fruto da luta anti-racista do movimento negro. In: _____. **Educação anti-racista**: caminhos abertos pela lei federal nº 10.639/03. Brasília: SECAD, 2005.
- SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. **Racismo no Brasil**. São Paulo: Publifolha, 2001.
- SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

Um traço, muitos riscos¹

Lúcia Leitão – UFPE

RESUMO

Para muitos arquitetos é cara a idéia de que a arquitetura emerge do seu traço como se a arte de edificar fosse obra de arquitetos, apenas. Encantados com o brilho da própria disciplina, os arquitetos freqüentemente se esquecem dos limites próprios do seu campo disciplinar. Aturdidos com a beleza da forma, verdadeiramente deslumbrante sempre que um arquiteto se faz poeta, esquecem que “o social precede a forma”. Este texto tem como objetivo chamar a atenção para o equívoco de idéias que dão excessiva importância à materialidade do ambiente construído, especialmente na prática da arquitetura. À luz do conceito freudiano de “identificação” assim como da sociologia gilberteana, trabalho com a idéia de que, de fato, a arquitetura é derivativa sempre e necessariamente dos fatos sociais que a fazem surgir.

Palavras-chave: Arquitetura. Espaço. Sociedade. Psicanálise. Subjetividade.

RÉSUMÉ

Pour plusieurs architectes, c'est très chère l'idée que l'architecture émerge de ses crayons, comme si l'art de bâtir c'était seulement, le travail de l'architect. Enchanté par l'éclatement de sa propre discipline, ils ne se souviennent pas des limitations normales de son camp disciplinaire. Étourdis par la beauté de la forme, vraiment épatante chaque fois que un architecte se fait poète, ils oublient que 'le social précède la forme'. Ce texte a comme objectif d'attirer l'attention par l'équivoque des idées qui

donnent très grande importance à la matérialité de l'aménagement bâti, spécialement dans la pratique de l'architecture. Chez Freud et son concept d'identification aussi que la sociologie chez Freyre, je développe l'argument que l'architecture est toujours le résultat des faits sociaux d'où elle surgit.

Mots-clés: Architecture. Espace. Société. Psychanalyse. Subjectivité.

A muitos arquitetos parece cara a idéia de que a arquitetura emerge do seu traço, da sua capacidade de riscar e de propor elementos espaciais, como se a arte de edificar o ambiente que acolhe o humano fosse obra de arquitetos, apenas. Nessa empreitada, desde sempre, muitos se sentiram onipotentes. É o caso, por exemplo, dos idealizadores de Babel. Afinal, com a pretensa construção da torre que os levaria aos céus, romperiam nada menos do que os limites do humano. Uma utopia freqüente na história da arquitetura.

Mais perto de nós, cronologicamente, essa pretensa onipotência alimentada por muitos desenhadores do espaço, como diriam os portugueses, assumiu ares ideológicos com a idéia de determinismo. Acalentada pelos mais genuínos representantes da arquitetura moderna, imaginou-se, e para tanto se trabalhou duro, que se mudaria a sociedade pela arquitetura.

Assentado nessa idéia, Gropius (*apud* LOUREIRO, 1999, p. 48), por exemplo, não se constranheu em afirmar que “edificar significa conformar os processos de vida”. Seguindo à risca premissas como essa, os construtores de Brasília, tanto políticos quanto urbanistas, não se cansaram de divulgar que

1 Este texto foi produzido a partir da minha fala no II Colóquio Internacional de Ciências Sociais realizado pela UFRN em novembro de 2006. Como falei sem um texto produzido *a priori*, o texto ora apresentado reproduz as principais idéias apresentadas, mas não a íntegra da conferência. Parte dessas idéias, integrante de projetos de pesquisas apoiados pelo CNPq, foi apresentada no 52º Congresso Internacional de Americanistas realizado em Sevilha, em julho de 2006.

a concepção urbanística da cidade transformaria a sociedade brasileira. Assim, de uma prática socialmente patriarcal, politicamente conservadora e patrimonialista ao extremo, ter-se-ia, no Brasil, a partir do novo espaço edificado, uma sociedade justa, socialista, onde os espaços da cidade seriam igualmente compartilhados pelo conjunto da população.

Excessivamente encantados com o brilho da própria disciplina, os arquitetos freqüentemente se esquecem dos limites próprios do seu campo disciplinar. Aturdidos com a beleza da forma, verdadeiramente deslumbrante sempre que um arquiteto se faz poeta, esquecem que “o social precede a forma”, como bem registrou Tricart (1920-2003 *apud* ROSSI, 1995). Não surpreende que assim seja. Afinal, para muitos arquitetos é cara a idéia de que a forma urbana é autônoma em si mesma. Para esses, “o objetivo central é a forma física e espacial da cidade e não o processo socioeconômico que permitiu sua produção”, como bem assinalam Merlin e Choay (2000, p. 378). É sobre esse ponto que me debruço neste texto.

Convencida de que a relação espaço-sociedade ainda não havia sido suficientemente compreendida pelos que fazem a arquitetura, tratei de investigar em meus trabalhos de pós-graduação a dimensão não-material dessa relação. Este texto tem, pois, como objetivo chamar a atenção para o equívoco de idéias que dão excessiva importância à materialidade do ambiente construído, notadamente na prática da arquitetura. À luz do conceito freudiano de *identificação* assim como da sociologia gilberteana, trabalho com a idéia de que, de fato, a arquitetura é derivativa sempre e necessariamente dos fatos sociais que a fazem surgir.

Nesse sentido, a forma que materializa o espaço da arquitetura, seja no edifício, seja em sua expressão urbanística, tão cara aos arquitetos no desempenho da sua prática cotidiana, é menos manifestação de decisões projetuais personalizadas do que expressão dos valores mais caros de uma sociedade, transmitidos inconscientemente de geração a geração.

O SOCIAL DEFINE A FORMA

A negligência dos desenhadores do espaço frente aos processos sociais não é fruto do acaso. Muito ao contrário, deriva, a meu ver, de um lado, do excessivo encantamento dos arquitetos com o seu próprio campo disciplinar, mencionado anteriormente, e, de outro, da insuficiência do repertório teórico da arquitetura para o entendimento do que extrapola a produção material do ambiente construído. Norberg-Schulz (2001, p.15) apontou para essa direção ao afirmar que, “à medida que os problemas transcendem as questões puramente físicas, os arquitetos se sentem perdidos”.

Com este texto pretendo, pois, oferecer uma contribuição, ainda que modesta, à construção de algum sentido de direção – considerando-se a referência anterior a Norberg-Schulz – para que se compreenda um pouco mais sobre o modo como se dá a relação espaço-sociedade, um tema que excede, certamente, e em muito, as questões puramente físicas, inerentes à arte de edificar.

Não se desconhece aqui, naturalmente, o fato de que essa relação não é de modo algum uma questão nova para a arquitetura, inclusive em sua formulação teórica. Arquitetos respeitados internacionalmente já se ocuparam desse assunto. É o caso, dentre outros, Rossi (1966) e sua teoria sobre os “fatos urbanos”. Para Rossi, como se sabe, os “elementos primários” – aquelas edificações que configuram a cidade, vista e tida como uma arquitetura,² ainda na obra mencionada – derivam dos “fatos urbanos” que os faz surgir, tendo, portanto, como origem, os processos sociohistóricos dos quais esses fatos emergem.

A contribuição mencionada antes se refere à proposição de um outro olhar, ainda que apenas esboçado neste texto, sobre como se dá a relação espaço-sociedade. Um olhar cujo foco está posto, menos na forma concreta do espaço edificado, do que nas

2 Na teoria da arquitetura, diversos autores consideram a cidade em sua materialidade – tudo que é edificado – como sendo uma arquitetura. Para esses autores, a cidade é vista e analisada, em seu conjunto, como uma só arquitetura.

motivações psíquicas das quais, também, o espaço emerge. Assim sendo, à luz da sociologia gilberteana, notadamente os textos de 1933 e 1936, assim como da teoria psicanalítica, exercita-se ao longo destas notas um outro modo de ver a configuração urbanística da metrópole brasileira contemporânea, para além das razões materiais presentes na forma que essa metrópole apresenta.

Para tanto, busca-se mostrar que a forma que uma cidade – qualquer cidade – materializa não é autônoma, como quiseram fazer ver os artífices da arquitetura moderna, nem tampouco provém apenas das decisões racionais dos atores que atuam na sua produção, quer sejam políticos, quer sejam empreendedores econômicos, mas antes, decorre, também, de processos inconscientes até há pouco nem mesmo suspeitados pelos que se dedicam ao fazer próprio da arquitetura em seu “mais amplo desenvolvimento que é o urbanismo”, como queria Argan (1966, p.13).

Desse modo, com o apoio das referências teóricas indicadas, trabalho com a hipótese de que as transformações atuais do espaço urbano, no Brasil, derivam menos das mudanças em curso no mundo globalizado do que das *marcas identitárias* que definem a sociedade brasileira, da colônia aos nossos dias. O ponto de partida para a investigação da hipótese formulada é a *casa-grande*, o espaço símbolo do Brasil patriarcal, expressão edificada de um modo próprio de organização da sociedade brasileira de então. Com isso, espera-se mostrar como, e em que medida, marcas identitárias, inconscientes por definição, se reproduzem no espaço que a arquitetura da cidade materializa dia após dia. Tanto e em tal medida que definem a configuração da cidade brasileira contemporânea.

A partir daquela casa, e do ambiente construído que dela emerge, desenvolve-se a idéia de que a sociedade brasileira³ disse não à rua, o espaço pú-

blico por excelência, conforme assinalam Merlin e Choay (2000). Como conseqüência, ratifica, na produção do espaço atual, valores da sociedade que o faz surgir, dificultando a produção de um espaço verdadeiramente público na cidade brasileira.

É esse o ponto-chave – considerando-se o argumento central deste texto – para se compreender por que a produção imobiliária formal brasileira insiste em produzir espaços segregados e segregadores como poucos. Edificações contemporâneas, como os condomínios habitacionais verticais ou horizontais, destinadas à população de mais alto poder aquisitivo, bem como os *shopping centers* nacionais, ambos ambientes “fechados contra a rua” – a expressão é de Freyre (1990) referindo-se, precisamente, ao modo de edificar do Brasil oitocentista – são exemplos claros da segregação espacial referida e da conseqüente não valoração do espaço público na cidade brasileira.

DO ENGENHO AO URBANO

Muito se tem escrito sobre a casa-grande como símbolo do sistema patriarcal sob o qual se organizou a paisagem social do Brasil, da colônia aos nossos dias. Menos comum, no entanto, é vê-la como unidade socioespacial basilar no urbanismo brasileiro, isto é, como elemento gerador do ambiente construído que caracterizaria as cidades no Brasil, conforme se propõe aqui.

Assim sendo, na formulação destas notas trabalho com a idéia de que a forma espacial que a edificação apresenta decorre menos do *traço* próprio da arquitetura do que dos muitos *riscos* definidos pelos valores sociais que essa edificação manifesta. É esse o sentido da assertiva que intitula este texto. O argumento é que, em decorrência do mecanismo psíquico de identificação, inconsciente por definição, conforme se indicará ainda neste texto, essa casa, “criava nos homens (sic) costumes, métodos de trabalho e

3 A generalização que aqui se faz das cidades brasileiras exige cuidados, naturalmente, considerando-se a dimensão do país e as especificidades regionais. A generalização deriva, pois, da que fez Freyre em relação à casa-grande, ou seja, um mesmo

modo de habitar, tanto social quanto arquitetonicamente falando, disseminado no território nacional a ponto de gerar o testemunho de Vauthier, segundo o qual “quem viu uma casa brasileira, viu quase todas” (FREYRE, 1960, p. 819).

hábitos de conforto muito peculiares” (SCHMOLLER *apud* FREYRE, 1990, p. XLVI). Tanto e em tal medida que deles ainda não se pôde livrar a cidade do Brasil contemporâneo.

Mas quais eram esses costumes, métodos e hábitos tão profundamente arraigados na sociedade brasileira?

Dois desses “costumes”, apontados exaustivamente por Freyre (1933, 1936, 1960, 1971, etc.) como atributos da casa patriarcal brasileira, são especialmente relevantes frente aos objetivos e à hipótese básica deste texto: “a domesticidade” e o “privativismo”, marcas identitárias da casa que se fez brasileira, como se quer fazer ver com estas notas.

Da “domesticidade”, característica marcante da casa patriarcal brasileira, a sociedade do Brasil contemporâneo guardou o *apreço pelos iguais* e, conseqüentemente, a aversão pelo que é diferente, especialmente no que se refere ao convívio com parcelas menos favorecidas da sociedade. Espacialmente, a obsessão nacional por ambientes *VIPs*, por espaços *privés, personalizados*, expressa bem a força da domesticidade como marca identitária da sociedade brasileira. Do “privativismo”, herdou o gosto pelo que é privado, particular. Do ponto de vista do espaço edificado, esse privatismo se manifesta na predileção pela vida entre quatro paredes, no conforto do que é doméstico, privado e reservado.

Coerentemente com essas marcas de brasilidade, ainda seguindo Freyre, a casa-grande brasileira se constitui em torno de si mesma, não apenas no desenho que a planta baixa explicita – voltada para dentro –, mas também nas funções que desempenha na sociedade de então – Freyre (1936) se refere à casa-grande como um bloco, abrigando, numa única edificação, as mais diversas funções sociais: hospital, igreja, botica, escola, etc.

Se as circunstâncias físicas e sociais oferecem uma explicação racional para o modo como se organizou o espaço edificado no Brasil colônia, é o gosto pela domesticidade e pelo privatismo, expressão de brasilidade, reafirme-se, o elemento gerador da

forma que o ambiente construído assume na vida nacional, da colônia aos nossos dias.

Na configuração espacial da cidade, essas marcas se expressam numa profunda negação da rua na vida social brasileira. Desse modo, o espaço público que a cidade faz surgir em decorrência do desenvolvimento da vida urbana no país, a partir da segunda metade do século dezenove, expressa toda a rejeição que a sociedade brasileira manifesta, desde então, ainda que por vezes inconscientemente, pelo que é público, coletivo.

Do ponto de vista urbanístico, o desprestígio da rua brasileira em seu nascedouro – e ainda em nossos dias – isto é, o seu não-reconhecimento como espaço fundamental da cidade, pode ser apreendido a partir de três pontos principais. O primeiro deles vem à tona quando se observa o *uso plebeu* que lhe foi dado. O segundo se evidencia na *função de circulação* que marcou o seu surgimento e, finalmente, o derradeiro dos pontos acima indicados pode ser percebido pela *forma residual*, quase ao acaso, sugerida em muitos arranjos espaciais que as cidades brasileiras manifestam.

O *uso plebeu* consolida-se na recusa demonstrada pela “elite” brasileira em freqüentar, e desse modo usufruir, o espaço público em sua plenitude, em dele fazer algo importante da vida social. Assim, “o *lugar do menino* brincar era o sítio, ou o quintal; a rua, do moleque. O *lugar de iaiá*, a camarinha; quando muito, a janela” (FREYRE, 1990, p. 152, grifo do autor). É interessante observar a distinção clara, precisa, entre o espaço físico do “nobre” e o do “plebeu”, que essa citação expressa, e como esse espaço se confunde com o lugar social de cada um.

Quando a atração pela rua se tornava irresistível para essa “elite”, a exemplo do que ocorria em dias de festas e procissões religiosas, os “assobradados”, isto é, os moradores dos sobrados, a forma urbana que a casa-grande assumiu, permitiam-se apenas ver a rua das “varandas e sacadas” dos sobrados, mas a aversão ao espaço público, manifesta na recusa em freqüentá-lo, mantinha-se intocável.

Desprezada, portanto, como espaço privilegiado do convívio social, função mais nobre do espaço público em qualquer cidade e em qualquer tempo, a rua brasileira nasce feia, suja, escura, desprezível, destinada ao escravo num primeiro momento – e ao escravo menos prestigiado, convém ressaltar, uma vez que, como registra Freyre em diversos momentos da sua escrita, os que freqüentavam a rua exerciam funções ainda menores do que o escravo que permanecia no interior do sobrado.

No momento seguinte, quando a figura do escravo começa a escassear e mesmo a desaparecer, felizmente, a rua torna-se o espaço do mascate. O espaço público brasileiro começa então a acolher diversos tipos de trabalhadores de rua, inclusive o escravo livre, que passa a viver do comércio ambulante. Litografias produzidas na época mostram, claramente, o uso do espaço público como lugar de troca e venda, de mercado, ratificando desse modo a destinação menor que lhe era atribuída.

Eis aqui uma outra marca brasileira na produção do espaço público, e da sua negação, na cidade brasileira. Em outras formas de organização social, a praça, ou o espaço público que acolhia o mercado, transformava-se também num espaço para a discussão de idéias, num palco para o exercício da cidadania. No Brasil, como parte importante da sociedade se recusava a freqüentá-la, a rua não podia desempenhar esse papel.

Nessas circunstâncias, o espaço público, então embrionário, era o espaço do negro, fato que lhe conferia inferioridade e evidente desprestígio, devido ao preconceito racial herdado da escravidão, do qual não se livrou ainda, desgraçadamente, a sociedade brasileira.

Não surpreende, portanto, que com esse uso desvalorizado e essa destinação plebéia, a rua brasileira tenha surgido pouco iluminada, imunda, desprezível, em tudo o oposto da casa, o espaço nobre por excelência. Assim, se não se devem minimizar as limitações técnicas da época para a implantação de uma infra-estrutura urbana adequada, não se pode também perder de vista que a rua materializava

em sua pobreza, feiúra e sujeira as funções pouco nobres a que estava socialmente destinada⁴. Nesse contexto, a rua brasileira surge como mero *espaço de circulação*, função que, no século XX, o movimento moderno em sua expressão urbanística viria ratificar, infelizmente, transformando a rua em espaço de circulação de veículos.

O segundo ponto a destacar em relação ao desprestígio do espaço público na configuração urbanística da cidade brasileira é a *função menor* que lhe tem sido atribuída. Conceber o espaço urbano como mero espaço de circulação, é lhe dar um papel secundário na configuração urbanística de uma cidade. Afinal, *circular é muito diferente de estar*, essa, sim, a função nobilíssima de um espaço que se faz público. É o estar no ambiente público, que possibilita o encontro com o outro, o reconhecimento e o respeito às suas diferenças, a discussão das idéias no sentido que os gregos deram a isso. É o estar ainda, que permite a realização da festa, a alegria do namoro, a celebração coletiva da vida humana em sua plenitude.

Quem circula está apenas de passagem, tem como destino um outro lugar, não constrói nenhum vínculo maior com o espaço pelo qual se move. Quem vivencia o estar se compromete com o lugar, dialoga com o vizinho, se identifica com a paisagem que o envolve, tornando-a parte de si mesmo. É quando a arquitetura se faz sujeito – no sentido que Freyre (1971) dá ao termo, isto é, se faz capaz de produzir ação, de gerar comportamentos, de motivar o fluxo incontrolável da emoção.

4 Problemas sanitários e de higiene, com importante repercussão na saúde pública, não são por si mesmos uma particularidade brasileira, como atestam diversos autores que se debruçaram sobre essa questão, notadamente quando esse problema se tornou gritante durante o processo de transformação econômica conhecido como revolução industrial. No entanto, na Europa, onde essas questões foram mais bem tratadas e documentadas, a razão desses problemas era o aumento desordenado e veloz da população urbana – atraída precisamente pela indústria nascente – em ambientes que não haviam sido preparados para abrigá-las, e não pelo desprestígio da rua frente à primazia da casa como se deu no caso brasileiro. Ver, a propósito, Benévolo (1987).

O estar propicia a construção do “espaço do afeto” (LEITÃO, 2002), que marca o humano em sua relação com espaço habitado. É desse afeto que falamos, desde sempre, tanto quem se faz poeta quanto aqueles que, mesmo sem o brilho que caracteriza o poetar, rendem cotidianamente um tributo silencioso à sua casa, à sua cidade, ao espaço que lhes permite experienciar a vida, a exemplo do poeta Rilke em *Les cahiers de malte* (apud BACHELARD, 1978, p. 234, grifo meu).

Não tornei mais a ver no decorrer do tempo essa estranha morada. [...] ela não é uma construção: *está fundida e repartida em mim* aqui um cômodo, acolá outro cômodo e um fundo de corredor que não liga mais esses dois cômodos, mas está conservado em mim como fragmento [...]: tudo se espalhou em mim, os quartos, as escadas que desciam com lentidão cerimoniosa, [...] como o sangue nas veias.

Ou, como canta Bandeira (1982, p. 271), poeta maior na poesia brasileira: “[...] não houve dia em que te não sentisse dentro de mim [...] Recife”.

O conceito de espaço público é ainda um conceito em elaboração no urbanismo, embora sua prática, construção e uso tenham origens remotas na história da cidade. Mas, apesar das possíveis divergências teóricas entre autores diversos, a idéia comum é que o espaço público é o espaço do encontro com o outro, sendo esse outro compreendido como o diferente de si, conforme o vêem a sociologia, a filosofia ou a psicanálise, apesar das distinções epistemológicas que as tornam singulares na produção do conhecimento.

Essa idéia de que há um outro, um diferente de si, a ser reconhecido, quer no universo social, quer no psiquismo individual, sem o qual não há vida humana em sua manifestação plena, oferece uma razão plausível para que se compreenda melhor a repercussão do desprestígio do espaço público na vida urbana brasileira contemporânea.

A opção pelo carro, por exemplo, pelo transporte individual, portanto, como solução para a locomoção em massa de pessoas, não deve ser creditada apenas às limitações de ordem econômica ou tecno-

lógica – a implantação de um sistema de transporte público eficiente custa caro, como se sabe – ainda que elas existam. Muito ao contrário, essa escolha reafirma o “privativismo” característico da sociedade brasileira, anotado por Freyre, agora manifesto urbanisticamente – o desenvolvimento da indústria automobilística no Brasil, especialmente a partir dos chamados anos JK, mostrou-se perfeitamente adequada a esse “privativismo” de que se fala aqui, agora em sua expressão motorizada – tem dificultado, ou mesmo impedido, a realização de investimentos importantes num transporte público de qualidade destinado a todos, capaz de atrair, inclusive, o usuário do carro particular, a exemplo do que ocorre em muitos outros contextos sociais.

De igual modo, a eleição do modelo urbanístico implantado no Brasil com a construção de Brasília – uma cidade onde, literalmente, o país decretou “a morte da rua” (HOLSTON, 1993) ou a sua negação de forma mais radical e absoluta do que em qualquer outra cidade brasileira – sugere a dificuldade da sociedade em produzir um espaço público. Afinal, como uma sociedade que se constituiu de portas adentro, sob o manto da domesticidade, poderia construir espaços de uso e função públicos? Por que razão ou com que interesse essa sociedade patrocinaria o espaço do encontro com um outro que sempre lhe pareceu ameaçador?

É nessas circunstâncias muito peculiares que o espaço público no Brasil se consolida não como espaço do encontro, da convivência social, como lugar privilegiado para o exercício da cidadania, mas, sim, como espaço secundário, desprestigiado, mero elemento de acesso ao ambiente privado.

Conceber o espaço público como simples espaço de passagem, de circulação, traz implícita e, provavelmente, de modo inconsciente, a idéia de que o espaço buscado está sempre num outro lugar, alhures, mas não no espaço público por onde se passa, apressadamente, em busca de um outro espaço. Em busca, precisamente, do espaço doméstico, do ambiente privado, particular.

Em sua versão atual, esse espaço privado supervalorizado aparece, por exemplo, nos condomínios habitacionais de classe média já mencionados, nos *shopping center* e mesmo na habitação popular, *espaços que se fecham contra a rua*, na mesma medida, com a mesma função social e com o mesmo papel simbólico que caracterizou o sobrado urbano brasileiro durante os séculos XVIII e XIX.

Do ponto de vista da configuração urbanística que a cidade apresenta, a principal consequência da função pouco nobre que marcou o nascedouro do espaço público no Brasil como mero espaço de circulação – “por muito tempo [...] as ruas eram simples caminhos a serviço das casas poderosas”, anotou Freyre (1990, p. XLIV) – aparece na *forma residual*, o derradeiro ponto indicado anteriormente, que lhe tem sido dada, isto é, *um espaço que sobra* entre as edificações erguidas à sua volta.

Assim, coerentemente com o fato de que a vida social brasileira se organizou ao redor da casa, a configuração urbanística que a cidade apresenta tem na edificação individualizada no lote – e não na concepção do espaço coletivo – o elemento gerador da forma que o espaço urbanístico vai expressar.

Reis Filho (2004, p. 28) ratifica essa idéia ao mostrar como “as ruas brasileiras foram definidas pelas casas”. Tanto e em tal medida que o espaço público surge a reboque, como mero acessório na composição da paisagem edificada, testemunhando claramente a visão limitada de cidade que se tinha então.

Desse modo, o espaço público se mostra residual, secundário, produzido quase ao acaso, assinalando, como em outros exemplos já mencionados neste texto, a marca brasileira na concepção e na produção desse espaço.

Com uma destinação servil, uma função menor e um desenho residual, a paisagem edificada a partir de um tempo em que o poder esteve nas mãos dos patriarcas gerou um ambiente em que virou as costas à rua, ao espaço público por excelência.

CIDADE, ESPAÇO E SUBJETIVIDADE

“A maneira como damos forma ao nosso ambiente é a expressão do que somos internamente”⁵. Com essas palavras, surpreendentes para a arquitetura, certamente, escritas e divulgadas sob a forma de um manifesto especialmente dirigido a urbanistas, Mitscherlich (1970, p. 62) chama a atenção para a dimensão subjetiva do espaço edificado.

Com apoio na escrita freudiana, Mitscherlich lança mão do conceito de *identificação* – conceito básico na psicanálise, do qual se ocupou Freud em sua vasta obra, notadamente em *Psicologia de las masas y analisis del yo* (1920-21, 1973) – para o desenvolvimento da idéia central do seu texto, segundo a qual espaço e sociedade se constituem mutuamente. Não se trata, portanto, de uma relação qualquer, mas, sim, de uma relação em que um define o outro.

Na teoria freudiana, a identificação define o processo inconsciente por meio do qual o sujeito – qualquer sujeito – assimila e incorpora traços característicos de um outro sujeito tornando-os seus. A identificação se define, pois, como “um processo de transformação psíquica efetuado no seio do aparelho psíquico, fora do nosso espaço habitual e imperceptível pelos nossos sentidos” (NASIO, 1991, p. 100).

Dessa definição dois pontos são fundamentais frente aos objetivos deste texto. O primeiro deles é que esse é um processo essencial e inescapável para o sujeito humano. Do ponto de vista da subjetividade, é a vivência adequada desse fenômeno que possibilita o desenvolvimento de uma vida psíquica saudável. O segundo aspecto é a imprescindibilidade do outro na constituição do sujeito humano. Sem esse outro, que diz ao sujeito quem ele é – “eu só sou consciência porque o outro me vê como consciência”, anotou, em linguagem filosófica, Bornheim, apoiado em Hegel, naturalmente (NOVAES, 1990, p.150), – não é possível ao individuo humano su-

5 Literalmente na versão francesa: “La manière dont nous modelons notre environnement est l’expression de notre propre *état d’âme*”.

jeitar-se, isto é, tornar-se sujeito, alguém capaz de reconhecer a si mesmo e ao outro nos limites que a realidade impõe.

Lacan dá um passo adiante em relação à teoria freudiana ao mostrar que esse outro de que trata a psicanálise, não se limita ao semelhante. Assim, o vocábulo “Outro” grafado com *O* “maiúsculo” indica, precisamente, uma diferença conceitual desenvolvida pelo prestigiado psicanalista francês, entre o outro, o “semelhante”, este escrito com “o minúsculo” e o Outro constituído pela “Cultura”, pelo conjunto de comportamentos, valores e realizações que expressam a vida humana em seu conjunto.

É nesse sentido alargado que a cidade materializada pela arquitetura, parte privilegiada da cultura, pode ser vista e, sobretudo, experienciada subjetivamente, como o Outro, isto é, como “aquilo [e não aquele] que, anterior e exterior ao sujeito humano, não obstante o determina”, conforme registra Chemama (1995, p.196). É nesse sentido, pois, que a cidade tida, e vista como uma arquitetura, se torna essencial para o sujeito, uma vez que se oferece como o Outro com o qual o sujeito se identifica. E é nesse sentido, ainda, que o *traço* que flui do ato de arquitetar expressa os *muitos riscos* que cada sociedade produz.

Calvino (1991, p. 18), à luz da literatura, ratifica essa idéia, ao escrever: “A cidade diz tudo o que você deve pensar, faz você repetir o discurso”. Assim, se modelamos o espaço a partir do que somos “internamente”, também o que somos, “internamente”, provém do espaço que nos cerca. Sob esse olhar que a teoria psicanalítica possibilita, é esse Outro – e não o fazer próprio da arquitetura – quem define a forma que a arquitetura da cidade materializa. Em outras palavras, menos o traço arquitetônico – e o espaço que ele gera – e mais os riscos sociais – e as marcas identitárias por eles imprimem – conformam o espaço edificado.

Para os habitantes da cidade brasileira, quer urbanistas, quer usuários, a questão a refletir é: Quais são as implicações desse fato no modo de viver urbano que tem lugar no Brasil atual? O que esse es-

paço expressa dos valores que a sociedade brasileira defende e desse modo enuncia? Em que direção social, política, humana, essa opção sociourbanística nos está levando?

REFERÊNCIAS

- ARGAN, Giulio. *El concepto del espacio arquitectónico: desde el barroco a nuestros días*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1966.
- BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- BANDEIRA, Manuel. Recife. *Estrela da vida inteira, poesias reunidas*. Rio de Janeiro: J.Olympio, 1982.
- BENÉVOLO, Leonardo. *As origens da urbanística moderna*. Lisboa: Presença, 1987.
- BORNHEIM, Gerd. Da superação à necessidade: o desejo em Hegel e Marx. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CALVINO, Ítalo. *As cidades invisíveis*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- CHEMAMA, Roland. *Dicionário de psicanálise*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.
- FREUD, Sigmund. *Psicología de las masas y análisis del yo*. In: _____. *Obras completas*. Traducción de L. L. Torres. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973. v. 3.
- FREYRE, Gilberto. *A casa brasileira*. Rio de Janeiro: Grifo, 1971.
- _____. *Casa grande & senzala: formação da família patriarcal brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Maia & Schmiat, 1933.
- _____. *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. 8. ed. Rio de Janeiro: Record, 1990.
- _____. *Um engenheiro francês no Brasil*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1960.
- HOLSTON, James. *A cidade modernista: uma crítica de Brasília e sua utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LEITÃO, Lúcia. Espaço do abrigo? espaço do afeto!. In: PROJETO do Lugar. Rio de Janeiro: Contracapa: Proarq: URRJ, 2002.

LOUREIRO, Claudia. **Sobre a teoria da arquitetura em classe, controle e encontro: o espaço escolar.** Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, 1999.

MERLIN, Pierre; CHOAY, Françoise. **Dictionnaire de l'urbanisme et de l'aménagement.** 3. ed. Paris: PUF, 2000.

MITSCHERLICH, Alexander. **Psychanalyse et urbanisme: réponse aux planificateurs.** Paris: Gallimard, 1970.

NASIO, Juan. **Lições sobre os 7 conceitos cruciais da psicanálise.** Rio de Janeiro: J. Zahar, 1991.

NORBERG-SCHULZ, Christian. **Intenciones en architecture.** Barcelona: G. Gili, 2001.

NOVAES, Adauto (Org.). **O desejo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

REIS FILHO, Nestor. **Quadro da arquitetura no Brasil.** 10. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

ROSSI, Aldo. **A arquitetura da cidade.** São Paulo: M. Fontes, 1995.

Um lugar onde se situar

Maria Ruth Sousa Dantas de Araújo – UFRN

RESUMO

O texto apresenta uma discussão sobre a viabilidade de se articular, por um lado, a idéia de espaço, sua construção e seus usos, e por outro, a subjetividade, tal como a pensa a psicanálise. O espaço é pensado, então, como um dos traços que os sujeitos têm que elaborar a partir das determinações culturais e de suas próprias invenções. Estas invenções – aí incluídas as concernentes ao uso do espaço-, vêm ganhando prevalência, numa época em que as garantias da tradição perderam sua força, aumentando com isso o “mal-estar na civilização”.

Palavras-chave: Psicanálise. Subjetividade. Constituição do sujeito.

ABSTRACT

The theme discussed at this paper deals with the possibility of articulation, on a side, of the idea of space, its construction and uses and, on the other side, the subjectivity as it is thought by psychoanalysis. Space is seen, then, as one of the traits that the subjects have to develop having as a point of depart the cultural determinations and their own inventions. These inventions – wherein included those concerning the use of space – have lately gained relevance, just at a time when the guarantees of tradition have lost impulse, increasing, then, the “discontentment with civilization”.

Keywords: Psychoanalysis. Subjectivity. The subject constitution.

“Ideologia, eu quero uma pra viver” (Cazuza)

O grito desesperado de Cazuza nos anos 80 já nos alertava para as transformações pelas quais passava o mundo, transformações estas que só fizeram

se acentuar desde então. A passagem das sociedades simples para as complexas ou, segundo a distinção de Louis Dumont (1983), da *Universitas* para a *Societas*, baseada na primazia do indivíduo, imprimiu uma reviravolta na maneira como a subjetividade se constitui. Havia algo, nas sociedades holistas – Deus, a razão, a moral civilizada (como Freud chamava), o ideais, as utopias, que serviam de bússola para os indivíduos e conferia a eles uma localização, um lugar, permitindo assim que houvesse tanto a produção de uma subjetividade estável quanto a articulação desta ao discurso social.

“Um traço, muitos riscos: espaço e subjetividade”, o tema deste encontro entre uma psicanalista e uma arquiteta, é um convite para se pensar que tipo de articulação podemos propor entre estes dois aspectos – o espaço, sua construção, seu uso, e a subjetividade, tal como a psicanálise a concebe.

Com a industrialização, e sobretudo na era da globalização, constata-se uma profunda transformação no nosso mundo, na maneira como os sujeitos se estruturam e como estabelecem o laço social. Há um tipo particular de degradação da vida subjetiva, que deixa o sujeito desamparado, sem possibilidade de encontrar uma orientação na vida e fundar um laço social. Trata-se da prevalência clínica do narcisismo. Jacques-Alain Miller chama este tempo de “a época do Outro que não existe”.

O mundo, antes de poder ser objetivado pelo homem, é apreendido pelo sujeito através do Outro, da linguagem. Todos os traços que definem um sujeito são tomados, um a um, do Outro, de modo que a subjetividade portará as marcas dos encontros contingentes que cada sujeito sofreu. A psicanálise de-

dicou-se a explicitar os meandros desta constituição. Assim, sabemos, desde Freud, que o sujeito humano é desnaturalizado pela incidência da linguagem: não somos dotados de uma aparelhagem instintiva que nos permita estar bem no mundo, que nos proporcione uma identidade sólida e estável, que nos indique as vias de ação. Ao contrário, o sujeito, desde a origem, foi expulso do paraíso. O mito fundante da sociedade ocidental, o Gênesis bíblico, é uma metáfora do nascimento do sujeito: nossos pais, ao se recusarem ao assujeitamento total ao Outro, têm, a partir de então, que buscar seu lugar no mundo.

A incidência da linguagem retira o sujeito do estado de necessidade e o condena a ter que se haver com algo de uma ordem inteiramente outra: o desejo. O desejo humano está fundado em uma incompletude estrutural. O primeiro encontro de um bebê, assaltado por um estado de necessidade, com uma mãe, sujeito de desejo, terá como efeito a produção de traços da experiência, mas também, de algo que não é simbolizado – o Real, como o chama Lacan – que cobrará, daí por diante, um esforço do sujeito no sentido de inventar o que não foi incluído no simbólico. Esforço sempre baldado, mas que será o móvel do ser falante em sua passagem pela vida. O próprio ser deste sujeito estará na dependência destes encontros: é o Outro que começa por lhe dizer quem ele é. Daí não haver, no plano humano, identidades estáveis, mas identificações. Se o sujeito tem que se identificar é porque ele não dispõe de uma identidade dada. Existe uma distância estrutural entre o homem e o mundo, que o obriga a construir pontes. Podemos pensar que a cultura, como o precipitado de todas as pontes que foram sendo construídas ao longo de história, das conquistas simbólicas que os sujeitos realizaram para dar conta do Real, é uma invenção que, a cada época, em cada lugar, e circunscrito a cada povo, promove subjetividades distintas.

Até pouco tempo atrás, nossa cultura nos fornecia uma espécie de mapa para que pudéssemos nos orientar. A grande questão contemporânea é que não há mais mapas. Ou melhor, há mapas em

demasia, a globalização conduziu as formas de estar no mundo a um excesso, há uma multiplicidade de modelos, sem que haja uma hierarquia que permita uma orientação segura. Hoje, as relações sofrem influências globais. As referências se contrapõem, são múltiplas, invalidam-se. O recente filme de Alejandro González-Iñárritu, *Babel*, mostra esta particularidade dos nossos tempos à perfeição.

As conseqüências disto são visíveis: toda a comomoção em que vive o mundo de hoje tem a ver com esta “desorientação da pulsão” (FORBES, 2005), fazendo vacilar as formas de satisfação, de amor, de trabalho, de aproximação e separação, de ter e educar filhos, de fazer política, como também as formas de sociabilidade e de uso do espaço.

O homem sempre teve que se inventar. No que tange ao espaço, por exemplo, cada cultura, cada época, definiu seus padrões de moradia, de uso dos espaços sociais, de arquitetura. A diversidade destas manifestações humanas contrasta com a monotonia que encontramos no reino animal, como, por exemplo, no caso das abelhas, cuja construção é exatamente a mesma desde sempre, o que nos permite pensar que esta “habilidade” está inscrita, de alguma forma, no gen. A isto se refere a noção freudiana de plasticidade das pulsões. Se o homem teve que se inventar, já que não era naturalmente dotado de uma identidade, a questão hoje é que a escolha das invenções não encontram mais garantias nos códigos, nas ideologias, nas visões de mundo. A responsabilidade pela invenção, de uma forma inusitada na história humana, abateu-se sobre o sujeito. Esta tem sido a grande fonte da angústia da hipermodernidade, uma vez que, na ausência de qualquer garantia, o sujeito se vê defrontado com seu radical desamparo. Na época do Outro que não existe – ou seja, na ausência desta garantia –, o mal-estar na civilização tem alcançado níveis muito intensos.

Isto fica claro, por exemplo, nos novos laços sociais que os sujeitos estabelecem, e que implicam em novos modos de se relacionar, de utilizar os espaços sociais. Aquela velha sociabilidade de vizinhança, que fazia da rua um espaço privilegiado de encon-

tro, e da qual vemos ainda, sobretudo nas cidades menores, alguns remanescentes, praticamente desapareceu. O lugar quase obrigatório de encontro hoje é o *shopping center*, onde os sujeitos vão, não movidos pelo desejo do encontro, mas em busca do objeto que o discurso capitalista lhes acena como capaz de preencher seu vazio.

Um traço, muitos riscos: o título deste debate permite jogar com o equívoco. Os traços de um sujeito, como já foi dito, ele os retirou, um a um, do Outro, a partir das contingências que sofreu. A cultura estabeleceria, então, para todos, os modos privilegiados de ação que orientariam o sujeito a dispor destes traços. A questão da multiplicidade destas referências vem tornando esta orientação cada vez mais precária, e é responsável, em parte, pelos distúrbios, tanto individuais quanto coletivos, que temos presenciado nos dias de hoje. Além disso, aquilo do sujeito que ficou de fora desta inscrição também contribui para esta desorientação, pois obriga o sujeito a inventar um modo singular de dar destino a esses traços: logo, um traço, muitos riscos, no sentido de que cada sujeito fará algo de totalmente particular com isso.

Freud (1996) mostrou, em *O futuro de uma ilusão*, que a religião fundamentava-se no sentimento de desamparo característico da humanidade. Este desamparo, mais do que devido à prematuração do animal humano, refere-se exatamente a esta falta primordial e constitutiva, que deixa o homem na estrita dependência do outro humano, para sobreviver, como também para ser. A religião seria, então, uma solução para lidar com o mal-estar inarredável desta condição. Nos dias atuais, as soluções disponíveis para os sujeitos lidarem com seu mal-estar parecem não mais dar conta de contê-lo em limites aceitáveis. A invenção de novas soluções se impõe, ainda que implique em riscos. Não que não houvesse riscos antes, mas o sujeito podia se abrigar confortavelmente nas diretrizes que a cultura colocava à sua disposição e se poupar de interrogar sua implicação na vida.

Podemos identificar uma série de soluções que vêm sendo inventadas como resposta dos sujeitos

à angústia contemporânea. Muitos buscam soluções imaginárias, que fazem do grupo um lenitivo para seu mal-estar. Nesta categoria encontramos, por exemplo, as religiões, as tribos, os espetáculos de massa, lugares em que o sujeito pode se apegar, como também se apagar. Outros respondem com novas doenças à exigência do presente: anorexia, bulimia, transtornos de pânico, de humor, escolares, onde parece que o Real em jogo manifesta-se no próprio corpo do sujeito. Mas há aqueles que enfrentam o abismo da insignificação inventando pontes, com todos os riscos que isso comporta.

Assim como Foucault pôde ler, no *Panopticon* de Bentham, invenção genial que prenuncia a nossa época, a manifestação de uma nova estrutura social, assim também podemos tomar a utilização do espaço em nossa sociedade para extrair dela um conhecimento sobre as questões fundamentais que orientam a formação de nossa subjetividade. Não podemos, entretanto, esquecer que há uma tensão entre o que é determinado pela cultura e as invenções dos sujeitos, sempre imprevisíveis e inusitadas, sendo impossível estabelecer uma simples relação de causa e efeito entre os dois pólos em questão.

Quanto ao uso do espaço, há, sem dúvida, um movimento de segregação, estampado na construção de condomínios fechados, na proliferação de *shoppings centers*, na tendência cada vez mais difundida de equipar as casas com todos os instrumentos necessários para que as pessoas possam prescindir dos equipamentos comunitários. A inflação do espaço privado é, talvez, o sinal mais radical da falência desse Outro que, até pouco tempo atrás, garantia a localização dos sujeitos.

No plano dos novos sintomas contemporâneos, a síndrome de pânico é aquele que revela, com mais acuidade, o quanto o espaço pode ser afetado pelo Real que concerne a um sujeito, e passar a representar para ele a impossibilidade de se sustentar enquanto tal em lugares específicos.

Em suma, o espaço é sempre habitado. O sujeito o estrutura em função de sua singularidade,

demarcando-o, extraindo de sua homogeneidade as zonas privilegiadas de seu estar no mundo.

REFERÊNCIAS

DUMONT, Louis. *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Le Seuil, 1983.

FORBES, Jorge. *A psicanálise do homem desbussolado: as reações ao futuro e o seu tratamento*. *Opção Lacaniana*, São Paulo, Ed. Eólia, n. 42, fev. 2005.

FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira, v. 21).

Volta ao mito na ficção brasileira

Benedito Nunes – UFPA

RESUMO

O artigo busca revelar que na narrativa romanesca dos escritores: Ariano Suassuna, no livro *A pedra do reino*; Raduan Nassar, no livro *Lavoura arcaica* e Milton Hatoum no livro *Dois irmãos*, está contido um retorno ao mito na ficção brasileira. Este retorno, no entanto, não se trata de episódio único ou isolado nas letras nacionais, pois dois outros surtos lhe anteciparam, e tinham como foco a presença do mito no romance brasileiro. Pretende-se demonstrar que o primeiro surto está relacionado ao romantismo brasileiro, e presente nas obras de José de Alencar, *O guarani*, *O sertanejo*, *O gaúcho*, e também na de Machado de Assis, no romance *Esaú e Jacó*. O segundo surto, por sua vez, foi mediado pelo modernismo na obra dos Andrade (Mario e Oswald), e expressou-se na ficção de João Guimarães Rosa em *Grande sertão: veredas* e em Clarice Lispector no romance *A paixão segundo GH* e contos do livro *A legião estrangeira*.

Palavras-chave: Mito. Literatura. Romance brasileiro.

ABSTRACT

This work intends to point in novels like Ariano Suassuna's *Pedra do Reino* (The Kingdom's Stone), Raduan Nassar's *Lavoura Arcaica* (Archaic Farming), and Milton Hatoum's *Dois Irmãos* (Two Brethren) a common trend: the return to myth in Brazilian fiction. This return, however, does not constitute an isolated or exclusive episode in Brazilian literature, because it has been anticipated by two other trends which had as its main target to study the presence of the myth in Brazilian novel. Our intent is to demonstrate that the appearance of the first trend is related to Brazilian romanticism, and that it is already present in José Alencar's works like *O Guarani* (The Guarani), *O Sertanejo* (The Sertanejo), *O Gaúcho* (The Gaucho), and also in Machado de Assis' novel *Esaú e Jacó* (Esaú and Jacó). The second trend has been mediated by modernism in the works of the Andrade writers (Mario

and Oswald) and gained expression in João Guimarães Rosa's novel entitled *Grande Sertão: veredas* (Grand Sertão: Tracks) and in Clarice Lispector's novel named "A Paixão Segundo GH" (Passion According To GH) and short-stories collection she wrote, as "A Legião Estrangeira" (The Foreign Legion).

Keywords: Myth. Literature. Brazilian novel.

A Pedra do reino (1976), de Ariano Suassuna, transporta-nos ao Reino do mesmo nome, a Pedra Bonita, lugar mítico do sertão do Pajeu, pela pena de um seu descendente e cronista, Pedro Diniz Quaderna. *Lavoura arcaica* (1989), de Raduan Nassar, tem como ponto de partida, segundo o próprio autor, em nota esclarecedora no final do livro, a inversão da parábola do filho pródigo. Sai em 2000, com rico travejamento mítico, *Dois irmãos*, de Milton Hatoum.

Dado o comum estofamento narrativo dos três citados romances – as popularescas histórias de cordel nordestinas do primeiro, a parábola bíblica do segundo e a tríplice linhagem, etnográfica, religiosa e literária do terceiro – poder-se-ia pensar, na ocorrência, por meio deles, de uma volta ao mito na ficção brasileira atual. Na verdade, porém, esse fenômeno não constitui episódio único e isolado em nossas letras. É o terceiro surto do mito no romance brasileiro.

Deu-se o primeiro na época do Romantismo, com José de Alencar, sobretudo, e depois, de maneira singular, com Machado de Assis. O segundo surto ocorreu na fase pós-modernista: em 56, com *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa e em 64 com *A paixão segundo G.H.* e contos de *Legião estrangeira*, de Clarice Lispector, como *Os desastres de Sofia*. Entre os dois surtos, o movimento modernista se aproximara

da diversificada, porosa e transmigrante matéria dos mitos indígenas. Foi quando, ainda nos anos de agitação cultural desse movimento, Mário de Andrade, pondo a mão na massa de relatos etnográficos colhidos por Koch Grunberg, escreveu a suíte ou rapsódia mítica denominada *Macumáima*. Era o “passo para trás” na direção do primitivo, completada pelo antropólogo do outro Andrade, Oswald, como parte da busca, empreendida em 22, da identidade do povo brasileiro.

Essa preocupação de identidade nacional já tinha, porém, despontado no romântico anseio de descoberta do homem, de seu passado histórico e de seu meio regional, que ativou a imaginação do nosso romancista José de Alencar, nordestino do Ceará, senador à época do Segundo Império (Dom Pedro II, da família dos Bragança, neto de Dom João VI), ao mesmo tempo indianista e regionalista. Entre nós, ele confirma a tese de Joseph Campbell ([19--]), segundo a qual, “a ficção do séc. XIX já se transformara no romance mitológico”. José de Alencar (1958b) recriaria no índio de *O Guarani* o mito rousseauista do bom selvagem, convertido, em matéria de sentimento e fidelidade, conforme atinou Cavalcanti Proença, num nobre português de boa cepa, capaz de amar sua loura Ceci na copa de uma palmeira em movimento na correnteza do Paraíba do Sul e de salvá-la dos perigos da cheia desse rio. Mas o nosso romancista ainda mitificou o homem regional: antes de Euclides da Cunha conferiu existência romanesca ao sertanejo e antes de José Simões Lopes Neto ao gaúcho em dois livros de títulos homônimos da década de 70, *O sertanejo* e *O gaúcho*.

O Gaúcho descreve, sob esse nome, aquele cavaleiro ou peão que vive no pampa, imensa planície das margens do Uruguai, focalizado como meio natural, região única, onde impera o tufão, rei dos ventos, sopro de sua alma e do homem que ali habita e lhe dá expressão. “Cada região da terra tem uma alma sua, raio criador que lhe imprime cunho de originalidade” (ALENCAR, 1958a). Essa alma está na árvore, na ema, no touro e no corcel, mas reside, sobretudo no gaúcho, que tem a velocidade da primei-

ra e a veemência do segundo. No índio guarani, José Alencar fizera a tipificação étnica do brasileiro; no gaúcho, o escritor procede a uma tipificação regional da nação. Ambas moldam as duas faces de um mesmo mito do homem de natureza franca e apaixonada, que se agita impetuoso. “A esse turbilhão de sentimento era indispensável uma amplitude de coração, imensa como a savana” (ALENCAR, 1958b). O mesmo se passa com o sertanejo, “destemido vaqueiro”, identificado ao seu meio. O personagem do romance respectivo é, como típico, tão mítico quanto o gaúcho. Tem, no entanto, a obstinação da terra castigada pela seca. O sertanejo Arnaldo é ágil e delgado em seu talhe; os olhos, “rasgados e vividos” externam um coração indomável. Antes de Euclides da Cunha (1963), em *Os sertões*, Alencar proclamava, com outras palavras, que o sertanejo era um forte. E essa mítica fortaleza se denunciava no plano físico e no plano moral. Estamos, pois, diante de um acontecimento de duplo sentido. Se a literatura e a poesia em particular nasceram do mito, o mito também pode nascer da literatura. E é o que vemos ocorrer agora, na estreita dimensão de uma troca incorporadora entre homem e meio, no romantismo de José Alencar.

A singular contribuição de Machado de Assis (1992) a essa relação tensa, fora do indianismo e do regionalismo, foi manter a oposição dos contrários em *Esau e Jacó*, destacando, com esse romance, para a literatura brasileira, a força poética de um mito bíblico. Nesse de *Esau e Jacó*, a história dos irmãos gêmeos, filhos de Isaac, que se anunciaram à mãe, Rebeca, porque lutavam dentro de seu ventre, Jacó segurando o calcanhar de Esau, o primogênito, no momento do parto, renasce, dentro da situação literária que provoca, com a veemência de uma parábola do destino humano. O destino humano é luta contra o tempo, por sua vez já mitificado desde o Renascimento como um velho de longas barbas. Mas esse segundo nascimento literário daquele mito bíblico lhe dá nova relevância – social, moral e política – a partir de sua aliança com a predição da sorte dos gêmeos de Machado de Assis, Pedro e Paulo,

remoldados nas figuras de Esaú e Jacob, por um oráculo local, a pitonisa cabocla do morro do Castelo, que antevê, a despeito da luta pré-natal entre eles, a grandiosa vida de ambos. “Todos os oráculos têm o falar dobrado, mas entendem-se” (ASSIS, 1992). A briga com o tempo, nesse romance também mitificado, sempre tem um desfecho trágico, mas a de nossos Pedro e Paulo é infletida pela ironia machadiana para o ritmo de comédia: a luta entre eles é ideológica, política e amorosa. Um é liberal, outro, monarquista, um opta pelo Império, outro pela República; mas ambos amam a mesma mulher, Flora, que a prática do virtuosismo musical, como pianista, colocava acima de tais conflitos nessa história rememorativa contada por Conselheiro Ayres, futuro autor do Memorial machadiano.

Mas, afinal, que é o mito senão uma história contada ou um conto narrado? E o que é esse conto independentemente da literatura? Não se tem como óbvia ou fácil a definição de conto em literatura. Daí dizerem muitos que conto é o que seu autor diz que é conto. O mito seria um conto ao qual não se pode atribuir um autor determinado ou que teria inúmeros autores sem identidade pessoal; mesmo quando registrado num determinado momento, ele vem de muito longe, não procede de alguém e parece porvir, conforme já se admitiu, de um difuso colegiado ou da própria coletividade. Quando Homero, em seus dois poemas, *Iliada* e *Odisséia*, se refere aos deuses helênicos, que chamamos de mitológicos, ele estaria sendo porta-voz dessa comunidade. Contava umas tantas histórias que lhe tinham sido oralmente transmitidas – em geral sobre as origens, fosse a dos deuses, a do mundo e a do homem. Daí ser o mito considerado ao mesmo tempo a história das origens e a história original ou a mãe dos contos, situada extraliterariamente e de maneira tardia como texto escrito numa tradição religiosa determinada (Bíblia, Alcorão, Veda); houve as tradições grega, latina, germânica e também medieval e moderna.

Modernamente, a literatura também se descobriu mitogênica: formou personagens – Hamlet, Rei Lear e Macbeth, de Shakespeare, Don Juan de

Zorrilha, Fausto, de Goethe, para citarmos alguns, que alcançam altitudes míticas. E com isso descobriu as suas próprias raízes no mito, tratado com muita liberalidade, com fez Goethe, misturando, no primeiro e sobretudo no segundo Fausto, entidades pagãs e cristãs. Essa mistura já se nota no segundo prólogo – o prólogo no Céu – do primeiro Fausto, no qual o Diabo (Mefistófeles) recebe de Deus, depois de provocá-lo a incumbência de tentar o personagem, que está debaixo da proteção divina. Ora, essa cena, tem um precedente bíblico inequívoco: a história sapiencial de Jó.

– ‘Iahveh então perguntou a Satanás: Donde vens?’

– ‘Venho de dar uma volta pela terra, andando a esmo, respondeu Satanás’. – ‘Iahveh disse a Satanás’:

– ‘Reparaste no meu servo Jó? Na terra não há outro igual: é um homem íntegro e reto, que teme a Deus e se afasta do mal...’ ‘Pois bem tudo o que ele possui está em teu poder, mas não estendas a mão contra ele’ (GOETHE, 1981, p. 457).

Lê-se em Goethe (1981, p. 457): – ‘Senhor: Tu conheces Fausto? Mefistófeles: Doutor? O Senhor: Meu servidor... Mefistófeles: Vós o perdereis – o que apostais? Se me derdes a permissão de conduzi-lo mansamente ao meu caminho’.

Entre nós, a descoberta das raízes míticas da literatura operou-se mais adiante do Romantismo, no momento modernista já referido, sobretudo depois da primeira grande recolha de mitos etnográficos de que resultou, conforme anteriormente ressaltamos, a elaboração de *Macunaíma* por Mário de Andrade, um livro inclassificável como suíte mítica no rastro desse “herói sem nenhum caráter” – paradoxalmente representativo do caráter brasileiro, e que se tornou, como nos informa Câmara Cascudo (1984, p. 812), “um misto de astúcia, maldade instintiva e natural, de alegria zombeteira e feliz”. Mas em *Macunaíma*, tantos são os mitos como os falares; trata-se também de uma rapsódia lingüística.

Macunaíma se aproxima, mediante contraste, de *Grande sertão: veredas*. Esse romance tem a aparência de uma rapsódia lingüística, mas é na verdade

uma só linguagem, a de Riobaldo, personagem narrador, que redimensiona o Sertão, e o personagem não é um sertanejo misturando falares nordestinos ou falares da região dos Gerais. É o “homem humano”, com uma fala sua, poética, em luta com o mundo e seus poderes a que vai dando existência, pois que o Sertão é antes uma sùmula do mundo e não uma circunscrição regional. Os poderes contra os quais luta o homem, que se debate entre Deus e o Diabo, querendo atender o primeiro e desconfiando que pactuou com o segundo (já se comparou Riobaldo com o Fausto), são os poderes do mito.

Vários autores, e entre eles Consuelo Albergaria e Francis Uteza já os descreverem recorrendo aos diversos e homólogos flancos do ocultismo, da alquimia à maçonaria, as situações romanescas enquadradas em figuras simbólicas de uma sabedoria secreta, esotérica: reencarnações, ciclos cármicos, repetição da antiga aliança bíblica, advento do grande tempo, hirogamias do céu e da terra. Embora o mundo de G. S. V., onde transitam jagunços, tropeiros, boia-deiros, andarilhos, animais de toda sorte, pássaros, bois e cavalos, seja o mundo pleno das coisas, da natureza, é verdade que ele não está num espaço cartesiano nem acontece num tempo estipulado como medida do movimento físico. Seria melhor descrito se o entrevíssemos como uma conjunção simultânea do Céu e da Terra, dos Mortais e dos Imortais, por efeito da palavra poética reveladora – o Quadripartite ou a Quadrindade de Heidegger, associando mito e poesia.

Tudo se passa a céu aberto em *Grande sertão: veredas* para personagens anejos, sempre em viagem, galgando escalas do sertão, que está em toda parte. Também em *Corpo de baile*, grupo de seis novelas saído no mesmo ano de *Grande sertão: veredas* e ainda no precursor *Sagarana*, editado na década de 40, todos viajam e tudo é viagem. “Viver é viável” e, por isso, viver é perigoso. *Grande sertão: veredas* é relação de viagem como travessia do sertão. Só que a travessia é uma *peregrinatio* da alma no claro-escuro das veredas. “Viver – não é – é muito perigoso. Porque

ainda não se sabe. Porque aprender a viver é que é viver mesmo” (ROSA, 1986).

Outra *peregrinatio* da alma é o que vamos encontrar no fascinante romance de Clarice Lispector, *A paixão segundo G.H.* como uma via mística que se estende de coisa a coisa, dos objetos com seus nomes ao ser inominado, Deus, por vezes chamado de forma neutra – o it – e que, portanto, vai da alma com suas paixões ao nada afetivo que a dissolve. Aqui a narradora absorve a personagem impulsionada pelo desejo de narrar o inenarrável, de dizer o indizível.

A linguagem é o meu esforço humano. Por destino tenho que ir buscar e por destino volto de mãos vazias. Mas – volto com o indizível. O indizível só me poderá ser dado através do fracasso de minha linguagem. Só quando falha a construção, é que obtenho o que ela não conseguiu (LISPECTOR, 1998b).

Nesse transbordante relato de *A Paixão segundo G. H.*, o ser é a coisa sem nome; em *Os desastres de Sofia*, de *A legião estrangeira*, o inominado é a morte sob a imagem do lobo do homem.

Nesse conto, *Os desastres de Sofia*, Clarice Lispector faz uma estupenda sobreposição do disfarce do lobo em vovó na história do chapeuzinho vermelho com a experiência infantil da menina descobrindo-se escritora:

De chofre explicava-se porque eu nascera com mão dura, e para que eu nascera sem nojo da dor. Para que te servem essas unhas longas? Para te arranhar de morte e para arrancar os teus espinhos mortais, responde o lobo do homem. Para que te serve essa cruel boca de fome? Para te morder e para soprar a fim de que eu não te doa mais, meu amor, já que tenho que te doer, eu sou o lobo inevitável pois a vida me foi dada (LISPECTOR, 1998a).

REFERÊNCIAS

- ALENCAR, José de. O gaúcho. In: _____. *Obra completa*. Rio de Janeiro: J. Aguilar, 1958. v. 3.
- _____. O guarani. In: _____. *Obra completa*. Rio de Janeiro: J. Aguilar, 1958. v. 2.

ALENCAR, José de. O sertanejo. In: _____. **Obra completa**. Rio de Janeiro: J. Aguilar, 1958. v. 3.

ANDRADE, Mário de. **Macunaíma**: o herói sem nenhum caráter. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos. São Paulo: Secretaria de Cultura e Tecnologia, 1978.

ASSIS, Machado de. Esaú e Jacó. In: _____. **Obra completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1992. v.1.

CAMPBELL, Joseph. **Ensaio selecionados**: mitologia da vida moderna. [S.l.: s.n.], [19--].

CASCUDO, Luis da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. 5. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.

CUNHA, Euclides da. **Os sertões**: campanha de canudos. 27. ed. Brasília: EDUNB, 1963.

GOETHE, Johan Wolfgang von. **Fausto**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1981.

HATOUM, Milton. **Dois irmãos**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução em versos de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, [19--].

_____. **Odisséia**: Tradução de Manuel Odorico Mendes. 3. ed. São Paulo: EDUSP, 2000.

LISPECTOR, Clarice. **A legião estrangeira**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

_____. **A paixão segundo G. H.** Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

NASSAR, Raduan. **Lavoura arcaica**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão**: veredas. 20. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

SUASSUNA, Ariano. **Romance d`a pedra do reino e o príncipe do sangue do vai-e-volta**. 4. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1976.

O método sem história: uma crítica da metodologia moriniana da complexidade

Flávio Lúcio R. Vieira – UFPB

RESUMO

Este artigo procura analisar os pressupostos do debate intelectual a respeito da crise da teoria social contemporânea e da ciência moderna, tendo em vista os argumentos de que a responsabilidade pelos dilemas atuais da humanidade é, em grande medida, responsabilidade da idéia de dominação do sujeito sobre o objeto desenvolvida no interior da ciência, tornando a natureza um mero objeto a ser estudado e explorado para prover os ideais de progresso humano. Depois disso, concentraremos nossas preocupações nas contribuições metodológicas do antropólogo francês Edgar Morin sobre o método, dando ênfase à análise das relações entre método e história.

Palavras-chave: Transdisciplinaridade. Totalidade. Método. História.

ABSTRACT

In this paper we discuss the foundations of the intellectual debate about the crisis in the contemporary social theory and modern science. For that, we keep in mind arguments pointing to the fact that the responsibility for the present dilemmas facing humanity is, in a great amount, due to the subject's idea of domination over the object. These idea, developed inside science, turn nature into a simple object to be studied and explored in order to prove the ideals of human progress. Then we focus our attention on the methodological contributions given by the French anthropologist Edgar Morin about the method, where we emphasize the relations between method and history.

Keywords: Trans-discipline. Totality. Method. History.

INTRODUÇÃO

Os contemporâneos debates sobre crise de paradigma nas ciências sociais têm remetido a questões essenciais nas quais estão envolvidos dilemas meto-

dológicos da ciência moderna. Antigos cânones fundantes do pensamento científico ocidental têm sido questionados por correntes que não apenas procuram “desconstruir” o que consideram mitos do pensamento moderno – tais como critérios de verdade, de coerência interna dos objetos, de causa e efeito, próprios da tradição cartesiana –, como se autoproclamam uma corrente cujos esforços estão dirigidos para fundar uma nova tradição científica e cultural que se baseie em novas maneiras de conceber e produzir o conhecimento, bem como de enxergar o mundo e a própria realidade cotidiana.

Este artigo pretende, num primeiro momento, analisar alguns pressupostos desse debate e, em seguida, concentrar suas preocupações nas contribuições metodológicas de um dos expoentes desse agrupamento, o antropólogo francês Edgar Morin, especialmente as análises contidas em sua influente obra *O método* (MORIN, 1987, 1989), para esse debate.

Chamamos a atenção, desde já, para a tendência crítica de uma corrente que se apresenta com um projeto de fundar uma nova epistemologia das ciências, que nega toda a tradição científica moderna. Segundo os críticos da ciência moderna, ela seria em parte responsável pelos dilemas contemporâneos da humanidade, porque ensejou formas peculiares que se estruturavam a partir da idéia de dominação do sujeito sobre o objeto, tornando a natureza um mero objeto a ser estudado e explorado para prover os ideais de progresso humano. Tentaremos demonstrar que não se trata de observar, no campo do método, apenas a ocorrência de uma separação formal, portanto, relativa apenas ao procedimento

metodológico. Trata-se, em primeiro lugar, de observar a realidade como uma integração inseparável entre homem e natureza; em segundo lugar, de entender tal relação como histórica e, portanto, como resultado das ações homem-natureza construídas socialmente.

A principal proposição metodológica de que partem, em geral, os estudiosos do desenvolvimento sustentável pode ser resumida nos termos da *interdisciplinaridade* ou *transdisciplinaridade* (MORIN, 1987, 1989). Tal definição significa o reconhecimento da natureza *como parte* das relações sociais, assim como as limitações dos métodos que serviram de alicerce para a constituição da ciência moderna. Este é um ponto constitutivo do que tem sido chamado de “crise de paradigmas”. Em geral, o reconhecimento das limitações do método da ciência moderna integra a consideração de que ele contribuiu decisivamente para que o homem observasse a natureza como um mero objeto do seu conhecimento e da sua apropriação, sendo esta a grande herança metodológica do método cartesiano (CAPRA, 1996). Horkheimer e Adorno (1991), assim como a atualização da crítica de Habermas (1989), são autores de referência nesse debate. Os primeiros, pela posição seminal na crítica mais contemporânea à modernidade e à tradição iluminista; o segundo, diante do impasse colocado pelos seus antecessores de Frankfurt – qual seja, da impossibilidade de superação da racionalidade burocrática, da perda de sentido e liberdade impostas pelo processo de coisificação que tornaria o capitalismo e sua lógica cultural um “mau infinito” (HADDAD, 1998) –, procurou indicar saídas para a crise da razão, mediante a constituição de um novo tipo de razão, que abandone o paradigma da relação sujeito-objeto e o substitua pelo da ação comunicativa (ROUANET, 1989).

OS PRESSUPOSTOS DO DEBATE

A primeira questão que se nos apresenta é se a chamada crise de paradigmas é uma crise geral das formas modernas de produzir o conhecimento, onde se incluem teorias críticas da própria ciência moder-

na, como o marxismo, ou se trata de uma crise geral da sociedade – ou da civilização, como prefere Heller (1999) – que se propaga sobre a ciência. Altvater (1995), por exemplo, discorda de que estamos diante de uma crise de paradigmas nas ciências, já que não se está apresentando uma ruptura na relação entre os desafios sociais da atualidade e os sistemas de pensamento, sendo mais provável uma confusão entre limitações e insuficiências teóricas ou falhas políticas da ciência atual com uma crise de paradigma. Isso se dá, possivelmente, pelo ambiente marcado pelos conflitos ocasionados por uma ruptura histórica que está em pleno andamento¹.

Se levarmos em conta que um paradigma não se restringe apenas a uma metodologia, dizendo respeito também a sua relação com o mundo real através da explicação que sobre ele permite desenvolver, não há efetivamente uma crise paradigmática global. Lembramos que os conceitos de paradigma² e de crise de paradigma³ elaborados por Kuhn (1998),

1 Lukács já havia chamado a atenção para as relações entre as crises históricas e as crises na Filosofia, por conseguinte, entre as idéias e seu próprio tempo, quando o pensamento é marcado profundamente na sua metodologia, na sua estrutura e nas condições que o tornaram possível, pelas condições sociais e históricas que lhes dão sustentação. “Concepções que, durante muito tempo, pareciam indiscutíveis, tornam-se de repente problemáticas” (LUKÁCS, 1974, p. 101). A crise, nessas circunstâncias, não é de uma ciência em particular, mas da própria ciência e da Filosofia, do próprio pensamento. As crises do capitalismo não apenas têm o poder de provocar abalos na sua estrutura econômica. Elas provocam, também, verdadeiros terremotos na estrutura das idéias que o comandam, o que suscita um movimento no sentido da busca de saídas para a crise, se verificando um intenso debate que questiona a hegemonia das idéias anteriores – que, diante da nova situação, colocam-se na defensiva –, criando-se imediatamente um antagonismo entre o *velho* e o *novo*, entre as idéias *em crise* e seus principais antagonistas do presente. A realidade em crise, na sua turbulência confusa, parece dar-lhe razão. Como vimos no tópico anterior, a emergência do “novo paradigma” se desenvolve paralelamente às transformações no capitalismo mundial de alcance histórico.

2 Segundo as palavras de Kuhn: “Considero ‘paradigmas’ as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de *uma* ciência” (KUHN, 1998, p. 13, grifo nosso).

3 “[...] necessitamos estudar detalhadamente o modo pelo qual as anomalias ou violações de expectativa atraem a crescente atenção de *uma* comunidade científica, bem como a maneira pela qual

diziam respeito originalmente à Física e procurava demonstrar as insuficiências de teorias e metodologias, no caso a Física Quântica, de fornecer explicações viáveis diante dos avanços proporcionados por outro paradigma emergente. Comumente, os que se envolvem no debate sobre a existência de uma crise de paradigmas não levam em consideração, por exemplo, as observações de Kuhn a respeito da natureza *cumulativa* da ciência – não progressiva e linear – dos avanços científicos e do caráter histórico das questões levantadas pelos cientistas em seu próprio tempo, ou seja, o desenvolvimento da ciência não se dá através de um progresso contínuo, mas de saltos, de *revoluções científicas*. Tendo, por exemplo, o cientista contemporâneo uma posição privilegiada na observação do desenvolvimento científico, não caberiam como centro de seus questionamentos as relações nem as contraposições entre, por exemplo, o pensamento de Galileu e seus contemporâneos e o dos cientistas modernos. “Se essas crenças obsoletas devem ser chamadas de mitos, então os mitos podem ser produzidos pelos mesmos tipos de métodos e mantidos pelas mesmas razões que hoje conduzem o conhecimento científico” (KUHN, 1998, p. 21). Além do mais, para Kuhn (1998, p. 201-237), a produção do conhecimento e o seu processo de atualização se dá na forma do progresso, orientado por paradigmas científicos até que haja uma revolução científica, o que não negaria as contribuições anteriores, mas alteraria as orientações globais da comunidade científica.

Os esforços para a elaboração de uma nova teoria do desenvolvimento que procure superar os dilemas criados pelas limitações impostas pelo modelo desenvolvimentista, e que apontam na direção de uma relação mais equilibrada entre crescimento da produtividade, preservação ambiental e redução das desigualdades sociais, leva-nos a concluir que a crise da idéia de desenvolvimento tem sido tratada como uma crise de paradigma. É o caso de Brüseke

(1996), para quem, independente das diferentes abordagens sobre o desenvolvimento sustentável, os esforços integradores que procuram viabilizar um tratamento articulado entre a dimensão ecológica e a dimensão econômica se constituem importantes iniciativas para que o novo paradigma surja da crise e possa ter validade macro-teórica, heurística e, a partir da sua coerência interna, orientar ações sociais, ou seja, para que tenha legitimidade científica e cultural. Por outro lado, para Brüseke, são estabelecidas três dimensões que devem ser levadas em conta para articularem proposições teóricas a respeito do desenvolvimento sustentável: a dimensão biofísica, isto é, o espaço físico onde qualquer ação humana se desenrola; a dimensão do cálculo econômico, determinada pelas trocas mercantis que necessitam, a partir delas, que sejam determinados valores econômicos para mercadorias que são objeto de tais trocas, o que impõe, na sociedade capitalista, a lógica da valorização, aspecto que tem determinado o dinamismo da economia industrial; e, por fim, a dimensão sociopolítica, que se constitui da ação humana não independente das outras dimensões, mas determinada por valores produzidos culturalmente, portanto, socialmente, e se expressam na natureza através da transformação desta, no uso que o homem faz da energia que só ela (a natureza) pode prover (BRÜSEKE, 1996, p. 115-118).

Ora, os esforços de elaboração promovidos por diversas correntes que contribuem, segundo Brüseke, para dar origem a um novo paradigma, não têm partido de proposições novas. Portanto, se o problema é novo, as bases para sua abordagem continuam sendo as mesmas. É o caso, por exemplo, da chamada economia do meio ambiente, de abordagem neoclássica, que, como veremos mais adiante, faz uso de um instrumental teórico tradicional para incluir nele formas de calcular e atribuir valor às “externalidades” produzidas pela ação destrutiva do capital. Da mesma maneira, a chamada Economia Ecológica procura dar ênfase nas suas análises à capacidade energética do Planeta para suportar e manter os mesmos níveis de produção e consumo, o que,

o fracasso repetido na tentativa de ajustar uma anomalia pode induzir à emergência de uma crise” (KUHN, 1998, p. 14).

para Alier (1998), se origina de pressupostos teóricos e metodológicos não tão recentes assim. Como afirma Altvater (1995), uma economia ecológica continua sendo uma economia, e seus pressupostos continuarão voltados para os princípios econômicos que orientam as decisões, mesmo se tratando de aproveitar recursos naturais. Há aqui, seguramente, um problema novo que exige ser abordado com o instrumental teórico e metodológico de que dispomos, sem escamotearmos as diferenças ideológicas e políticas que estão implícitas nas próprias teorias e metodologias.

As insuficiências teóricas de muitas abordagens decorrem do fato de como a ciência moderna concebeu, desde a sua origem, o problema do conhecimento e sua relação com o mundo social e natural. No caso das ciências sociais, repentinamente a questão ambiental passou a exigir uma atenção a qual elas jamais dispensaram. Então, não pode ser desconsiderado o fato de que é nas ciências naturais onde, em geral, se vão buscar conceitos e teorias para construir o novo paradigma, correndo-se o risco de promovermos uma perigosa inversão ao diminuirmos (ou mesmo desconsideramos) a importância da esfera social. Esta esfera, afinal de contas, constitui o centro da problemática, já que é dela (ou seja, das formas que assumem as relações sociais, que determinam também formas particulares de relações entre sociedade e natureza), que emerge a problemática ambiental. Descobre-se, enfim, que a natureza é parte constitutiva dessas relações sociais e que, se estas não são determinadas por aquelas, muito do que ocorre no desenrolar dessas relações guarda dela larga influência das condições naturais e espaciais.

Enfim, a artificialização do mundo, a transformação da natureza pelo homem, nunca é completa no sentido de podermos, de alguma maneira, reverter as suas injunções sobre o social. Como nos diz Santos (1985), o espaço é também uma instância da sociedade, da mesma maneira que o é a instância econômica e a cultural-ideológica, de vez que ambas contêm o espaço e são contidas por ele, sendo essa

característica que lhe determina o caráter social. Assim, a mudança social e os processos de modernização criam e recriam permanentemente as paisagens, transformam os lugares, articulam as regiões, “reduzem” distâncias, de modo que, agora, percebe-se, essas “marcas” são deixadas também no ar, no mar, nas florestas. Por fim, descobre-se a natureza não apenas como um “palco” em que as relações sociais são desenvolvidas: a própria determinação dela resulta de uma relação social, uma relação entre homens e destes com a natureza.

No plano metodológico, devemos questionar de onde podemos partir para buscar um método que melhor explique os problemas levantados no debate a respeito do desenvolvimento sustentável e que parta da consideração de uma relação integrada entre sociedade e natureza. Chamamos a atenção para o fato de que não se trata aqui de uma discussão estritamente metodológica, como se as definições do método, por si sós, resolvessem o problema. Existe, portanto, uma precedência para abordagem do método, qual seja, a definição do objeto. E aqui não se trata de um objeto simples nem único; não se trata de definir uma especificidade de uma ou de outra ciência, para que se estabeleçam fronteiras entre elas. O objeto em questão, em si mesmo, é múltiplo e não pode ser tratado a partir de uma diferenciação e separação rígida entre sujeito e objeto. O ponto fundamental, a nosso ver, diz respeito à questão da *totalidade* do conhecimento da realidade, da natureza indissociável do homem e o seu mundo, que é ao mesmo tempo social e natural.

Por isso, a postura positivista que vê o mundo social regido por “leis” semelhantes ao mundo natural deixa de reconhecer que o que dá condição de humanidade ao homem é exatamente a capacidade de transformar ambos os mundos, enquanto que, por exemplo, a oposição rígida neokantiana⁴ entre o

4 No final do século XIX os neokantianos, dos quais Weber recebeu decisiva influência (OUTHWAIT, 1985; OAKES, 1987) atualizaram e desdobraram as contribuições metodológicas de Kant no debate a respeito das especificidades metodológicas das ciências sociais e da demarcação diferenciadora em relação ao método das ciências naturais, cuja principal diferença resi-

mundo social e natural e, portanto, entre as ciências sociais e naturais, deixa de perceber o caráter integrado e indissolúvel entre homem e natureza. Ora, se a realidade se constitui de tal integração, como separá-la no plano do método?

Tal proposição não tem nada de novo e pode ser estabelecida na teoria social desde Hegel, passando por Marx e alguns marxistas como Gramsci e Lukács. Assim, consideramos falso atribuir a Marx o desprezo, comum à ciência moderna, pela natureza. Marx, a partir de Hegel, projetou uma integração relacional entre esferas (sociedade e natureza). Não obstante, o seu grande mérito foi estabelecer que tais relações não são “naturais”, sendo, ao contrário, determinadas socialmente. Tais relações transformam ambas as esferas. Ao agir sobre a natureza o homem transforma a si próprio, transformando seu próprio mundo social. E se tais relações são históricas, resultado de cada modo especial de produzir as necessidades sociais, destes emergem formas particulares de relações entre homem e natureza. Como diz Gonçalves (1998, p. 23), “o conceito de natureza não é natural”⁵.

dia exatamente nos objetos distintos de ambas as ciências. Eles procuravam responder aos positivistas que advogavam para as ciências sociais o uso dos métodos das ciências naturais. Essa compreensão implicava uma relação dicotomizada entre sociedade e natureza, pelo lado dos neokantianos, e uma transposição mecânica da compreensão dos fenômenos naturais vistos de maneira semelhante aos fenômenos sociais, pelo lado dos positivistas.

5 É muito comum entre alguns geógrafos, como é o caso de Lacoste (1988), atribuir às análises de Marx um caráter a-espacial acompanhadas de “raciocínios grosseiramente deterministas”. Ao que parece, tais afirmações desejam encontrar em Marx as soluções globais para cada ciência em particular. Cremos que tais assertivas se devem aos níveis amplos de abstração e generalização da maior parte das elaborações de Marx. Em todo caso, é inegável a importância que o economista e filósofo alemão dá a questões espaciais, como as contradições da relação campo-cidade, sendo estas sem dúvida uma das grandes contribuições de Marx para desvendar uma das características espaciais fundamentais das formações sociais na história, assim como, especialmente nas *formen* dos *Grundrisse* (MARX, 1977), o que pode ser tido como o centro de toda a sua obra, a importância do *trabalho social* para produzir a vida, transformando, consciente ou inconscientemente, a natureza e a sociedade, dando conteúdo histórico às relações de produção, que incluem também formas de propriedade (da terra). Sobre a questão levantada acima por Lacoste é importante citar Quaine (1977,

Héctor Leis condena Marx por ter tido ele apenas uma “preocupação marginal” com a degradação ambiental no capitalismo, sendo a natureza considerada como um “meio de trabalho para o homem”⁶ e como “mundo não humano”, o que representaria a atitude de enxergar a natureza como mero objeto de apropriação do homem. Quanto às conhecidas teses de Marx a respeito do processo de humanização da natureza e naturalização da humanidade, o cientista político argentino afirma ser esta compreensão, retirado contexto em que Marx viveu, uma “precoce vocação ambientalista”, para logo depois dizer que o que prevalece mesmo é a visão antropocêntrica, segundo a qual, a natureza continua a ser mero objeto humano. “Marx valoriza o desenvolvimento da ciência não para conhecer a natureza e, assim, poder *respeitá-la* melhor, mas para minar sua *independência* em relação à humanidade” (LEIS, 1999, p. 204, grifo nosso). Independência! Primeiro, é importante perguntar o que é a natureza e qual o seu papel na reprodução humana. Segundo, o que é o próprio homem e como ele se distingue da natureza? As respostas a essas questões nos conduzem à problemática do trabalho. Isso não implica numa noção estreita relativa à relação sujeito–objeto. Ambos, homem e natureza, são objetos e sujeitos ao mesmo tempo. No entanto, há uma parte ativa nessa relação, que é o homem. Ora, o homem não pode prover sua sub-

p. 51): “Marx não é [...] um geógrafo (assim como não é um historiador nem um sociólogo), mas no marxismo, assim como existe uma teoria da história e uma análise da sociedade, existe também uma geografia, sempre que por geografia se queira entender principalmente ‘a história da conquista cognoscitiva e da elaboração regional da terra, em função de como veio a se organizar a sociedade’ (L. Gambi)”.

6 A natureza, como explica Marx com detalhes na sua *Crítica ao Programa de Gotha* (MARX, 1980), não é “meio de trabalho”, mas “fontes dos valores de uso” que integram a “riqueza material” da sociedade que, por sua vez, determina as formas de apropriação da natureza. Assim, “na medida em que o homem se situa de antemão como proprietário diante da natureza, *primeira fonte de todos os meios e objetos de trabalho*, e a trata como possessão sua, seu trabalho converte-se em fonte de valores de uso, e, portanto, em fonte de riqueza” (MARX, 1980, p. 209), porque sendo a natureza convertida em propriedade privada de poucos, muitos são coagidos ao trabalho que é o que produz a riqueza material das sociedades de classe, especialmente da capitalista.

sistência mantendo a natureza intocada e, se não somos animais “naturais”, desejamos fazê-lo com a maior produtividade possível. A questão está na forma social que esse processo assume.

No capitalismo, como diz Marx nos *Grundrisse*, “pela primeira vez, a natureza se torna para a humanidade mero objeto, mera questão de utilidade, cessando de ser reconhecida como um poder em si mesma; e a descoberta teórica de suas leis autônomas parece somente um artifício destinado a subjugar-lá [...]” (*apud* HARVEY, 1993, p. 106). Seu objetivo é o atendimento às necessidades da acumulação capitalista, na forma da sua apropriação desigual sobre os produtos da natureza, quando o consumo excessivo de uns, que leva a uma compulsão desenfreada de consumo, representa a completa escassez para muitos. Disso depende, para Marx, a superação da própria alienação humana, quando na sua relação com a natureza não estiver embutida um modo de dominação sobre a natureza e sobre os próprios homens. “O reino da liberdade só começa de fato quando o trabalho determinado pela necessidade e pelas considerações mundanas deixar de existir” (*apud* HARVEY, 1993, p. 107). Em outros termos, quando este estiver voltado para o desenvolvimento do próprio homem como um fim em si mesmo, e não como fetichização da própria vida, que se manifesta, entre outras coisas, pelo ato de ter, de acumular, muito além das necessidades vitais. Isso não significa a constituição de uma sociedade baseada em um modo de produção de subsistência, mas a reorientação de toda a produção social para uma apropriação social, determinada pela consciência das necessidades individuais e coletivas. A origem de toda a problemática ecológica contemporânea não parte exatamente da noção desintegradora entre consumo individual e consumo social, entre produção social, apropriação individual e o reconhecimento disso como uma positividade, quando o *ter* se sobrepõe ao *ser*?

Assim, a ciência moderna, seguindo a lógica da racionalização fragmentadora da realidade, fundada em configurações especiais da divisão social do trabalho, jogou um papel decisivo para a consolidação

de uma forma de pensar ajustada às formas da vida social. Vida esta que procura fugir aos dilemas éticos que tais práticas sociais encerram e se esconde sob o manto da neutralidade ou da impossibilidade de conhecer a realidade como uma totalidade, negando-se a explicar seus fundamentos sociais⁷.

O debate sobre desenvolvimento sustentável não pode escapar a esses dilemas porque, nos termos em que universalmente ele é posto, diz respeito ao próprio “futuro da humanidade”. Isso significa dizer que não se trata também de restringir tal mudança ao campo da epistemologia e do método, mantendo distância da dimensão ontológica. Trata-se, ao contrário, de fundar o método ontologicamente, ou antes, de afirmá-lo como proposição metodológica, que seria precedida de uma abordagem sobre as qualidades históricas do próprio objeto. Em síntese, antes de qualquer coisa, o objeto deve ser fundado historicamente, deve integrar as dimensões em que nele estão contidas e, portanto, constituído como uma totalidade.

O conhecimento da realidade social e natural é inesgotável porque é histórica, o que a configura como dinâmica e ao mesmo tempo indivisível, se sua possível divisibilidade só pode ser operada pela consciência filosófica. No entanto, mesmo nas suas especificidades, o dado que lhes dá inteligibilidade são suas relações com o todo. E estas relações são, por sua vez, múltiplas, tornando complexo o real. A totalidade se constitui então como o recurso metodológico para entender a complexidade ontológica do ser, para termos então integrados e indissolúveis a ontologia e o método. Entretanto, não devemos esquecer que a primeira tem a primazia sobre o se-

7 Para Lukács (1974, p. 119), “[...] quanto mais evoluída é uma ciência moderna, melhor conseguiu uma visão metodológica e clara de si mesma e mais terá de voltar as costas aos problemas ontológicos da sua esfera e eliminá-los resolutamente do domínio da conceptualização que forjou. E quanto mais evoluída, quanto mais científica, mais se transforma num sistema formalmente fechado de leis parciais especiais para o qual o mundo que se encontra fora do seu domínio e, com este, e até em primeira linha, a matéria que se propõe conhecer, o seu próprio substrato concreto da realidade, passa, por princípio e por método, por *inapreensível*”.

gundo, o procedimento ontológico antecede o metodológico (LESSA, 1999, p. 141s).

MÉTODO E HISTÓRIA

A noção de totalidade aqui exposta se distingue de algumas concepções, que comentaremos a seguir, originárias do campo das ciências naturais, assim como das que, oriundas de *cientistas sociais*, se estruturam recebendo decisiva influência daquelas. São os casos da *Teoria Geral dos Sistemas*, do biólogo Ludwig von Bertalanffy (1975) das revolucionárias contribuições do químico Ilya Prigogine⁸ sobre a termodinâmica do não equilíbrio, e do antropólogo francês Edgar Morin (1987), com sua *Teoria da Complexidade*. Essas duas primeiras são fundamentais e exercem grande influência sobre a teoria elaborada por Morin. É importante lembrar que não se trata de elaborações orientadas, especificamente, para o objetivo de contribuir com a elaboração de uma teoria específica do desenvolvimento sustentável, mas de uma nova epistemologia para a ciência baseada numa visão *holista* (CAPRA, 1996) da ciência e do mundo, e é esse aspecto que torna as teorias do desenvolvimento sustentável herdeiras dessas contribuições metodológicas.

O propósito de Morin – que se fundamenta em elaborações demasiadamente abstratas baseando-se,

também, em conceitos, principalmente da física –, é construir um novo tipo de ciência que veja também, para além de suas pretensões universalistas quanto à verdade do conhecimento, a sociedade e a natureza como componentes de uma inter-relação complexa, sendo um sistema aberto para o acaso e a incerteza. Ora, essa compreensão Morin desenvolve-a com base em Bertalanffy, que introduz a noção de sistemas abertos, baseados, por sua vez, no segundo princípio da termodinâmica, em contraposição à compreensão da “Física convencional” que trata apenas de sistemas fechados, ou seja, isolados e sem interação com o seu ambiente (BERTALANFFY, 1975, p. 63). Morin, apesar de negar validade a todas as metodologias da chamada ciência moderna, inclusive o marxismo, propõe não apenas uma articulação entre as ciências sociais e naturais, mas uma completa reorganização “da própria estrutura do saber” (MORIN, 1987, p. 13). Isso incluiria mesmo Einstein, que Morin inclui ao lado de Copérnico, Galileu e Newton, com sua concepção de um universo estruturado na “ordem” (MORIN, 1987, p. 67).

Portanto, as contribuições descritas rapidamente acima, dizem respeito aos conceitos de sistema (Bertalanffy) e de entropia (nos termos propostos por Prigogine). Estes dois conceitos são fundamentais para explicitarmos a proposta metodológica de Morin, porque elas implicam, segundo ele, em noções integradoras e interdisciplinares, em formas novas de conceber o conhecimento. Assim, a realidade conformaria um sistema que funciona como um todo integrado e relacional. A idéia de sistemas abertos, isto é, de sistemas que combinam ao mesmo tempo movimentos previsíveis e aleatórios e de relação entre sistemas, conduz à idéia de entropia, segundo a qual todo sistema ao se relacionar com outros sistemas e com o meio ambiente, perde energia, que, como vimos, não poderá mais ser reposta, produzindo uma fonte de permanente desequilíbrio e desordem. A grande novidade no campo da termodinâmica é que o desequilíbrio e a desordem produzem novas fontes de equilíbrio e ordem (PRIGOGINE; STENGERS, 1997). Assim, invertem-

8 Ilya Prigogine, cientista de origem russa e Prêmio Nobel de Química em 1977, dá, na metade do século XX, um novo impulso aos debates a partir de uma nova compreensão a respeito do segundo princípio da termodinâmica, a lei da entropia, colocando o problema em termos de produção tanto de ordem como de desordem. Para os físicos, até então a entropia era um princípio gerador apenas de desordem, à medida que o desgaste de energia produziria o esgotamento dos corpos até a sua morte. Prigogine (1967) chama a atenção para o fato de que logo após a produção da desordem ou dos desequilíbrios, emergem novas fontes de ordem, as “estruturas dissipativas”, que, como sistemas abertos, podem produzir novas estruturas de ordem, ou seja, a entropia não conduz necessariamente à morte dos sistemas, mas a novas estruturas de ordem e equilíbrio. Prigogine dá ênfase às relações entre o universal das leis da natureza, quando estas se aproximam do equilíbrio, e das suas especificidades, quando advêm os desequilíbrios, dando lugar ao aleatório, às instabilidades que vão exigir um maior fluxo de energia dissipada, o que conforma esses sistemas como “estruturas dissipativas” (PRIGOGINE; STENGERS, 1997).

se os sinais: sistemas tenderiam ao equilíbrio, mas com a produção interna de fontes de desequilíbrio, que gerassem esses efeitos de entropia, efeitos sobre o qual não temos nenhum controle determinístico, exatamente por serem sistemas abertos em movimento. Os sistemas foram originalmente concebidos como ordem, mas, por serem abertos tenderiam à desordem. A entropia foi concebida originalmente como desordem, mas viu-se que ela produz também a ordem.

O propósito de Morin não é apenas ultrapassar essas noções, mas criar, como já dissemos, um novo método, uma nova forma de pensar a natureza, a sociedade e o próprio conhecimento que abandone, definitivamente, o método cartesiano, este fundado apenas na ordem e na não-contradição. O seu método parte de uma visão relacional entre dimensões que se entrecruzam, consideradas elas como uma coisa só: a relação entre a vida natural e social, sendo esta um objeto complexo, produto de uma relação complexa. Tratando-se de objetos de tal magnitude, a teoria da complexidade parte da idéia de não ser possível simplificar nem o conhecimento produzido nem os “objetos”, exatamente por se tratar de uma “unidade complexa”. Esta não pode estar envolvida por noções como identidades e causalidades nem deve partir da idéia de que as desordens (Foucault diria as descontinuidades) internas sejam consideradas como perturbações externas aos fenômenos, assim como sujeito e objeto não podem deixar de se reconhecerem como realidades integradas (MORIN, 1987, p. 344).

A realidade complexa, assim, é entendida em termos que concebem a junção e a disjunção como partes de um mesmo processo e o antagonismo (a desordem) como parte da ordem porque uma leva à outra. E a vida caminhará nessa “ordem” anelar, cíclica: ordem – desordem – organização, interagindo de modo permanente. O universo seria um grande sistema, uma ampla “unidade complexa organizada”, que contém e é contida por uma infinidade de sistemas inter-relacionados. Nele já não há mais centro, já não há mais *torres de controle* de onde se

possa observá-lo e explicá-lo. O universo não é mais o fundamento que articula todas as coisas. Ele próprio é uma singularidade do pensamento. “O universo *que nasce aqui* é singular precisamente no seu caráter geral” (MORIN, 1987, p. 83, grifo nosso). Tudo em Morin parece nascer, como se tudo fosse uma novidade, como se a forma de pensar pudesse reestruturar por si só todas as coisas. Rejeitemos o método cartesiano e tudo renascerá.

Neste sentido, o conceito de sistema se constitui no centro da proposta metodológica de Morin, por dar conta da complexa relação entre o *observador-conceptor* e o *universo fenomênico*, a base sobre a qual todos os *fenômenos organizacionais*, ou seja, os sistemas (físicos, biológicos, antropológicos, ideológicos e teóricos), possam ser estudados.

O sistema é o conceito complexo de base, porque não é redutível a unidades elementares, conceitos simples, leis gerais. O sistema é a unidade de complexidade. É o conceito de base porque pode desenvolver-se em sistemas de sistemas, onde aparecerão as máquinas naturais e os seres vivos. Estas máquinas, estes seres vivos são *também* sistemas, mas são já outra coisa. O nosso objetivo não é fazer sistemismo reducionista. *Vamos utilizar universalmente a nossa concepção do sistema não como palavra-chave da totalidade, mas na raiz da complexidade* (MORIN, 1987, p. 142).

Do grande sistema que é o universo do corpo singular, seja humano ou não, temos aqui uma inter-relação de sistemas, caracterizados pela organização, ou seja, pela vida. Saindo dessa amplitude sistêmica e penetrando naquilo que diz respeito mais ao sistema, digamos, terrestre, onde a vida interage não apenas pela troca de energia (natural), mas também, acrescentamos nós, pelo trabalho (energia social), e que interessa mais de perto a este trabalho, Morin apresenta a dimensão ecológica como uma dimensão essencial a ser pensada juntamente com a espécie (reprodução) e o organismo (indivíduo), o ambiente onde a vida se desenvolve e se constitui como um sistema inter-relacional, uma “eco-organização”. Nesta, ao mesmo tempo prevalece a *ordem* da regularidade dos movimentos da Terra, dos dias e noites,

das estações, dos ciclos naturais da vida animal, e a *desordem* dos movimentos dos continentes, do deslocamento das placas tectônicas, da diversidade de animais e plantas, da anarquia das ocupações dos espaços e da luta pela sobrevivência em que todos lutam contra todos. A conjugação desses movimentos complexos se dá através da vida, da interação vivificadora, ao mesmo tempo que os que matam são mortos por outros, num ciclo de ordem e desordem que se encontra em um “equilíbrio” caótico, que é expressão da própria vida, resultado organizado desses encontros entre ordem e desordem, e que forma o ecossistema (MORIN, 1989, p. 22-23). A Ecologia, como ciência, foi criada por Haeckel, em 1866, para ser a ciência que estuda a relação dos seres vivos com o meio ambiente, sendo mais um campo da Biologia. Para Morin, a Ecologia deve transcender essa fronteira e incluir as sociedades humanas como parte dos ecossistemas, devido à capacidade dessas sociedades viverem nele, transformando-os (MORIN, 1989, p. 69). O homem desenvolveu a agricultura e a pecuária, construiu as cidades, reestruturou o meio ambiente e incorporou-o à sua própria organização social, num processo que é chamado por Morin de *subjugação*: de animais e plantas para servirem aos interesses e necessidades humanas (alimento, transporte), acompanhadas de uma *subjugação*, com os mesmos objetivos, do território (florestas, rios, lagos). Assim é que tais ações humanas promovem desordem no próprio ecossistema, que não é capaz de se adaptar com a mesma rapidez que é subjugado.

E é assim que o “homem” organizado em sociedade, produtor de ordem, desordem e organização, finalmente aparece, na sua forma cultural (naquilo que o distingue da natureza), assim como na sua forma “natural” (de relação de dependência com a natureza). Morin dá uma maior relevância a essas “formas” cultural e natural, em detrimento das configurações social e histórica de como a *humanidade* se relaciona com a natureza. No nosso entendimento, são essas configurações especiais e particulares da relação homem-natureza, ou seja, das suas formas

de apropriação, que nos permitirão compreender o sentido histórico e social de uma relação, agora vista sob o viés da dominação e controle. E mesmo esse homem cultural de Morin que surge, continua a ser o homem abstrato, tratado como “subjugador” da natureza.

E esse caráter abstrato permeia toda a obra. A vida, por exemplo, é tratada como tal, como pulsação, latência, como produtora e consumidora de energia, de calor. A vida é uma realidade em si mesma, sem dúvida, mas é da vida humana, portanto da vida social, de que devemos tratar, sem esquecer que ela se dá num processo de integração com a natureza. Dessa maneira, se as ciências sociais rejeitaram até agora a natureza e suas relações com a sociedade, trata-se agora de uma inversão a ser feita: a natureza é a grande dimensão determinística, apesar de Morin afirmar permanentemente que não. Mas, onde nos incluímos diante da magnitude do Universo, dos problemas que a Física levantou até agora? Onde as práticas sociais se enquadram nisso tudo e qual o seu papel? Elas pertencem ao homem indistintamente? É claro que o homem tem sua configuração biológica, física, como já vimos, e o que o diferencia dos outros animais é a capacidade que ele tem de, além de refletir sobre si e sobre seu mundo, transformar a natureza. E essa é uma qualidade social e cultural: o homem conseguiu se distinguir da natureza e de si próprio. Portanto (isto pode parecer óbvio, mas demarca uma significação fundamental nesse debate), o homem não pode ser considerado um ente animal como os outros – queremos dizer, sem diferenças intra-espécie –, mas um ser social. Se o homem existe na sua universalidade natural (animal), a sua particularidade fundamental é a de ser social. Sendo social, ele não é um animal como outro qualquer pelos simples fato de poder agir e transformar a natureza, produzindo sua própria sociabilidade e distanciando-se de sua animalidade natural. E sendo tal sociabilidade constituída desde a sua origem na forma do conflito, seja pela sobrevivência pura e simples, seja pela apropriação privada dos excedentes sociais produzidos, estes não

podem nem devem ser abstraídos de qualquer análise sobre as sociedades e sobre a relação destes com a natureza.

Morin, ao tratar, por exemplo, das incidências do “desenvolvimento antropossocial da era industrial” sobre a biosfera, aparecem como os subjugadores da natureza a “sociedade humana”, o “homem”, a “humanidade”: “as sociedades humanas julgaram emancipar-se da natureza criando cidades”, “a humanidade passou da atividade integrada nos ecossistemas à conquista da biosfera”, “o homem tornou-se o subjugador global da biosfera”, o “hiperparasita do mundo vivo” (MORIN, 1989, p. 73). O “homem”. Ao que parece, a grande inovação metodológica de Morin mantém aquilo que é mais comum e tradicional da ciência moderna, que é o tratamento do homem como um ser abstrato e a-histórico. A vida abstrata, a *natureza da natureza* (quem a define?), a *vida da vida* (de que vida?), o *conhecimento do conhecimento* (para que e para quem?). Em síntese, todas essas definições estão enfeixadas por atributos culturais, políticos e ideológicos. A grande questão é: é possível ultrapassar essas determinações genéricas sobre os homens e promover o consenso destes sobre o mundo?

Vejam os que, ao ver o ambiente como envolvido e envolvendo uma complexidade de ordem—desordem—organização, Morin procura dar ao seu pensamento um caráter não excludente das desordens, da contradição, da descontinuidade na natureza. No entanto, acaba, se não por negá-la como parte das relações sociais e históricas entre os homens, por diminuir sua importância, o que se afirma num tratamento dado à crise ecológica como uma questão que transcende espaços, territórios, Estados, classes, configurando-se, então, como planetária, ou seja, de todos, do homem e da humanidade:

A problemática ecológica não é somente local, regional, nacional, continental. Formula-se em termos de biosfera e de humanidade. Suscitando o problema da relação homem/natureza no seu conjunto, na sua extensão, na sua actualidade, a ciência

ecológica converte-se numa ciência planetária e a consciência ecológica converte-se numa consciência planetária (MORIN, 1989, p. 75).

Consciência planetária. Em que bases pode ser produzida (muitos diriam *inventada*) essa “consciência planetária”? Morin deixa as abstrações de lado e é muito direto quanto a isso, indicando que o Relatório Meadows⁹, apesar dos problemas a que ele se refere, “marca o surgimento simultâneo desta ciência/consciência planetária: concerne à biosfera em seu conjunto”. É impossível não deixar de relacionar a visão metodológica de Morin à consequência política e ideológica do seu pensamento. A “consciência planetária” gestada pelo relatório do Clube de Roma, ao que já nos referimos, não tem nada de universal e está ligada a interesses muito particulares. Talvez seja essa complexidade que falte ao pensamento de Morin.

Nesse ponto talvez resida a diferença fundamental entre a noção de totalidade, desenvolvida por Lukács, que bebeu da fonte original do pensamento de Hegel e Marx, e as noções de interdisciplinaridade ou transdisciplinaridade, que parecem informar a maior parte das abordagens teóricas sobre desenvolvimento sustentável e que está presente em Morin. Como dissemos logo atrás, não há grandes novidades nas pretensões metodológicas do antropólogo francês. Mesmo a noção de organização, suposta inovação que daria robustez ao método moriniano, ultrapassando as definições de Bertalanffy e Prigogine, não é tão original assim. Certa vez, quando Goethe recebia a visita de Hegel, tendo este sido inquirido sobre uma definição para a Dialética, o filósofo alemão respondera com simplicidade: esta seria o “espírito de contradição organizado” (*apud* ARANTES, 1996, p. 213). Mesmo reconhecendo a ironia com que trata Arantes a contradição imanente da origem da dialética hegeliana e do próprio Hegel, espremido entre o conservadorismo da cultura

9 A outra forma como é conhecido o relatório do Clube de Roma “Os limites do crescimento” (MEADOWS et al., 1978), que coloca na agenda internacional os debates sobre ecologia e desenvolvimento econômico nas instituições internacionais.

e do Estado alemão e o florescimento europeu da crítica das estruturas aristocráticas motivadas pela Revolução Francesa, o que também não deixa de ser dialético, nem para Hegel e sua dialética. Ora, em tudo há contradição e síntese (ou se quisermos, tese-antítese-síntese), algo muito próximo da ordem—desordem—organização. O que lhe falta então? Aquilo que nos remete ao princípio da própria contradição na sociedade: a práxis humana, o mundo social real donde emerge a história, donde emerge a própria contradição, a própria ordem-desordem da sociedade. E não é apropriado, pensamos nós, confundir a contradição “natural” com a contradição social, pelo simples motivo de que a ordem-desordem engendrada pela natureza é imanente a ela própria e sobre a qual não temos (nós, humanos) nenhum controle, enquanto que a contradição originada socialmente é produto das nossas próprias ações e decisões, inclusive continuar aprofundando as “agressões” sobre a natureza, mantendo intocadas as práticas sociais do *status quo*.

CONCLUSÃO

Partindo de proposições metodológicas que não articulam a integração homem—natureza às práticas sociais historicamente determinadas do primeiro, não conseguiremos renovar o pensamento no sentido de uma nova hegemonia intelectual. Não se conseguindo enxergar nada para além da modernização capitalista, do pragmatismo do ecologismo, do idealismo e romantismo dos ambientalistas, ou do pragmatismo dos liberais, aliás, dominante no discurso e na prática das instituições internacionais¹⁰, não haverá saída possível para a chamada crise ecológica. Isto porque ela é determinada não por outra coisa, a não ser pelas práticas sociais predadoras da

natureza e das condições de vida da maioria dos seres humanos.

Uma análise teórica próxima desta abordagem é a de Altvater (1995), que também inclui, por exemplo, o uso de conceitos da Termodinâmica como o de entropia e sintropia. Para o sociólogo alemão, esses conceitos da Física, atuando em “sistemas fechados”, podem identificar como tais sistemas se transformam dentro de uma situação de ordem, tornando-os difíceis de aplicar nas ciências sociais. Nestas estão incluídas necessariamente as ações humanas, o que dá aos sistemas sociais uma conformação, “por princípio”, aberta. Neste sentido, o seu estudo só faz sentido quando o objeto das ciências sociais “pode ser diferenciado em relação ao seu ambiente”, mesmo se considerando que as necessidades (físicas) humanas só podem ser satisfeitas na e com a natureza, sendo ela “fundamento da reprodução individual e social”. Não devem as ciências sociais estabelecer primazia metodológica tanto em relação ao “monismo energético” (consumo de energia fóssil) como em relação a uma ciência social que dispensa nas suas análises “explicações referentes às coordenadas espaciais e temporais, portanto, sobre a natureza da existência humana. As relações sociais e as atividades individuais e coletivas constituem o espaço, a base natural, a constituição espacial e a orientação do tempo formam as sociedades” (ALTVATER, 1995, p. 43-44)¹¹.

10 Segundo o Banco Mundial (2001): “O Quadro Geral de Desenvolvimento usa uma abordagem *holística* para o desenvolvimento. Procura um melhor equilíbrio na formulação de política, destacando a *interdependência* de todos os elementos do desenvolvimento – sociais, estruturais, humanos, de governança, ambientais, econômicos e financeiros. Ele ressalta parcerias entre os governos, doadores, a sociedade civil, o setor privado e outros agentes do desenvolvimento”.

11 “Nestes termos, a sensação de fome é, em primeiro lugar, um processo biológico em determinadas condições (ausência de fornecimento de alimentação ao organismo durante um período mais longo). Em segundo, o modo de saciar a fome é condicionado socialmente. Mas, é preciso levantar uma questão suplementar, pois a dimensão e a forma da recepção de alimentos constitui, em terceiro lugar, um momento no âmbito de uma complexa troca material entre indivíduo, sociedade e natureza, em cujo curso a natureza é transformada. Em quarto lugar, esta transformação da natureza é subordinada a determinadas leis. Por um lado, ela é irreversível, e por isso direcionada no tempo histórico; por outro, ela significa um consumo material e energético (utilização de sintropia) no plano do *input* (fornecimento de alimentos) e uma transformação no ambiente natural que, pressuposto um sistema fechado, é vinculado a uma diminuição da ordem (aumento da entropia) no plano do *output* (produtos da troca material)” (ALTVATER, 1995, p. 44).

Assim, o grande desafio proposto por Hegel e depois por Marx, e fundamento metodológico da dialética, ganha indiscutível força explicativa para determinar o caráter e a dimensão da chamada crise ecológica contemporânea. O caráter ontológico entre as formas históricas de relação da sociedade com a natureza não é uma mera opção metodológica, como também enfatizamos, é tanto uma realidade natural, como determinada socialmente. Assim, as relações sociais devem necessariamente incluir relações com a natureza, sendo esta, repetimos, não apenas um “palco” por onde os atores sociais interagem, fazendo parte de uma dimensão integradora essencial delas, sem a qual as relações sociais não se tornariam possíveis. As quatro dimensões consideradas por Altvater para o entendimento das formas particulares de relacionamento entre indivíduo, sociedade e natureza, entre desenvolvimento e meio ambiente, podem ser simplificadas num exemplo simples: ele parte de uma ocorrência natural (a fome), depois de uma ocorrência social (as formas de saciar a fome), o que estabelecerá a maneira pela qual os alimentos serão distribuídos e, da mesma maneira, porque alguns homens conseguem saciar a sua fome e outros não. Nesse processo, são estabelecidas formas próprias de relacionamento entre indivíduo, sociedade e natureza mediante as trocas materiais, que resultarão em formas e ritmos de transformação da natureza, processo irreversível, segundo o qual – lembramos nós –, a “segunda natureza” jamais voltará a ser “primeira natureza”.

As implicações teóricas de uma metodologia que procura conceber a antipatia integrada, *holista*, entre homem e meio ambiente, mas reduz ou exclui a análise das relações sociais como produtoras da chamada crise ecológica, acaba por levar à reconhecida ambigüidade dos conceitos que orientam a sua discussão. Entre eles, o de desenvolvimento sustentável.

Por fim, consideramos que as contribuições de Edgar Morin a respeito da interdisciplinaridade e da transdisciplinaridade, cuja principal característica é a crítica do paradigma cientificista e a irrelevân-

cia dada à historicidade do método, deslocado das relações sociais e históricas e uma atitude científica baseada numa forma de pensar a complexidade do mundo social e natural, onde possa ter lugar o acaso e a incerteza sobre o conhecimento e seus *objetos*, tem um limite que, em verdade, mantém o principal postulado metodológico da ciência social moderna, qual seja, a crítica histórica e o entendimento da realidade como objeto de construções sociais, estas sim, não independentes, mas distintas do desenvolvimento natural porque produto de ações, conscientes ou não, de homens e mulheres que, enfim, lutam pela sua sobrevivência. No entanto, é na produção dessa existência que são estabelecidas formas (sociais) de relação com a natureza. E nelas se inscrevem tanto a possibilidade de entender as configurações que assumiu a ciência moderna como a crise ambiental dos nossos dias.

REFERÊNCIAS

- ALIER, Joan Martínez. *Da economia ecológica ao ecologismo popular*. Blumenau: Ed. FURB, 1998.
- ALTVATER, Elmar. *O preço da riqueza: pilhagem ambiental e a nova (des)ordem mundial*. São Paulo: Ed. UNESP, 1995.
- ARANTES, Paulo Eduardo. *Ressentimento da dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel: antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- BANCO MUNDIAL. *Quadro geral do desenvolvimento*. Disponível em: <http://www.obanco_mundial.org/cdf7por.html>. Acesso em 19 de junho de 2001.
- BERTALANFY, Ludwig von. *Teoria geral dos sistemas*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- BRÜSEKE, Joseph F. *Desestruturação e desenvolvimento*. In: FERREIRA, L. da C.; VIOLA, E. (Org.). *Incertezas de sustentabilidade na globalização*. Campinas: UNICAMP, 1996.
- CAPRA, Frijot. *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix, 1996.

- GONÇALVES, C. Walter Porto. **Os (des)caminhos do meio ambiente**. São Paulo: Contexto, 1998. (Coleção Temas Atuais).
- HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HADDAD, Fernando. Habermas: herdeiro de Frankfurt. In: MUSSE, Ricardo; LOUREIRO, Isabel Maria (Org.). **Capítulos do marxismo ocidental**. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.
- HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 1993.
- HELLER, Agnes. Uma crise global da civilização: os desafios futuros. In: HELLER, Agnes et al. **A crise de paradigmas em ciências sociais e os desafios para o século XXI**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- LACOSTE, Yves. **A geografia: isso serve, em primeiro lugar, para a Guerra**. Campinas: Papyrus, 1988.
- LEIS, Héctor R. **A modernidade insustentável: as críticas do ambientalismo à sociedade contemporânea**. Petrópolis: Vozes; Florianópolis: UFSC, 1999.
- LESSA, Sérgio. Lukács, ontologia e método: em busca de um(a) pesquisador(a) interessado. **Praia Vermelha**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 141-174, 1. sem. 1999.
- LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**. Rio de Janeiro: Elfos; Porto: Publicações Escorpião, 1974.
- MARX, Karl. Crítica ao programa de Gotha. In: MARX, K.; ENGELS F. **Obras escolhidas**. São Paulo: Alfa-Ômega, 1980. v. 2.
- _____. **Formações econômicas pré-capitalistas**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- MEADOWNS, Donella H. et al. **Limites do crescimento: um relatório para o projeto do Clube de Roma sobre o dilema da humanidade**. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- MORIN, Edgar. **O método I. A natureza da natureza**. Portugal: Publicações Europa-América, 1987.
- _____. **O método III. O conhecimento do conhecimento**. Portugal: Publicações Europa-América, 1989.
- OAKES, G. "Weber and the Southwest German School: the genesis of the concept of the historical individual". In: MOMMSEN, Wolfgang J.; OSTERHAMMEL, Jürgen (Ed.). **Max Weber and his contemporaries**. London: Unwin Hyman, 1987. p. 434-446.
- OUTHWAIT, William. **Entendendo a vida social: o método chamado Verstehen**. Brasília: EdUnB, 1985.
- PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. **A nova aliança: metamorfose da ciência**. Brasília: EdUnB, 1997.
- QUAINE, Massimo. **Marxismo e geografia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- SANTOS, Milton. **Espaço e método**. São Paulo: HUCITEC, 1985.

Os cangaceiros viajam de *Hilux*: as novas faces do crime organizado no interior do Nordeste do Brasil

Edmilson Lopes Júnior – UFRN

RESUMO

Este trabalho versa sobre os resultados alcançados em uma pesquisa sobre o chão social das quadrilhas especializadas no assalto a banco no interior do Nordeste do Brasil. Alicerçado em um trabalho de campo que incluiu entrevistas e conversas com atores direta ou indiretamente relacionados ao que denominamos precariamente de “campo da criminalidade” no interior do Nordeste do Brasil, busca-se aqui especular, ancorando-se em uma perspectiva analítica que privilegia os atores em detrimento das estruturas, sobre o que há de novo na criminalidade violenta nesse espaço regional, notadamente a partir do início dos anos noventa do século passado. Referencia-se, do ponto de vista teórico, no que poderíamos denominar de “sociologia da prática”. No que diz respeito aos resultados, a pesquisa aponta para a fragilidade das redes sociais a partir das quais se estruturam essas quadrilhas. Ao mesmo tempo, e de forma especulativa, busca-se relacionar a emergência da prática do assalto a agências bancárias no vasto mundo do interior nordestino com dois fenômenos sociais: de um lado, a expansão de uma sociabilidade violenta; e, de outro, a imersão, em uma ordem social hierárquica e caracterizada pela existência de laços de dependência pessoal, de um novo e moderno individualismo assentado mais na cooperação técnica do que na solidariedade e que se desdobra em atitudes e percepções do mundo alimentadas pela calculabilidade e racionalidade instrumental.

Palavras-chave: Violência. Criminalidade. Redes sociais. Guerra de famílias e assalto a bancos.

ABSTRACT

This work deals with the results obtained in a research focusing on the social grounds of the gangs specialized in bank robbery, which took place in Northeastern Brazil.

It is supported on a field work including interviews and talks with the actors directly or not related to what we precariously denominate “criminality field” imbedded in the mentioned region. Our objective is to evaluate what is new in this especially violent criminality in Brazil’s northeast, notably since the last decade of the past century. This analytical approach focuses rather on the social actors than on the social structures. Our theoretical references come from the so-called “sociology of practice”. As to what concerns the results, our research discloses the frailty of the social nets on which these gangs are supported. At the same time, and speculatively, we try to relate this growing frequency of bank robbery in the large northern hinterland to two social phenomena: on a side, the spread of a violent social process; on the other, the appearance of a new and modern individualism based more in the technical cooperation than in the solidarity, which manifests itself in attitudes and perceptions of the world nourished in the calculability and instrumental rationality.

Keywords: Violence. Criminality. Social nets. Family wars and bank robberies.

INTRODUÇÃO

O crime organizado instiga a imaginação social contemporânea e potencializa a produção de narrativas literárias, cinematográficas e jornalísticas. Empurrado para o centro da cena política e social nos últimos anos, o crime organizado parece guindado, ao lado do terrorismo, a ocupar o lugar do “outro ameaçador” em um mundo no qual o processo de reconhecimento de riscos e ameaças foi esmaecido pela aceleração do que Anthony Giddens, em diversas de suas obras, identifica como processo de

“destraditionalização da vida social”¹. Imagens da superfície, profusamente reproduzidas e tomadas como referentes de análises jornalísticas, avidamente consumidas e mobilizadas nas disputas políticas e lutas sociais, contribuem para tornar mais difícil, e por isso mesmo mais desafiadora e excitante, a produção de uma narrativa sociológica sobre o fenômeno. Especialmente se o nosso desafio é juntar alguns fios à meada da análise sobre a criminalidade violenta no Brasil e nos dispomos a realizar essa tarefa em meados de 2006, momento em que as imagens e discursos relacionados às ações do PCC em São Paulo ainda reverberam em TVs, jornais, revistas e nas conversações cotidianas.

Fato social objetivado no Brasil contemporâneo, o crime organizado, antes de ser abordado como um problema sociológico é percebido muito claramente por mais e mais atores sociais e estudiosos, como um problema social que deve ser colocado em lugar de destaque nas pautas de discussões contemporâneas. Percepção socialmente difundida, essa construção do problema, por si só, é um desafio posto a qualquer um que ambicione uma investida sociológica sobre tão sensível temática. Isso porque, para além das emoções, pré-noções e tentações para o deslizamento para o que Emile Durkheim, nosso “pai fundador”, em lição seminal e ainda atual, identificava como “análise ideológica” (DURKHEIM, 1995), nunca é demais lembrar que a definição de crime organizado está envolta, como todas as definições e classificações sociais sobre temas cruciais, em uma disputa por recursos materiais e simbólicos fundamentais. E essas disputas pelo poder de nomeação têm sempre conseqüências práticas consideráveis (não raro, dramáticas). Tenho em mente, particularmente, as definições dos “alvos” das “guerras contra o crime organizado”, as quais, nos últimos tempos, como nos aponta Lea (2002), não raro, implicam sempre em uma identificação das comunidades pobres e os seus agentes (os sujeitos onipresentes do tráfico de drogas, das redes de prostituição e de roubos) como

inimigos. Sem aderir ao pacote, pesadamente macroestrutural, com o qual esse autor trata o crime organizado, vale a pena alertar para a necessidade de que o analista se acerque de precauções para que a sua narrativa não seja mais um discurso a reafirmar velhos temores em relação às “classes perigosas”.

Essas precauções, de algum modo, estiverem subjacentes ao desenvolvimento da pesquisa “As novas faces do crime organizado no interior do nordeste brasileiro: o caso das quadrilhas especializadas no assalto de agências bancárias”. No presente texto, tomo como referência, em grande parte, o relatório dessa pesquisa, mas tenciono algo mais: tendo como pano de fundo uma apresentação panorâmica de atores e cenários do crime organizado no interior do Nordeste do Brasil, avanço na elaboração de um conjunto de observações (e especulações) mais gerais sobre criminalidade, subjetividade e novos arranjos sociais no Brasil contemporâneo. Antes, porém, faz-se necessário uma demarcação mínima sobre a perspectiva analítica seguida, os riscos e limitações envolvidos nesse tipo de empreitada.

NORDESTE E CRIME ORGANIZADO: ALGUMAS PRECAUÇÕES

Tomar o interior do Nordeste brasileiro como referente empírico para o desenvolvimento de um trabalho de pesquisa social sobre o crime organizado pode nos levar, dentre outros riscos, a incorrer na reprodução de recortes legitimadores de uma certa configuração sócio-espacial, a qual, quase sempre, tem sido mobilizada para legitimar as ações e demandas de atores sociais situados em posições dominantes nas estruturas locais de poder. Alguns dos elementos mobilizados na construção social dessa configuração (a qual alicerça-se em discursos identitários, não raro, orientados para o ganho dos dividendos correspondentes à correção de “injustiças” oriundas de uma posição “subalterna”), tais como “semi-árido nordestino”, “famílias sertanejas”, “sertão nordestino”, podem se tornar armadilhas na medida em que induzam a uma naturalização de categorias sociais que mais impedem do que impulsionam

1 Ver, dentre outros, Giddens (1993).

nam a produção de um conhecimento objetivo sobre a realidade social que se pretende analisar.

Entretanto, mesmo o discurso supostamente crítico e com veleidades de desconstrução, pode, num caso como o de tomar como objeto de análise, realidades sociais que são resultados (como é o Nordeste, e, mais ainda, o “semi-árido nordestino”) de intensas lutas de classificação do mundo, vir a contribuir, na instituição de uma realidade que se pretendia inicialmente questionar nos seus fundamentos. No presente caso não há muita escapatória. Não apenas pela circularidade das narrativas produzidas nas ciências sociais (elas sempre são, de algum modo, apropriados pelos atores “leigos” e por eles são mobilizados em suas interações), mas também pelo fato de que as construções arbitrárias (e, em realidade, expressões de correlações de poder em um determinado momento histórico) a respeito do “Nordeste” e do “Sertão”, são referências objetivas incorporadas pelos atores na sua navegação do mundo social.

Essa perspectiva me levou a tomar como referências empíricas produções discursivas (apreendidas em entrevistas, leituras documentais, processos judiciais, leituras de jornais, etc.) nas quais, “crime organizado” é não apenas um termo que dá sentido a um conjunto de práticas e acontecimentos, mas também um elemento que fornece bases para compreender o mundo no qual se vive. Dessa forma, o “crime organizado” é tanto uma expressão da realidade social (sem obscurecer o tanto de construção dessa realidade) quanto uma “categoria nativa” cuja mobilização pelos atores cumpre um papel decisivo na ordenação simbólica do mundo.

Isso significa, em outras palavras, que o “crime organizado”, pelo menos no espaço regional no qual nos debruçamos é, tal como a “fala do crime”, na obra paradigmática de Caldeira (2000), uma construção simbólica que faz emergir e fornece vida àquilo que narra.

A proposição acima ganha mais substância quando, como no presente trabalho, colocamos o desafio de perscrutar o sentido de elaborações,

as quais emergiram com força no início da última década do século XX, a respeito do “crime organizado” como a “novidade” social do interior do Nordeste brasileiro. Foi assim que, alimentando-se e, ao mesmo tempo, contribuindo para nutrir as narrativas sobre o tema, a imprensa, primeiramente a regional, e, posteriormente, a nacional, passou a focalizar os assaltos a bancos, a “insegurança” e o aumento da criminalidade no “sertão nordestino”. E os esquemas mentais mobilizados nessas narrativas, não raro, ancoraram-se (e seguem assim até hoje) em uma construção social da territorialidade do interior nordestino na qual aspectos geográficos fundem-se a idealizações e mitificações de eventos passados (como o cangaço, por exemplo).

O alcance que a televisão passa a ter nesse espaço regional, potencializado pela instalação de retransmissoras locais das grandes redes nacionais, as quais abrem brechas nas grades de programação – até pela necessidade de aumentar a visibilidade pública de seus detentores – para os assuntos locais, têm ampliado a percepção regional do alto sertão como dominado pelo “crime organizado”. Esse um dado novo do cenário: a criminalidade violenta no interior do Nordeste é também construída pela televisão. Os chamados “programas policiais” (reproduções locais de um estilo nacionalizado com a incorporação de antigos programas e locutores radiofônicos ao mundo da televisão) capturam a atenção e fornecem elementos para as conversações cotidianas. E, de alguma forma, dão visibilidade social e algum reconhecimento a criminosos. Estes passam a ser tratados como “neocangaceiros” (postura adotada também pelo Programa “Linha Direta”, da *Rede Globo de Televisão*, ao tratar, em agosto de 2003, das ações criminosas supostamente realizadas sob o comando de José Valdetário Benevides).

Antes de prosseguir, faz-se necessário esclarecer uma questão importante: a forma de tratar pessoas e lugares neste texto. Dado que a revelação de alguns nomes ou a identificação de alguns lugares poderia, mesmo que essa seja uma hipótese um tanto quanto remota, colocar pessoas em algum risco, optei, após

consultas a advogados (e ex-advogados) de alguns dos personagens aqui relacionados, a mencionar apenas os nomes daqueles que tenham reconhecido, espontaneamente, e não em inquéritos policiais, o seu envolvimento com a prática do crime organizado. Por vezes, os nomes de algumas famílias foram omitidos ou substituídos por nomes fictícios (quando isso ocorrer, farei uma advertência ao leitor).

O “ASSALTO DOS 94 MILHÕES”: UM MARCO DA CRIMINALIDADE VIOLENTA NO INTERIOR DO NORDESTE

“Eu sei que o senhor sabe que eu sei que o senhor sabe”. Aparentemente sem nexos, a frase, pronunciada em julho de 1982, durante um debate entre os candidatos ao governo do Rio Grande do Norte nas eleições daquele ano, pelo então candidato do PMDB ao governo do estado do Rio Grande do Norte, Aluizio Alves, transformou-se em bordão, repetido incessantemente pelo *Sistema de Comunicação Cabugi*, então detentor das influentes emissoras radiofônicas *Cabugi* (Natal) e *Difusora* (Mossoró), além do jornal *Tribuna do Norte*. O candidato procurava, com a charada, repetir insinuações, feitas de forma mais aberta pelo “seu sistema de comunicação”, de que o então recente “assalto dos 94 milhões”, acontecimento que há mais de um mês monopolizava as atenções da vida social local, teria sido praticado por familiares ou conhecidos de seu principal oponente, o então jovem ex-prefeito de Natal, José Agripino Maia (PDS). E esse não era qualquer assalto; era o maior já ocorrido no Estado. Criminosos fortemente armados interceptaram, na estrada entre os municípios de Caraúbas e Olho d’Água dos Borges, um automóvel contendo a quantia em dinheiro, transportado sob a guarda de um bancário e dois seguranças do já extinto Banco Econômico, para o pagamento de trabalhadores alistados no Programa de Emergência contra as Secas, do Governo Federal, no município de Umarizal, no oeste do estado do Rio Grande do Norte.

Apoiados em informações divulgadas oficialmente por autoridades policiais de que o assalto

havia sido realizado por “gente da região”, os peemedebistas especulavam que, dado o poder de fogo exibido pelo grupo, essa ação só poderia ter sido patrocinada pelo agropecuarista O. M., chefe político de um pequeno município situado em um ponto importante da chamada “tríplice fronteira” (PB, CE e RN), região marcada, do ponto de vista geográfico, por serras e serrotes, vegetação catingueira e espaço no qual se alicerçaram, nos anos setenta, as narrativas sobre a atuação de um quase mitológico “sindicato do crime”, formado por pistoleiros de aluguel. Sobre O. M. pesavam suspeitas de envolvimento com crimes de pistolagem na “tromba do elefante”².

“Era uma cortina de fumaça, pois, naquele momento já sabíamos que não era gente de O. M.”, disse-me, em agosto de 2005, M. P., 63 anos, já naquele tempo, um destacado investigador da Polícia Civil do RN, responsável pelo comando de operações no interior do estado. Versão que só pode ser construída após o esclarecimento, ela também é, em si mesma, uma outra cortina de fumaça. Porque suportar insinuações que atingiam o candidato governista, ao qual o entrevistado servia com denodo, se já se sabia que elas eram infundadas? A explicação dada, ancorada em um suposto exercício de “inteligência policial”, de que era para não “espantar os envolvidos”, parece igualmente fantasiosa.

À parte isso, importa ressaltar que durante toda a campanha eleitoral o assalto dos 94 milhões foi pauta das discussões apaixonadas que marcaram as eleições de 1982. Os partidários do ex-governador Aluizio Alves, político que retornava à vida pública, tentando reeditar o estilo de campanhas eleitorais com grande participação de pessoas que o consagrara no início da década de sessenta, não raro reproduziam, nos comícios pelo interior do RN, a versão de que tinha gente “grande” envolvida no já famoso assalto. Atropelado pela legislação eleitoral de 1982, a qual, dentre outras imposições,

2 O mapa do RN assemelha-se à figura de um elefante e a região Oeste do estado, aquela mais inserida no semi-árido nordestino, é popularmente identificada como a “tromba do elefante”.

produziu o voto vinculado e a ausência de imagens no horário da propaganda eleitoral na TV, restou ao ex-integrante da “bossa nova” da UDN apelar, no enfrentamento com o então jovem ex-prefeito de Natal, cuja administração fora marcada por investimentos sociais e um incentivo ao que uma cientista política local denominou de “participação induzida” (ANDRADE, 1996), para tornar o “assalto aos 94 milhões” o assunto obrigatório da discussão política. Nos gigantescos comícios do ex-governador, não poucos oradores, insinuavam que as investigações policiais não avançavam porque tinha gente muito próxima do grupo que controlava o governo do estado (o então governador, Lavoisier Maia, sucedera Tarcísio Maia, pai de José Agripino, e indicou este último como prefeito biônico da cidade do Natal).

Apenas um mês após o término das eleições de 1982, as quais consagraram a vitória, pelas urnas, do grupo Maia, com a eleição de José Agripino Maia, com uma maioria (significativa em termos de RN) de mais de cem mil votos, o “assalto dos 94 milhões” veio a ser, finalmente, elucidado. E o seu esclarecimento foi como um vendaval sobre o já derrotado PMDB local: nada menos do que um dos poucos prefeitos eleitos da legenda, Raimundo Amorim Fernandes, mais conhecido como Zimar Fernandes, vitorioso no município de Caraúbas era, senão um dos comandantes, o principal beneficiário daquele assalto.

“Foi um tapa na cara de muita gente que andava falando besteira”, regozija-se ao comentar o espanito geral causado pelas conclusões das investigações o policial mencionado mais acima. E não era para menos. Embora possuíssem uma conhecida trajetória de envolvimento em crimes de vingança e fossem tidos como “valentes”, os membros da família Carneiro, responsáveis diretos pelo planejamento e execução do assalto, não eram, até então, como foi sendo cristalizado depois nos discursos policiais e da imprensa durante os anos noventa, sinônimo de “clã familiar envolvido com o crime organizado”.

Os detalhes do assalto contribuíram para a construção de um mito denominado “bando dos

Carneiros”. A partir de então a saga familiar seria periodicamente revisitada e acontecimentos fortuitos e desconexos ganhariam contornos e linhas de continuidades para dar sentido aos discursos sobre o envolvimento de alguns dos membros da família com a criminalidade violenta. Não raro, nesses discursos, disseminados inclusive nas conversas cotidianas na região de Caraúbas, mas também nos veículos de comunicação da região Oeste do RN (especialmente rádios e jornais, como veremos mais adiante), valentia, ousadia, dureza e intransigência na defesa dos seus valores “positivos” e identificados como “sertanejos” e “nordestinos”, passaram a se fazer presentes. Se, como nos aponta Mary Douglas (1998), as instituições produzem “esquecimentos”, os valores anteriormente referidos, para tratar da família Carneiro e do seu assalto a banco inaugural, só puderam ser socialmente validados pelo ocultamento de dados que, quando da divulgação das informações sobre o evento, produziram grande clamor popular.

Refiro-me ao assassinato de uma criança de 04 anos, alvo de tiros de todos os integrantes da quadrilha, alguns com menos de 18 anos. Depois, segundo o relato que me foi feito por um dos participantes do evento³, os jovens foram convocados por “Doutor”⁴ a atirar na criança para, segundo ele, “perderem o medo de fazer o que tinha que ser feito”. Antes de chegar a esse fato, vou me deter um pouco no episódio do assalto.

Era 18 de maio de 1982, em torno das 16 h. Viajando em um veículo Corcel azul, os assaltantes abordam a Brasília cor creme na qual estão o bancário e os vigilantes. O vigilante, ocupado com a direção, não vê as armas e só percebe que os ocupantes do carro que está se emparedando fazem movimentos com a mão para que pare o automóvel. Diminui

3 Hoje convertido a uma igreja evangélica, esse participante ganhou notoriedade, nos anos noventa, como cantor e pastor e, não raro, em suas pregações faz alusão aos eventos relacionados ao assalto. Eloquente e detalhista, ele foi uma importante fonte de informações.

4 “Doutor” era o apelido do fazendeiro Luis Benevides Carneiro, reconhecido como o chefe da família Carneiro de meados dos anos setenta até o seu falecimento, em 2001.

a velocidade para se inteirar do que está ocorrendo. Como dirá depois, “*a última coisa que eu ia pensar era que aquilo podia ser um assalto*” (O ASSALTO dos 94 milhões, 1982, p. 07). Segundos depois, o carro é alvejado por disparos de metralhadora. Aturdido freia bruscamente o carro. O bancário e o outro vigilante já haviam se dado conta de que o que estava a ocorrer era um assalto e arrancam-no para fora do veículo. Os três fogem em direção à vegetação catingueira das margens da RN 117, que, naquele mês de maio, já estava verdejante devido as fortes chuvas do mês de abril as quais haviam colocado um fim no mais longo ciclo de estiagens do semi-árido nordestino na segunda metade do século XX. Em disparada em meio à vegetação catingueira, não vêem os quatro homens retirarem todos os malotes e os transferirem para o Corcel. Seus nomes: Maurício Benevides Carneiro, João Benevides Carneiro, Sidney Ferreira e José Ferreira da Costa.

Após a bem sucedida ação, os quatro tomam o rumo de Caraúbas. Antes da sede do município, tomam uma estrada vicinal e, poucos quilômetros depois, estão no Sítio Recanto, propriedade do agropecuarista Luiz Benevides Carneiro, então já conhecido como “Doutor Carneiro”. Além de Doutor, lá se encontram também Ismael Fernandes Siqueira e Wantuir Fernandes, o Vanzinho, os planejadores da ação. Alguns parentes de Doutor também estão presentes, dentre eles um jovem de 17 anos, chamado Francimar Benevides Carneiro, o qual, uma década e meia depois, juntamente com o seu primo, Valdetário Benevides Carneiro, seria um dos líderes de uma das mais ousadas quadrilhas de assalto a banco do interior do Nordeste.

Após os relatos dos quatro envolvidos diretamente na ação, Doutor lamenta que o plano original tivesse falhado, e, acompanhado por todos os presentes saudaram a iniciativa de Maurício Carneiro e de Sidney Ferreira de terem, imediatamente, construído um “Plano B” para o assalto ao pagamento da emergência. Explique-se: o plano inicial era assaltar o avião pagador assim que o mesmo aterrissasse no Aeroporto de Mossoró (segunda cidade do

RN). O bando romperia os portões e encostaria o veículo na aeronave. Os criminosos sabiam que os ocupantes do pequeno avião-pagador não poderiam correr o risco de permitir que a sua aeronave pudesse vir a ser atingida por tiros de metralhadora, por isso mesmo, teriam dificuldades de reagir à inusitada investida. Mas o imprevisto dominou o grupo e não os ocupantes do avião. Como haviam se hospedado em uma casa distante alguns quilômetros do aeroporto, cronometraram a ação para que não ficassem muito tempo transitando em uma cidade de porte médio portando armas pesadas. Calcularam que dez minutos seria mais do que suficiente para fazer o trajeto. Um imprevisto muda tudo. Em um cruzamento da principal avenida de Mossoró, há menos de quinhentos metros do aeroporto, o veículo no qual os assaltantes transitavam seria atingido por outro automóvel, por inabilidade absoluta do motorista deste, o padre italiano José Venturelli. O padre, sabendo-se responsável pelo acidente, estaciona o seu Corcel azul em frente ao primeiro veículo para tentar parlamentar uma solução. Os ocupantes do primeiro veículo, portando metralhadoras e carregando sacolas, dão tiros para o alto e tomam de assalto o carro do padre. Como, durante meses, não era possível estabelecer uma conexão entre esse acontecimento e o assalto ocorrido dezenas de quilômetros mais adiante, Mossoró foi tomado de boatos de que o “atentado político” sofrido pelo padre seria um aviso para o bispo Dom José Freire, que estaria tornando a Igreja Católica excessivamente “progressista”.

Voltando ao incidente, vale a pena registrar que ele tomou preciosos minutos do grupo. Tempo suficiente para que os organizadores da distribuição do pagamento do “Plano de Emergência”, funcionários do Banco do Brasil, entidade bancária responsável pela distribuição do dinheiro para as diversas agências bancárias (suas e de outras instituições financeiras) da região Oeste do RN, cumprissem, nos cinco minutos de praxe, a sua tarefa: mal a porta do avião era aberta, os carros das diversas agências se postavam na pista, e, rapidamente, se identifi-

cavam, assinavam um documento e recebiam os malotes correspondentes. Quando os assaltantes chegaram junto ao portão do aeroporto, o avião já taxiava na pista. Foi aí que perceberam o último dos carros saindo. De imediato, decidiram segui-lo. A abordagem desse carro, a Brasília, só ocorreria, em área segura (próximo dos domínios do bando), noventa quilômetros depois.

No Sítio Recanto, em Caraúbas, já era início de noite quando I. S., bancário do BANDERN e responsável pela obtenção de informações sobre a movimentação da distribuição do dinheiro para as agências bancárias, terminava a conferência do total arrecadado com o assalto. A partir desse momento, sem contestação, Doutor Carneiro se impôs. Entregou alguns pacotes a Sidney Ferreira, Ismael Siqueira e a José Ferreira da Costa. O restante dos presentes, todos parentes, não recebeu imediatamente nada. Doutor comentou que aquele dinheiro era para ajudar um amigo e que todos iam ganhar muito mais com o que ia ser feito. Quase todos sabiam que o amigo a necessitar de ajuda era o candidato do PMDB à prefeitura de Caraúbas. O gelo das caixas de isopor já havia sido derretido quando começaram a comemorar o feito. Sidney Ferreira e Ismael Siqueira beberam um pouco e, logo, tomaram a estrada rumo a Mossoró.

Doutor Carneiro no final dos anos setenta já havia conquistado “fama de valente” e era reconhecido como o patriarca da família Carneiro. Um substituto à altura de Antonio Carneiro, “Antonino Carneiro”, o agropecuarista e pequeno comerciante que havia se autoproclamado, no início dos anos sessenta, o responsável pela “ordem” em Caraúbas.

A fama de valente, como apontou com agudeza Marques (2002), é um “diálogo social”, de certa forma parte constitutiva de um esquema de percepção do mundo que pré-existe ao indivíduo. Os seus referentes (atos de valentia, firmeza, resistência, etc.) são dados do mundo passíveis de confirmar essa construção social. A trajetória do grupo familiar e a construção da biografia do “valente” tornam “evidente” essa “fama”. Como os valentes retratados magistralmente

por Marques, Doutor Carneiro não era, no seu meio social, visto como alguém que fosse um fanfarrão e nem um “metido a valente” ou “amostrado” (categorias nativas importantes para se analisar a criminalidade violenta no semi-árido nordestino).

Homem de estatura acima da média regional, quase dois metros de altura, e forte, Doutor⁵ Carneiro era uma figura imponente. Afável, mas pouco afeito às brincadeiras tão comuns ao universo masculino do interior do Nordeste. Foi, até a sua morte, alvo das condescendências concedidas aos “homens de respeito”, inclusive pela imprensa regional (esclareça-se: os raramente lidos, mas muito comentados jornais de Mossoró).

Foi esse “valente” que, um mês e meio após o assalto, tomou a decisão de assassinar uma criança para, segundo dizem os seus ardorosos defensores públicos, preservar a “sua família”. A partir de relatos de policiais e de conversas tidas com Crispiniano Neto, jornalista que tem assumido, publicamente, a defesa da “família Carneiro” em sua coluna diária no “Jornal de Fato” e em programas na Rádio Difusora de Mossoró, foi possível reconstituir, em parte, esse episódio macabro.

Sidney Ferreira, um assaltante de bancos forjado nas ousadas ações de saques a bancos patrocinados pelo Comando Vermelho no início dos anos oitenta no Rio de Janeiro, trazido para participar da ação pelas mãos de Maurício Carneiro, insatisfeito com a quantia recebida quando da partilha, retornou a Caraúbas, e, na companhia de dois companheiros foi cobrar mais dinheiro de Doutor Carneiro. Este convidou o grupo para uma reunião no Sítio Recanto, dois dias depois da primeira conversa, sob a alegação de que necessitava levantar o dinheiro pedido. Sidney Ferreira chegou ao sítio acompanhado de José Araújo Luiz Lima, Carlos Alberto de Lima e um filho deste, de apenas 04 anos, Balbino Silva Lima Neto. Ao sair de casa, Carlos Alberto teria contado a finalidade da viagem a um irmão. Na oportunidade teria dito que levaria o filho como um

5 O apelido de “Doutor” é expressivo do seu prestígio pessoal.

“salvo-conduto”: ninguém, especialmente “homens do sertão”, faria qualquer maldade na presença de uma criança.

Ao chegar ao sítio e deparar-se com uma grande quantidade de homens armados, os integrantes do grupo, após terem descido do automóvel, perceberam que haviam caído em uma cilada. Não houve tempo para reações. A fuzilaria os atingiu ainda próximos do automóvel, uma *Veraneio*, que os conduziu. Após a constatação da morte de todos, os mais jovens foram incentivados a atirar nos corpos para que “perdessem o medo”. Os corpos foram levados para uma carvoaria nos fundos do sítio, queimados e depois enterrados por sob as camadas de tijolos.

Esse acontecimento precipitou o desfecho das investigações. Segundo o policial M. P., “já havia muita desconfiança em relação a Caraúbas”. E continua: “ora, como podia, após tantos anos de seca, um agricultor se lançar candidato a prefeito e, sem o apoio do esquema do governo do estado, fazer uma campanha cara, distribuindo muita coisa e comprando lideranças...”. Quando a polícia do estado do Rio de Janeiro comunica às autoridades locais o desaparecimento dos quatro cariocas, as investigações levaram ao oeste do Rio Grande do Norte. A essa altura, sentindo o cerco, Doutor e uma boa parte dos membros do seu bando fogem para uma fazenda no interior do Piauí. Esperam o resultado das eleições de novembro e a tempestade passar. Mal podem comemorar a vitória do aliado. Logo são sacudidos com a notícia da prisão do aliado eleito prefeito e de buscas em casas e propriedades, além de dezenas de prisões de familiares (dentre eles, mulheres e crianças). Quando se aprontam para nova fuga, são cercados pela Polícia Federal na fazenda em que se encontram. Reagem ao cerco e um policial federal é morto, assim como José Ferreira da Costa, um dos participantes da ação. O restante da quadrilha é presa e transferida para Natal.

Quando da apresentação do grupo à imprensa, o futuro prefeito de Caraúbas é ladeado por Doutor e por Wantuir Carneiro. O político passará alguns meses detido, em companhia do restante da quadrilha, na Penitenciária João Chaves (Natal-RN). E,

em março de 1983, quando da transmissão do cargo de prefeito, é transferido para cumprir pena em Caraúbas. Assume a prefeitura, e, alguns meses depois, estará livre do processo. Quanto aos membros da família Carneiro, sobre eles pesará, como agravante, o assassinato (na verdade, morte em confronto) do policial federal. E isso tornará mais duro, segundo relatou-me em conversa (a qual não foi autorizada gravação) um dos advogados de Doutor. Apesar disso, enfrentam coletivamente o cotidiano no “Caldeirão do Diabo” (como ainda é conhecida hoje a extinta Penitenciária João Chaves) e conseguem mobilizar uma rede de apoios externos.

Dois anos depois, quando da realização das audiências do processo judicial do caso, os membros da quadrilha são tratados como heróis em Caraúbas. Apesar do forte esquema policial, as pessoas se juntam na praça da cidade para acompanhar o caso e aplaudir os acusados quando eles descem dos camburões. Pedidos de autógrafos são constantes. Irritado, o promotor do caso avisa, mais de uma vez, em emissoras de rádio da região – as quais cobrem o evento ininterruptamente durante todo o período de audiências, que o que está a ocorrer naqueles dias na cidade do oeste norte-rio-grandense é um “escárnio para com os homens de bem que agem nos limites da lei”.

Nos primeiros anos de sua administração como prefeito, Zimar Fernandes continuou mantendo boas relações com a família Carneiro. Dois anos depois, Doutor, graças aos esforços do prefeito, consegue ser transferido para a cadeia de Caraúbas. Ganha o direito de cumprir pena em regime semi-aberto. A partir de então, passa a gerir os negócios da família e a tentar pavimentar sua candidatura à prefeitura do município. Esse seu objetivo o leva a entrar em choque com o prefeito. Este não aceita a sua candidatura. Segundo F. B. C., um dos jovens participantes da chacina do Sítio Recanto e alguém que, no final dos anos noventa, tornar-se-á um dos líderes de quadrilhas de assalto a bancos no interior do Nordeste, “Doutor nunca perdoou essa traição de Zimar”.

Os outros membros da quadrilha continuaram presos na Penitenciária João Chaves. Em 1984, Maurício Carneiro lidera um motim dos presos, toma diversas armas e tenta empreender uma fuga. No tiroteio que se segue, é morto. Já Wantuir Benevides Carneiro, Vanzinho, e João Benevides Carneiro, Branquinho são gravemente feridos. Ainda no hospital, Vanzinho se converte a uma igreja evangélica. Após ser solto, no início dos anos noventa, tornar-se-á cantor e pastor evangélico. Suas apresentações ainda hoje atraem considerável público nos municípios do alto oeste potiguar. Já Branquinho, consegue fugir do Penitenciária, tranquilamente, pela porta da frente, alguns meses depois. Passara, junto com os membros mais novos da família – que haviam ficado presos em Caraúbas e que logo após a fuga daquele também fogem da cadeia – a realizar assaltos e crimes por encomenda na Paraíba e no Ceará. O Rio Grande do Norte fica de fora de seu campo de ações (por motivos que vão de um acordo tácito com as autoridades policiais locais até a preocupação em não prejudicar o projeto político-eleitoral de Doutor).

Doutor não logra êxito em sua tentativa de conquistar a prefeitura de Caraúbas. Perde, por poucos votos, a eleição municipal de 1988. Entretanto, nas eleições municipais de 1992 e de 1996, o grupo conseguiu eleger Noíma Carneiro como vereadora. Esta passou a ser uma espécie de porta-voz oficial do grupo. Em 2000, Célia Benevides, esposa de Doutor, é eleita vereadora e assumiu o lugar de porta-voz da família.

O “assalto dos 94 milhões” é uma espécie de marco simbólico da criminalidade violenta no interior do Nordeste. Se os assassinatos por encomenda (especialmente no Oeste do Rio Grande do Norte, espaço de atuação, até o início dos anos oitenta, de pistoleiros como Sebastião Cesário do Nascimento, o “Joca de Sininha”, Aurino Suassuna, o “Aurino quietinho” e Ildefonso Maia Cunha, o “Mainha”, dentre outros) e a sua articulação com disputas pelo controle de domínios locais e brigas de famílias são fatos incorporados à cena social regional, é possível

perceber, nos desdobramentos do referido assalto, e na trajetória posterior de bandos que orbitam em torno da família Carneiro, a emergência de uma lógica social que dá nova configuração ao que se continua a identificar como criminalidade e violência do “atraso”. Refiro-me ao que denomino, talvez por impotência sociológica, de “apreensão predominantemente instrumental do outro”. Se bem esse traço já estivesse presente nos desdobramentos da violência ordinária nesse espaço regional, no *ethos* da vingança e nas disputa de coronéis pela afirmação do mando local, a nova criminalidade violenta, da qual o assalto dos 94 milhões é ícone, aponta para novos elementos que não podem ser analiticamente desprezados. Dentre esses, pode-se destacar: a) se bem a emergência de novas ações criminosas – comumente identificadas como expressões do crime organizado – ocorram em uma ordem hierárquica na qual a dependência pessoal⁶ resiste à destradicionalização da vida familiar e às redefinições das relações sociais nas quais se assentavam a vida social no campo (moradores e fazendeiros, por exemplo) – as quais, não raro, implicaram, em todo o semi-árido nordestino, em uma progressiva migração das áreas rurais para as pequenas e médias cidades –, essas ações expressam também um elemento modernizador e individualista, qual seja a incorporação do cálculo racional e da subordinação a este das formas de relacionamento com os inimigos e/ou aliados que passem a ser suspeitos de traição; b) a captura dos aparatos locais de poder – especialmente prefeituras municipais – continuou a ser um objetivo ao qual os grupos dominantes locais atribuem uma importância decisiva para a sua existência; e c) as associações com grupos criminosos atuantes em outras partes do território nacional – especialmente do Rio de Janeiro e São Paulo – é um outro elemento “novo”, expressão de uma “abertura” de grupos referenciados na vida familiar, também capturado por uma ordem na qual hierarquia, dependência, cálculo racional e

6 Uma boa discussão sobre a continuidade da dependência pessoal em situações de destradicionalização da vida social no Brasil foi empreendida, em excelente artigo, por Garcia (2005).

instrumentabilidade não se excluem, mas, pelo contrário, se amalgamam.

ESTADO, BRIGAS DE FAMÍLIAS E O CHÃO SOCIAL DO CRIME ORGANIZADO

Não poucos dos nossos entrevistados, especialmente advogados e autoridades judiciais (juízes e promotores), chamaram-nos a atenção para a “ausência do Estado” como uma causa eficiente para explicar o crescimento da criminalidade violenta no interior do Nordeste a partir dos anos noventa. Tudo se passa, nesses discursos, como se a criminalidade violenta fosse a resposta “necessária” a uma situação social na qual o Estado não consegue manter o controle social. Nesse aspecto, os discursos confluem para a produção do que poderíamos denominar, com alguma ironia, como a “grande narrativa” da ascensão das quadrilhas de assalto a banco no interior do Nordeste nos anos noventa. Essa narrativa, diga-se de passagem, não é muito diferente de algumas análises empreendidas no campo das ciências sociais (e, quem sabe, a sua explicitação nas falas dos nossos entrevistados reafirme a circularidade social do conhecimento que produzimos).

Assim, de forma esquemática, os nossos entrevistados afirmaram que dada a ausência do Estado, a resolução de conflitos inter-pessoais e entre famílias (os quais se confundem e se alimentam) não contam com uma mediação no terreno da ordem pública. O recurso à violência é, então, inevitável. Como os conflitos terminam em morte e o aparelho estatal somente entra em cena quando estas ocorrem, as pessoas envolvidas com as vinganças, por exemplo, “caem na clandestinidade”. Para famílias que, em geral, retiram os seus sustentos de pequenos comércios e de atividades agrícolas sazonais e incertas, a clandestinidade de alguns de seus membros masculinos se traduz em um custo muito alto. Ademais, os clandestinos, além de não poderem mais se envolver diretamente nos negócios familiares, ainda significam um peso extra na medida em que o restante da família deve arcar com a sua manutenção e as despesas com advogado e o sustento do seu núcleo

familiar básico (esposa e filhos). O advogado P. A. L., 50 anos, experiente causídico na área do direito penal na região e doutorando em direito em uma das grandes universidades do país defende o esquema explicativo acima proposto. De forma pública (e, daqui em diante, sempre que nos referirmos a ele o faremos diretamente, por sua expressa cobrança) também é essa a posição do jornalista Crispiniano Neto. Militante político de esquerda, agrônomo, poeta, advogado e jornalista, Crispiniano declara publicamente, em notas divulgadas em sua coluna diária no *Jornal de Fato*, publicado em Mossoró (RN), a sua relação de amizade com membros da família Carneiro. Quando esboça essa narrativa, ancora-se em dados da realidade para tornar quase “evidente” a proposição acima.

À parte a incorporação da “ausência de Estado” como elemento explicativo para a resolução de conflitos através da violência, algo que não encontra apoio em uma vasta bibliografia ancorada em estudos comparativos sobre criminalidade em sociedades as mais diversas, a relação entre briga de família/ clandestinidade e formação de quadrilhas merece um pouco mais de atenção. Até porque, nesse último caso, os “dados do mundo”, as “evidências”, parecem confirmar as construções analíticas. Nesse sentido vale a pena, como ilustração, apontar alguns casos que parecem referendar aquela proposição. Irei, nas páginas seguintes, abordar dois grupos quadrilheiros cuja razão de ser parecia, à primeira vista, estar relacionada com a sustentação da guerra de famílias. Após essa exposição, mais adiante, procurarei problematizar, também com base na leitura de dados da realidade fornecidos pela pesquisa, aquela construção. Tal movimento me parece importante porque tem importantes implicações teóricas para o estudo sociológico da criminalidade violenta tanto no interior do Nordeste como no resto do Brasil.

Como apontei mais acima, o “assalto dos 94 milhões”, realizado sob o comando de Doutor Carneiro, tinha como principal objetivo “recolher fundos” para a campanha eleitoral de Raimundo Amorim Fernandes, “Zimar Fernandes”, à prefeitura de Ca-

raúbas (RN). Para o jornalista Crispiniano Neto, a conquista da prefeitura era “fundamental” para que a família tivesse alguma força para enfrentar as perseguições movidas pelos seus adversários, membros da família Fernandes. Estes últimos controlavam, há décadas, a prefeitura do município.

Como já apontei antes, Zimar Fernandes é eleito, e, apesar de passar algum tempo na prisão, assume a prefeitura. Durante uma boa parte do seu mandato apoiou e teve o apoio dos Carneiros. Entretanto, e essa é uma informação repassada pelo advogado P. A. L., Doutor Carneiro começa a cobrar cada vez mais apoio financeiro de Zimar, além de insistir no fato de que ele, Doutor, deva ser o seu candidato à sucessão municipal. Como Zimar não aceitou pagar tal preço, passou a ser considerado um “traidor” pela família Carneiro.

Mas o que selou definitivamente o destino do já ex-prefeito foi o assassinato, em 13 de novembro de 1992, do advogado Antonino Benevides Carneiro Filho. Tonininho como era conhecido, tornara-se, nos seus últimos anos, uma espécie de “conselheiro” da família. Dividia com Doutor as responsabilidades de planejar ações e distribuir responsabilidades. A sua morte foi atribuída a um tenente da PM do RN que o teria executado, segundo a versão dos membros da família Carneiro, a mando do então já ex-prefeito Zimar Fernandes. Um advogado da região, conhecedor das brigas e disputas locais, em uma conversa não gravada, afirmou-me que essa versão não possui fundamento. E acrescenta: *“ele estava metido em coisas muito barra pesada. Estava trabalhando para tornar mais seguras e lucrativas as atividades criminosas da família. Acho que ele mexeu, sem saber, com interesses poderosos de gente de Pernambuco”*.

Durante a segunda metade dos anos oitenta e início da década de noventa, a “velha geração”, aquela de João Benevides Carneiro, comanda as atividades criminosas da família. Doutor, cumprindo pena em regime semi-aberto, atua ainda como chefe. E busca, de todas as formas, conquistar apoios políticos para ter, segundo o advogado P.A.L., *“alguma moeda de troca para negociar nos momentos de dificulda-*

de”. A partir de 1992, embora não tenha conseguido a prefeitura do município, a família passa a contar com vereadores em Caraúbas.

Em algum momento da primeira metade dos anos noventa, Valdetário Benevides Carneiro, o mais conhecido assaltante de bancos membro da família Carneiro, entra em cena. Valdetário, segundo todos os entrevistados, levava uma vida distante do restante da família, passando a maior parte do tempo cuidando de uma oficina de carros no município de São Bento, localizado na área da “tríplice fronteira”, mas na Paraíba. Acusado injustamente de roubo de um automóvel, na prisão teria sofrido torturas comandadas por um tenente da PM do RN, membro de um grupo familiar inimigo de sua família. Esse tenente, anos mais tarde preso acusado de comandar um grupo de extermínio na Polícia Militar, seria fuzilado, em 1998, por um grupo de atiradores comandado pelo próprio Valdetário. Decidido a se vingar dos que o levaram à prisão, Valdetário entra em contato com o restante dos membros da família e articula a mais importante quadrilha de assaltos a bancos no interior do Nordeste durante a segunda metade dos anos noventa.

Com a entrada em cena de Valdetário, realizando assaltos a bancos ousados, os quais, não raro, implicavam em verdadeiras “tomadas de cidades” e a subjugação das parcas forças policiais locais, os Carneiros são elevados à condição, por órgãos da imprensa de todo o Nordeste, de “família criminosa”. Alçado à condição de personagem pela mídia local, Valdetário é retratado como um “cangaceiro moderno”. Essa é também a versão que será construída pelo programa “Linha Direta”, da Rede Globo de Televisão, exibido em 24 de julho de 2003. Além de familiares, Valdetário contava, como membros fixos do bando, com pessoas que tornavam-se “da família”, como o ex-PM Haroldo Morais e P. R. F., um experiente assaltante de bancos, apelidado carinhosamente de “Velho” pelo chefe, por ter, no momento de formação do bando, mais de quarenta anos.

Valdetário não é o único a entrar em cena no campo do assalto a bancos no interior do Nordeste

nos anos noventa. Outros grupos, no Ceará, Paraíba e Pernambuco, no mesmo momento, também estão tomando a senda dessa modalidade criminosa então em ascensão. Novas tecnologias auxiliaram a ação dos criminosos. A principal delas é o telefone celular. De posse de um aparelho, um informante da quadrilha agora podia levantar, sem deixar nenhuma suspeita, informações valiosas sobre as movimentações policiais nos municípios que seriam alvos de ações. Por outro lado, as caminhonetes cabine dupla, sempre mais potentes, fornecem conforto e funcionalidade para a movimentação dos bandos armados. “*Alguns modelos*”, disse-me, com entusiasmo de conhecedor de automóveis, Francimar Benevides Carneiro quando de nossa entrevista, “*têm uma abertura no vidro traseiro o que facilita o uso de armas com o veículo em movimento*”.

Em 1998 Valdetário já é citado, em programas televisivos dedicados aos “assuntos de polícia” e em pronunciamentos de autoridades estaduais de segurança pública, como “*um dos mais perigosos assaltantes de bancos do Nordeste*”, quando eclode uma guerra entre os Carneiros e os Simião Pereira. A briga com os Fernandes já chegara ao fim. Os últimos Fernandes, após a morte de Zimar, migraram, em sua maioria, para outros municípios e até outros estados. E aí uma nova guerra se inicia. Agora entre os Carneiros e os Simião Pereira.

Os Carneiros e os Simião Pereira mantiveram, durante décadas, relações amistosas. Até porque, em boa medida, os seus antepassados, “cristãos-novos”, estiveram juntos, no século XIX, na aventura de se deslocar do Seridó em direção a Caraúbas na busca por novas terras para as atividades agropastoris.

Em 1996, quando já há dois anos Valdetário comandava assaltos a bancos no interior do Nordeste, elege-se, pela primeira vez, o capitão-médico da PM do RN, Aguinaldo Pereira da Silva, prefeito de Caraúbas. Após a posse do prefeito, seu irmão, João Pereira da Silva, também médico, transfere-se para o município. “Com a sua chegada”, afirma o advogado P. A. L., “tudo muda: as relações ficam cada vez mais azedas entre as famílias. Isso porque Dr. João

passa a apoiar e participar das ações de seu irmão E. P. S, um fazendeiro envolvido com roubo de gado”.

O que aguçou o conflito, ainda segundo o advogado P.A.L., teria sido o fracasso de uma negociação envolvendo o então policial militar Haroldo Moraes, membro do grupo de Valdetário, e os Simião Pereira. Transcrevo abaixo a narrativa desse episódio feita pelo advogado:

“Esses assaltantes são homens do sertão. Terminaram o ensino médio, mas pensam como homens do sertão. Eles não têm a sofisticação da máfia italiana para a lavagem do dinheiro sujo. Então, o que eles fazem? Os mais inteligentes compram gado e passam para pequenos agricultores tomarem de conta. Esses agricultores são ‘laranjas’. Assumem que o gado é deles, mas, na hora que o cara precisa do dinheiro, vai lá e manda o agricultor vender o gado e repassar a quantia. Faz tempo que é assim. Pois bem, os Simião Pereira entraram nessa de roubar gado. É uma coisa relativamente fácil e não é muito perigosa. Naquela região sempre se roubou muito gado, mas, depois de 95, ficou uma coisa absurda. Tanto que muita gente foi embora. Porque os caras atacavam os pequenos. Bom, então, isso é coisa que eu ouvi aqui e ali, os Simião Pereira, roubaram umas cabeças de gado de um pequeno agricultor. Esse gado era de Haroldo. Quando Haroldo soube, fez uma pequena investigação e descobriu onde estava o gado – em uma fazenda do Dr. João. Haroldo e Valdetário mandaram um recado dizendo que queriam o gado de volta. Estava tudo certo, mas aí Doutor Carneiro entrou na jogada. Ele, que tinha uma vereadora, mas não estava se sentindo prestigiado pelo prefeito Aguinaldo, achou que aquela era a hora de humilhar os Simião Pereira. Então, ele mandou Haroldo dizer que, para receber o gado de volta, ele teria que ser trazido pelo vaqueiro do médico o qual teria que passar com a boiada dentro da cidade de Caraúbas para todo mundo saber o que estava acontecendo. Tal proposta não foi aceita. O gado não é devolvido e, em resposta, a polícia, aliada do prefeito, realiza incursões em áreas rurais nas quais se escondiam Valdetário e os seus. Valdetário foge, mas o destino do médico já está traçado: ele será morto para dar o exemplo e ninguém mexer em nada de Carneiro ou de aliado seu”.

Na noite de Natal de 1999, após retornar de um plantão médico no Hospital Regional de Apodi,

município vizinho, o médico, mal estaciona o seu automóvel na praça central de Caraúbas, em frente à casa onde residia, é alvejado por uma rajada de metralhadora disparada de um carro em movimento. Além do médico, também morre, na ocasião, a enfermeira Walquíria Batista Dantas da Cunha. A morte da enfermeira, pessoa muito querida na cidade, provoca muita indignação em Caraúbas e é, segundo P. A. L., um acontecimento que leva a diminuir o apoio da população local à família Carneiro. Dois anos depois, Francimar Benevides Carneiro assumiria que o crime foi executado por ele, Haroldo Moraes e Valdetário.

A repercussão do duplo assassinato, e a intensa repressão policial sobre membros da família que se seguiu ao acontecimento, levou a quadrilha de Valdetário a redefinir a sua base de atuação. Tanto que, em 2000, comentava-se em Caraúbas que os Carneiros teriam feito um acordo informal com autoridades policiais do RN para não atuarem no estado. Valdetário, em entrevista concedida a uma rádio de Mossoró, negará com veemência a existência de tal acordo. Entretanto, por dois anos (2000-2001), o bando centraliza suas ações, especialmente assaltos a bancos e a carros-fortes, no estado do Piauí.

Em maio de 2001, após uma tentativa de assalto a uma agência do Banco do Brasil, a quadrilha é cercada em uma casa na periferia da cidade de Pedro II, no nordeste do Piauí, na fronteira com o Ceará. Valdetário consegue fugir; Haroldo Moraes é morto e Aguinaldo Benevides Carneiro é ferido gravemente. Um filho de Valdetário, sabendo da fuga do pai, dirige-se ao Piauí para resgatá-lo, mas é preso. Doutor Carneiro, acompanhado de advogados, vai tentar a libertação do parente e é igualmente preso, acusado de ter participado de um outro assalto no Piauí.

Transferido para a Casa de Custódia do Piauí, Doutor Carneiro morre, três meses depois. A causa da morte, segundo laudo médico divulgado pela Secretaria de Segurança do Piauí, é “infarto do miocárdio”. Essa versão é rejeitada pela família. Nova porta-voz da família, a esposa de Doutor, a então Ve-

readora Célia Benevides denuncia que o seu marido teria sido morto em consequência de torturas sofridas na prisão e que estas teriam sido encomendadas pelos seus adversários. O enterro do patriarca dos Carneiros, realizado em Caraúbas, reuniu milhares de pessoas. Tratado como um “herói sertanejo” pelas emissoras de rádio da região, teve o seu corpo trazido do Piauí, a mando do então governador Garibaldi Alves Filho, no avião do Governo do Estado.

Em Caraúbas a tensão persistia. O prefeito passa a andar escoltado por seguranças, e, em muitas ocasiões, recebe a cobertura adicional de alguns colegas oficiais da PM do RN. Entretanto, menos de dois meses depois, quando se deslocava de Mossoró para Caraúbas, na altura do município de Governador Dix-Sept Rosado, o carro em que viajava é metralhado. Morrem todos os ocupantes do veículo: o prefeito, sua esposa, um caseiro e dois seguranças. O esclarecimento desse último crime não causa surpresa: os executores foram Valdetário e Francimar, acompanhados de mais quatro homens pertencentes ao bando.

Não havia completado dois anos dessa chacina, quando, em 21 de março de 2003, Valdetário, cercado pela polícia em uma fazenda no município de Lucrécia (RN), nas proximidades da fronteira entre o RN e a Paraíba, é morto. Versão divulgada por parentes apontam que o fazendeiro E. P. S deu suporte logístico à ação da polícia. O enterro de Valdetário, realizado em Caraúbas, é acompanhado, tal qual aquele de Doutor Carneiro, por uma grande multidão. Um grupo de jovens locais anuncia a criação de um fã-club, e, na missa de sétimo dia, comparecem vestidos de camisetas nas quais estampavam um foto do seu ídolo. A PM os reprime e dois deles são presos algumas horas, acusados de fazer apologia ao crime.

O que narrei acima, sobre os Carneiros, de algum modo, assemelha-se à guerra travada por dois grupos familiares paraibanos que também contam com os seus “braços armados”. Famílias de agricultores, do sertão paraibano na área de divisa (nos municípios de São Bento, Brejo do Cruz e Catolé do

Rocha) com o Rio Grande do Norte, os Torrados e os Raimundos travam, desde o início dos anos noventa, uma guerra que já produziu quase duas dezenas de mortes. Um dos principais personagens dessa guerra era o assaltante de bancos José Ferreira da Silva, conhecido por Dão Torrado.

Ainda adolescente, Dão Torrado integrou a quadrilha de Valdetário Benevides Carneiro com quem tinha travado conhecimento quando de suas visitas a parentes estabelecidos em São Bento (PB). Na companhia de Valdetário, participou de diversas ações. Dentre elas, assaltos a bancos e “ações de justiça” (vinganças e acertos de contas) lideradas por Valdetário. Logo seu nome seria catapultado, pela polícia e pela imprensa local – não sem a contribuição dele próprio – à condição de um dos “mais perigosos bandidos do Nordeste” ou de “pistoleiro corajoso”.

O grande objetivo de Dão, segundo entrevistados, era obter condições para enfrentar os inimigos de sua família: os Raimundos. Estes, a partir de 2000, quando de um confronto ocorrido em um comércio ocorrido na cidade paraibana de São Bento, tornaram-se aliados do grupo familiar Tavares⁷ (com familiares espalhados pelo alto sertão paraibano e por muitos municípios do Oeste do RN), detentores de cargos políticos na região e, dentre os três, o grupo familiar melhor situado economicamente.

Alguns anos antes, um membro da família Raimundo teria assassinado, na cidade de Brejo do Cruz, dois membros da família Torrado. Em resposta, os Torrados retiraram o Vereador Francisco Targino, ligado aos Raimundos, de dentro da Câmara Municipal de São Bento e o fuzilaram em plena praça no dia 21 de maio de 2003. A resposta não tardou: cinco membros da família Torrado foram chacinados, dias depois, no sítio Boa União, no mesmo município.

A briga teria se tornado mais violenta devido ao assassinato, atribuído pelos Torrados aos Raimundos, do assaltante de bancos Paulo César Cario-

ca (identificado como “PCC”). Este, com uma longa trajetória de ações criminosas no sul do país, uniu-se a Dão, por intermédio de Valdetário, que, ao libertar parentes de um presídio em Fortaleza (CE), tomou conhecimento de suas habilidades com armas pesadas, e o teria trazido consigo para o alto sertão. PCC, enamorando-se de uma moça de Catolé do Rocha, preferiu ficar ao lado do jovem Torrado, a quem transmitiu muitos dos seus conhecimentos sobre a condução de assaltos a agências bancárias e o traquejo com armas pesadas. Por isso, apesar de ser um “estrangeiro” no alto sertão, passou a ser adotado pelos Torrados como um dos “seus”. Para Dão Torrado, ele era “o Professor” e o seu assassinato, atribuído aos Raimundos e ocorrido em meados de 2003, foi entendido como uma ação planejada para retirar-lhe um dos maiores apoios. Até setembro, a situação será de “guerra aberta”, como comentou um jornalista inteirado dos fatos. No dia 21 deste mês, quando se preparava para realizar o seqüestro de um gerente de banco, Dão Torrado é surpreendido pela Polícia Federal e morre, aos 24 anos de idade, em São Bento. A guerra é momentaneamente suspensa, mas poucos acreditam que ela esteja realmente finda.

Ao leitor medianamente informado, os apontamentos acima parecerão um tanto repetitivos. Isso porque, desde os tempos da extinta revista *Cruzeiro* que as “brigas de famílias sertanejas” do interior do NE fazem parte da pauta da grande imprensa brasileira. Tanto é assim que, no início dos anos setenta, quando a censura impedia tocar em outros temas pelo seu potencial político, essas “guerras” longínquas, expressões de um “Brasil arcaico”, não raro, forneciam material para expressivas capas de publicações como *Realidade*, *Manchete*, *Fatos e Fotos*. Jornais como o *Estado de S. Paulo* seguiam na mesma senda.

Referência empírica de um dualismo estrutural entre “moderno” e “atraso” que contamina, nem sempre explicitamente, a interpretação hegemônica da sociedade brasileira (pelo menos aquela que ganha mais adesão entre o público leigo de classe

7 Nome fictício.

média), essas brigas de família consolidam os mapas mentais nos quais o “interior”, mais ainda aquele do “distante” Nordeste, é construído como o oposto do mundo supostamente moderno e racional no qual analistas e leitores se movem cotidianamente. O estado de Pernambuco parece condenado a ser o referente sempre à disposição para confirmar, com os “dados do mundo”, produzidos nos dias que correm pela constelação de mídias (dentre eles, a internet com a sua constelação de páginas e blogs) dessas “guerras do passado” que teimariam em não sair de cena. Refiro-me, de passagem, a guerra entre as famílias Araquans e Benvindos, na região de Floresta, Cabrobó e Belém do São Francisco. Não me deterei sobre ela. Faço apenas uma rápida referência a Juscleiton Nascimento Santos, “Cleiton Araquan”.

Assim como Valdetário Carneiro e Dão Torrado, Cleiton Araquan, adotava o estilo “neo-cangaceiro” de atuar: mandava recados públicos com ameaças a desafetos (dentre estes um delegado de polícia a quem acusava de fornecer armas e apoio logístico aos seus inimigos) e passou a realizar assaltos simultâneos a diversas agências bancárias de uma mesma cidade. Como os outros líderes de quadrilhas de assalto a bancos do interior do Nordeste, passou a ter no seu encaixo a Polícia Federal, e, como aqueles, seria morto também em 2003. No seu caso, em um confronto ocorrido após um assalto a banco realizado na cidade baiana de Pilão Arcado. Situada às margens de Sobradinho e próxima das fronteiras com Pernambuco e o Piauí, a cidade era, naquele momento, um dos alvos de uma grande incursão policial desenvolvida pela Polícia Federal que dispunha, no momento do assalto, de mais de cem homens acantonados em cidades da região, além de contar com o apoio de helicópteros, indispensáveis para efetuar ações de perseguição na região da caatinga.

No dia 26 de setembro de 2003, uma sexta-feira, às 1h30min, o bando adentrou Pilão Arcado, em dois carros. Portando fuzis AR-15, metralhadoras e pistolas, os assaltantes já se aproximaram da agência bancária atirando e arrebetando todas as vidraças

da fachada do prédio. Após render os dois vigilantes, uma parte do bando entra na agência e recolhe, em poucos minutos, o dinheiro da agência. Nesse ínterim, o restante ficou do lado de fora atirando para controlar a situação. Quando, já reunidos, os criminosos se preparavam para deixar a cidade, surpreendidos pela entrada em cena da Polícia Federal que, com um helicóptero apoiava a reação dos policiais locais. Seguiu-se intenso tiroteio e o bando, atirando para todos os lados, se viu, de uma hora para outra, dividido. A essa altura, atingido por uma das balas, o policial federal Klaus Henrique, que estava no helicóptero, já estava morto. Os líderes do bando, Cleiton e seu primo, Walter Araquan, foram mortos no bar no qual tentaram se refugiar. O restante do bando, levando consigo quatro reféns, escapou pela estrada que leva ao município de Avelino Lopes, no estado do Piauí.

Quando aproximamos nossas lentes de investigação dos bandos formados e identificados com bases familiares, damos-nos conta de que estamos diante de um fenômeno novo descrito em linguagem passada. Tanto Valdetário quanto Dão Torrado e Cleiton Araquan estão longe de ser apenas a expressão de braços armados de famílias em guerra. Ora, em realidade, os bandos impõem sua lógica às famílias. Isso é significativamente novo. Não se trata apenas do fato, que ocorre com qualquer família que tenha membros envolvidos com ações criminosas ou agenciamentos contestatórios, de que os custos são socializados para todos, mas, do fato de que as ações do grupo (e o próprio grupo) começam a dar sentido à “família”. Essa unidade social de fronteiras porosas passa a orbitar em torno dos ganhos materiais e simbólicos advindos das ações do seu “braço armado”.

Nas conversas, e nos contatos que mantive com muitos pequenos comerciantes em algumas áreas do interior do Nordeste, uma informação era repetida: os muitos pequenos bandos que assaltam comerciantes e propriedades rurais, assaltam trabalhadores rurais aposentados e praticam pequenos estelionatos, teriam “cobertura” (apoio) dos grupos “familiares” tidos como “grupos organizados”. Estes

últimos, maiores e mais estruturados, funcionariam como “empresas de franquias”.

Talvez não seja absurdo, então, afirmar que as quadrilhas de assalto a banco, as quais exigem, para o desenvolvimento de suas ações, a mobilização de recursos materiais e simbólicos (fama e reconhecimento como “valente”, “disposto” e “corajoso”, por exemplo) apontam para algo mais complexo do que aquilo que a análise funcionalista (fortemente ancorada no senso comum) nos mostraria. Na medida em que as suas ações não estão desconectadas de todo um conjunto de outras práticas criminosas (tráfico de drogas e armas, roubo de cargas e pistologem, dentre outras), classificar os seus líderes como “bandidos sociais”, como propõem importantes atores políticos regionais, é mais do que uma temeridade com conseqüências práticas socialmente danosas.

Com base no que conseguimos levantar, não é aceitável tratar as quadrilhas de assaltantes de banco, mesmo aquelas “empresas de franquias” criminosas com nomes de família, como expressões do que poderíamos denominar de “disfunção sistêmica” (a qual se traduz, dentre outras, em proposições sobre a “dificuldade de inclusão social” e/ou “ausência de estado”). Mais geral do que se imagina, menos “nordestino” do que se quer pensar, essas quadrilhas são a tradução, de um chão social no qual viceja, repetamos, uma nova sociabilidade. Uma sociabilidade, acredito, na qual a violência física desliza da condição de meio esporádico e/ou alternativo de resolução de conflitos e de alcance esporádico de interesses para um elemento cada vez mais central nas interações entre as pessoas.

A arqueologia do chão social dessa sociabilidade não nos leva a camadas justapostas de “moderno” e “arcaico”, mas, sim, a uma argamassa na qual o individualismo dito “moderno” está em intricada mistura com a ordem hierárquica na qual se assentavam as relações sociais de ontem (e aqui ainda modulam, na superfície e nas visões apressadas, as paisagens sociais dos chamados “grotões”). Ao não se perceber essa mistura toma-se velhas imagens como se elas (expressões do “velho”) tivessem o mesmo signifi-

cado de antes. Esse o caso, por exemplo, da “dependência pessoal”. Alimentada por um individualismo que radicaliza algumas das possibilidades trágicas (para me referenciar aqui nas seminais incursões realizadas por Georg Simmel) apontadas, de há muito nas ciências sociais, como o hedonismo e o trafegar pelo mundo sem se levar em conta a alteridade e o comungar da intersubjetividade, essa sociabilidade se expressa com toda a força, por exemplo, no universo das letras das músicas do chamado “novo forró”, ritmo musical de grande apelo no interior do Nordeste. Uma das bandas de maior sucesso desse ritmo musical entoava uma canção que anuncia o que está em jogo e o que vale ser buscado: “se eu tivesse um Hilux você correria atrás de mim”.

Esse tipo de sociabilidade tem lugar para a co-operação técnica, mas cada vez menos para a solidariedade ou ações comunais duradouras. Assim, quando um assaltante “menor” (Dão Torrado no início de sua carreira criminosa, por exemplo) consegue “fama” (capital simbólico) o suficiente, ele se põe em condições de negociar financiamentos para a infra-estrutura e contratação de pessoal para o seu empreendimento. Muitos dos seus “homens” terão sido contratados à sua revelia e, com estes, ele mantém uma relação de pura instrumentalidade.

Como um complemento do que apontamos acima, torna-se igualmente insustentável, como elemento explicativo, a tese de que a “ausência do Estado” explicaria a emergência dessas quadrilhas. Se o novo é a emergência de uma sociabilidade violenta, não há porque buscar no Estado (ou na ausência dele) o principal elemento explicativo. Quando se segue esse caminho, freqüentemente, toma-se os atores envolvidos nas atividades criminosas como autômatos, “reflexos pálidos” de estruturas que os envolvem. Caso se assuma, como o faço, que os criminosos também são, como diria Giddens (1993), agentes dotados de cognoscibilidade, isso nos leva a buscar nexos causais que, embora pareçam mais especulativos (porque menos confirmados pelos “dados do mundo”), tornam mais complexa a análise que intentamos realizar.

Por outro lado, e como um elemento a mais para questionar a noção de que a “ausência do Estado” possa ser tomada como uma força explicativa maior da emergência das quadrilhas de assalto a bancos, podemos propor que a oposição ação criminosa não pode ser entendida apenas *negativamente*, isto é, pelo que ela não é (legitimada pela ordem). Se passarmos a encará-la como envolvida por uma outra lógica social – e isso implica em ultrapassar uma apreensão *una* do mundo social –, então, podemos pensar que as ações criminosas desenvolvidas pelas quadrilhas de assalto a bancos no interior do Nordeste não são exatamente contra a ordem social, mas coexistem com ela. Alimentam-se, no que diz respeito aos mapas mentais que fornecem sentidos às ações de seus membros, de elementos que estão longe de serem marginais na sociabilidade do Brasil contemporâneo.

Apesar de construído como exemplo de audácia e, de algum modo, socialmente valorado mais positivamente do que as outras práticas criminosas com as quais a população local se defronta, o assalto a banco “clássico” (com a “tomada da cidade” pelo bando) termina sendo empreendido, no geral, por “desesperados”. Isto é, por criminosos com algum “capital social” para agenciar ações que exigem, em alguns casos, como os assaltos de Macau (RN), Sapé (PB) e Pilão Arcado (BA) – nessas cidades, os bandos fecharam a cidade e saquearam todas as agências bancárias de uma vez, a arregimentação de um pequeno exército de três dezenas de homens armados (excluídos daí os informantes e aqueles que dão suporte, nas estradas, em motos, a ação empreendida pelo restante do bando), mas, dado o seu “lugar no mundo” (sua *posição*) não têm condições de empreender ações mais sofisticadas como a do assalto e roubo de cargas.

O roubo de automóveis e o assalto a ônibus terminam sendo opções mais razoáveis para esses assaltantes. Menos pelos riscos envolvidos, e, mais pela liquidez dos produtos obtidos em suas ações. Obviamente, as delimitações não são tão claras e nem há impossibilidades de redefinição (alguém mais

sarcástico poderia afirmar “de autoconstrução de si como sujeito” de um criminoso e ele superar os limites de atuação que a sua posição no campo pareceria lhe condenar).

Poderia resumir, correndo o risco de ser esquemático, o raciocínio que os meus entrevistados mais afeitos ao vocabulário das ciências sociais, expressavam, mesmo quando não cobrados a respeito, para explicar o que denominavam de “emergência do crime organizado no interior do Nordeste”: dado que a lógica estatal não tem força para se impor (porque o Estado ou está “ausente” ou só se faz presente através dos seus braços repressivos), as pessoas se apegam à lógica familiar como “única referência” para se conduzir no mundo. Em decorrência, e como uma consequência não-intencional, na busca pela realização de “justiça”, membros de famílias sertanejas são levados à clandestinidade e têm como “único caminho” o envolvimento com o crime organizado. “Tanto é assim”, afirmou-me o advogado J. C. C., 67 anos, causídico atuante na área criminal no interior cearense, “que muitos desses bandos não atacam os mais pobres e os trabalhadores”. Reavivando interpretações singulares sobre o cangaço, Crispiniano Neto cita o historiador Eric Hobsbawm, para afirmar que os assaltantes de banco ligados às famílias sertanejas seriam “bandidos sociais”. E vai mais além: “*esses ‘bandidos’ – e eu faço questão de colocar entre aspas porque os que os perseguem, como os policiais, não são menos bandidos, são, eu acredito nisso, produzidos por uma estrutura social excludente e por um Estado completamente ausente. No fundo, eu falo em especial dos Carneiros que eu acompanho mais de perto, o que esse povo quer é viver em paz. Agora, claro, eles têm a honra deles. A honra do sertanejo, né? E aí ninguém aceita levar desaforo, senão ninguém te respeita mais.*”

Não se trata aqui de negar que inexistem acertos tanto naquelas interpretações enumeradas mais acima quanto nas narrativas e elaborações que delas derivam, como o discurso construído por Crispiniano. Entretanto, tais discursos, sedutores porque alicerçados em “dados do mundo”, produzem uma apreensão muito limitada da criminalidade violenta

que se desenvolveu muito aceleradamente nas duas últimas décadas no interior do Nordeste do Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ação criminosa suscita, e não apenas no senso comum, explicações causais funcionalistas. A proposição, feita por alguns dos nossos entrevistados, de que a lógica da vingança, própria das “guerras de famílias” que se desenrolam ainda hoje no interior do Nordeste, funciona como uma espécie de gramática explicativa do envolvimento de membros de famílias interioranas com o crime organizado assenta-se em pressupostos fortemente enraizados em interpretações da vida social brasileira. Dentre tais pressupostos, destaco: a) a idéia de que há uma dualidade básica (arcaico e moderno, atrasado e cosmopolita, excluídos e integrados são algumas das polaridades mobilizadas nas narrativas dualistas) na base de alguns dos principais dilemas sociais brasileiros; b) a noção de que existiriam traços culturais específicos de um *ethos* não especificamente moderno, o qual seria a expressão de um tipo psicossocial do “ser brasileiro” (“jeitinho”, “cordialidade”, “violência desmedida”, são alguns dos elementos discursivos mobilizados por esse essencialismo culturalista); c) a noção de que, embora pareça mais uma tradução daquela dualidade apontada no item “a”, é mais geral (não sendo, acredito, um recurso explicativo da vida social mobilizado exclusivamente no Brasil): há um “mundo da ordem” (e aí se faz, não raro, uma equivalência desse mundo com a ordem estatal) que, com rapidez ou de forma gradual, vai colonizando o mundo social e impondo a sua “lógica”, e, contra a qual voltam-se, em áreas determinadas da vida social (territórios ou dimensões do comportamento social), reações antimodernas protagonizadas por atores submetidos a outras lógicas (familísticas, corporativas e tradicionais); e d) as ações criminosas e a violência, no Brasil, explicar-se-iam, em parte, pela “ausência do Estado” e/ou pela incapacidade de incorporação das amplas massas por uma ordem social legítima e robustecida por instituições operantes.

Após o nosso levantamento, a realização das entrevistas e as muitas conversas que mantive com autoridades policiais e judiciárias, uma primeira afirmação que podemos fazer é a de que, nesse campo, os esquemas produzidos pelas ciências sociais são absorvidos rapidamente (e, obviamente, reinterpretados e mobilizados de acordo com os lugares sociais e os interesses dos atores), produzindo uma situação na qual cada delegado, advogado, juiz ou jornalista com quem conversamos era capaz de fazer alguma referência a tropos discursivos consagrados no jargão sociológico. Os atores “leigos” (utilizo aqui uma justaposição, algumas vezes, mobilizada por Anthony Giddens) se referenciam, nas suas elaborações, em “lugares-comuns” da sociologia. Esse tipo de interpretação, por outro lado, constitui aquilo que descreve, o que torna mais fascinante e arriscado o exercício de uma análise crítica e distanciada sobre o assunto. Esta última, obrigatoriamente, defrontar-se-á com discursos fortemente ancorados em “evidências”.

Uma primeira “evidência” a ser colocada em xeque é a de tomar as “famílias” e suas “guerras” como evidentes. Representações do mundo, as “guerras de família” não podem ser tomadas, como sói acontecer na mídia e nos discursos dos atores leigos, como enfrentamento de unidades sociais facilmente discerníveis e com fronteiras tranqüilamente dispostas. As “famílias” são representações de laços de parentescos apreendidos de forma dinâmica. Para a família Torrado, por exemplo, PCC era um dos “seus” e, por ele, uma “briga” foi radicalizada.

E, na medida em que concordemos que a história é “um negócio do presente”, os eventos passados que são referências para tornar determinadas “guerras” evidentes são identificados à luz de interesses que estão sendo disputados hoje. Não que a lógica da vingança tenha sido suplantada nesse universo social, mas, e aí adiantamos uma outra proposição: a vingança, nos dias que correm, está, de algum modo, encaixada em uma nova situação. O que distingue essa nova situação (a qual, alguns mais apressados, denominarão de “globalização”) é o fato de

que a luta social de vida e morte que é a luta pelo *reconhecimento* (algo que, não raro, traduzimos como “luta por honra e prestígio”) está cada vez menos alicerçada nos referenciais de distinção de algumas décadas atrás (dentre eles, “dignidade”, “respeito”, “sabedoria”, “conhecimento do seu lugar”, “saber entrar e saber sair” etc.), e, mais na posse de bens posicionais e de recursos materiais que possibilitem o controle sobre territórios (os volumes de recursos financeiros mobilizados nas disputas eleitorais municipais, assim como os conflitos armados e mortes resultantes, são, a cada eleição, crescentes em todo o interior do Nordeste).

Dentre os bens posicionais dessa nova economia simbólica nenhum é mais distintivo do que a picape cabine dupla (e Hilux, automóvel da marca Toyota é, de longe, o mais desejado). É o primeiro veículo adquirido quando o prefeito eleito assume a prefeitura. Juízes, promotores, policiais, médicos e proprietários rurais mobilizam forças e recursos para adquirir esse automóvel. Nas vaquejadas, forrós ou nos bares das pequenas cidades, nos quais o sistema de som de um carro pode funcionar como ponto de aglutinação das pessoas e de ostentação da situação social de seus proprietários, as cabines duplas (especialmente as importadas) são bens que produzem distinção.

Se os bandos de assaltos a bancos (os quais são apenas a parte mais visível de uma criminalidade organizada que desenvolve também seqüestros, roubos de veículos e cargas, tráfico de drogas e pistolagem) não podem ser tomados como subprodutos das “guerras de famílias”, como insinuam tanto os próprios envolvidos quanto muitos dos atores que com eles interagem (advogados, jornalistas e policiais), não é porque essas “guerras” não existam ou não tenham força de moldar as paisagens sociais locais, mas, sim, porque esse tipo de elaboração, ao se apegar às tempestades da superfície não permite a apreensão de algo mais profundo e socialmente mais significativo: por sob a capa do “velho”, uma nova sociabilidade ganha força. Instrumentalidade, negação de reconhecimento do outro e imersão em uma

economia simbólica na qual o prestígio social está vinculado à posse e exibição de determinados bens posicionais, essas as suas marcas.

Essa nova sociabilidade, que fusiona “novo” e o “velho”, coloca desafios instigantes à aventura sociológica de dar sentido a essa realidade. Além das armadilhas das “evidências” (as quais tomam como “dados” as “famílias” tais quais são retratadas pela imprensa), a análise defronta-se também com o essencialismo culturalista, recurso discursivo onipresente nos meios pensantes de classe média (daí a sedução das reportagens e narrativas dessas “guerras dos cafundós”). Fala-se, com facilidade, de uma “cultura da violência” no “alto Sertão”. Obviamente, existe uma bibliografia que questiona esse essencialismo (um dos pilares da própria construção social do Nordeste, diga-se), da qual destaco Sousa (2003) pela maestria com que lida com os pressupostos não explicitados daquelas interpretações mais acima apontadas, mas a sua incorporação à análise de situações recém se inicia.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Ilza Araújo Leão de. *Políticas e poder: o discurso da participação*. São Paulo: Ensaio, 1996.
- O ASSALTO dos 94 milhões. *Tribuna do Norte*, Natal, p. 7, 20 maio 1982.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *A cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. 3. ed. São Paulo: Edusp/ Editora 34, 2000.
- DOUGLAS, Mary. *Como as instituições pensam*. São Paulo: Editora da USP, 1998.
- DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GARCIA, Afranio. A sociologia rural no Brasil: entre escravos do passado e parceiros do presente. *Sociologias*, n. 10, 2005.
- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora da UNESP, 1993.

LEA, John. **Crime and modernity**. Londres: Sage Publications, 2002.

MARQUES, Ana Claudia. **Intrigas e questões: vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

SOUSA, Jessé. **A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

Trabalho, técnica e estranhamento: uma análise sociológica do filme “Matrix”

Giovanni Alves – UNESP, Marília/SP

RESUMO

O objetivo deste pequeno ensaio é apresentar alguns temas candentes do capitalismo global, em sua fase de desenvolvimento tecnológico exacerbado, a partir de uma leitura crítica do filme *The Matrix*, Andy Wachowski e Larry Wachowski. Buscaremos tratar, numa perspectiva crítico- materialista de questões de alienação e fetichismo da mercadoria, técnica, tecnologia e controle social, eixos temáticos sugeridos pela trama fílmica dos irmãos Wachowski.

Palavras-chave: Capitalismo. Tecnologia. Cinema. Alienação.

ABSTRACT

The objective of this essay is to present some subjects of the global capitalism from a critical reading of the film *The Matrix*, by Andy Wachowski and Larry Wachowski. We will search to analyze, in a materialistic critical perspective, of questions as alienation and fetichism of the merchandise, problems of the technique, technology and social control. All this thematics are suggested by the movie of the Wachowski brothers.

Keywords: Capitalism. Technology. Cinema. Alienation.

O objetivo deste ensaio é fazer uma pequena análise crítica do filme *The Matrix*, de Andy Wachowski e Larry Wachowski (1999). Iremos nos deter no primeiro filme da trilogia, que teve continuidade com *Matrix Reloaded* e *Matrix Revolutions*. Consideramos que tal narrativa fílmica contém em si elementos que propiciam uma percepção clara sobre questões-chaves do mundo do trabalho em suas múltiplas dimensões, tais como, por exemplo, o problema da exploração capitalista e da exacerbção do

trabalho abstrato; do estranhamento, fetichismo da técnica e controle social; e o mais interessante – as relações entre emancipação humana e escolhas morais em tempos de barbárie social. Enfim, o filme contém interessantes sugestões analíticas que iremos apresentar aqui como uma contribuição ao debate sociológico contemporâneo.

Nosso objetivo *não* é elaborar uma sociologia do filme, mas sim, utilizar o filme como um *pré-texto* para explicitar questões candentes do capitalismo global (deste modo, utilizamos a metodologia crítica desenvolvida por nós através do *Projeto de Extensão Tela Crítica*, disponível no site www.telacritica.org). Consideramos que nesta trama fílmica se expressam os dilemas cruciais do estágio crítico do desenvolvimento do capitalismo tecnológico. É um exemplo explícito da distopia tecnológica que mobiliza uma série de temas da filosofia ocidental (e oriental) para propiciar, àqueles que se dispõem a desenvolver uma reflexão crítica, a percepção dos impasses da racionalidade tecnológica e da própria Modernidade-Máquina em sua forma exacerbada.

A análise crítica de uma narrativa fílmica do gênero *ficção científica* exige um movimento de *desfetichização* dos elementos narrativos, buscando apreender, no interior desta “ganga mística”, seu “nódulo racional” (como diria Marx a respeito da filosofia idealista de Hegel). Deste modo, subjacente às distopias tecnológicas, há a explicitação fantástica de determinações intrínsecas à ordem estranhada do capital. Apenas uma análise crítica, na ótica materialista, seria capaz de ir além do cipoal de significações diversionistas que ocultam o cerne essencial das

distopias tecnológicas: o estranhamento do homem diante dos objetos técnicos complexos, fetichizados pela lógica do capital.

O gênero *ficção científica* é a mitologia do nosso tempo, da civilização técnica do capital. Sob a crise estrutural do capital, nos últimos trinta anos, se sucedem, no cinema de Hollywood, filmes de *ficção científica* de caráter distópico. *The Matrix* é a distopia-símbolo da década de 1990 – a década da globalização e da exacerbação da produção destrutiva do capital (como diria Meszáros). No filmes *tecno-noir*, como poderíamos caracterizar tais distopias tecnológicas, o futuro tende a ser exposto em todas suas possibilidades negativas, de agudização intensa – e fantástica – das tendências regressivas ao sócio-metabolismo da barbárie.

O *tecno-noir* é subproduto do imaginário fantástico da civilização técnica do capital em sua fase regressiva. São produtos da Indústria de Hollywood, matriz da indústria cultural do país capitalista mais desenvolvido, onde as contradições da ordem fetichizada do capital estão expostas da forma mais agudamente intensa. Os EUA são a sociedade suprema da tecnologia a serviço da desumanização e manipulação social. É deste *background* sociológico que aparecem as fábulas do *tecno-noir*, linguagem de símbolos da tecnologia fetichizada, complexo de sinais cuja tradução poderá nos permitir perscrutar o sócio-metabolismo desta ordem do capital.

A METAMORFOSE DE NEO

Em *The Matrix*, Thomas Anderson, interpretado por Keanu Reeves, é um programador de sistemas que durante o dia trabalha numa corporação de software, a *MetaCortex*, uma das maiores empresas de software do mundo; e, durante a noite, assume o papel de um *hacker*, adotando o *nickname* Neo. Até que, certo dia, a vida de Thomas A. Anderson é convulsionada no bom estilo kafkiano (em seu conto clássico, Franz Kafka nos diz, logo nas primeiras linhas: “Quando certa manhã Gregor Samsa acordou de sonhos intransponíveis, encontrou-se em sua cama metamorfoseado num inseto monstruoso”). Mas

Neo não é Gregor Samsa. Sua metamorfose será de outro tipo. O que ele recebe pela manhã, na tela de seu computador, é uma exortação: “Acorde, Neo... A Matrix te achou. Siga o coelho branco”. Esta é a primeira (e significativa) mensagem do filme *Matrix*. Na verdade, trata-se de uma convocação misteriosa de um grupo clandestino, liderado por Morpheus.

Logo na cena de abertura do filme temos agentes federais perseguindo Trinity, membro do grupo terrorista. De relance, aparece a notícia de que Morpheus está sendo caçado (“A caçada começa...”). É nesta trama misteriosa que Thomas A. Anderson, o pacato empregado, irá se inserir. Sem motivo aparente, ele passa a ser caçado pelos agentes federais. Tenta escapar, mas não consegue. Neo é considerado pelos agentes federais um elo do grupo terrorista de Morpheus. Após ser liberado, é conduzido por Trinity até o esconderijo misterioso de Morpheus. Neste momento, Neo é desafiado a escolher entre a *pílula azul* e a *pílula vermelha*. Esta é sua primeira (e decisiva) escolha. Ou seja, ele terá que escolher entre permanecer como está (imerso na “stupid little life”, como diria Lester Burhan, personagem central de *Beleza Americana*, de Sam Mendes), ou conhecer a verdade do Real. Imbuído de aguda curiosidade, Neo escolhe a pílula vermelha, que o conduz a uma outra dimensão da sua vida pessoal. Ao escolher a pílula vermelha, Neo renasce, literalmente.

A partir daí, Neo “conhece” a Matrix e o significado da luta do grupo de Morpheus. Torna-se membro da resistência humana, atuando na Matrix a partir de sua base submarina, o Nabucodonosor. Desde a escolha da pílula vermelha, a trama do filme dos Irmãos Wachowski se desenrola em fases delimitadas: o (re)nascimento de Neo, o descobrimento da Verdade, seu treinamento, a ida ao Oráculo; a traição e armadilha de Cypher, a captura de Morpheus, seu resgate por Neo e Trinity, o duelo no Metrô entre Neo e o agente Smith; a fuga de Neo, sua morte e ressurreição e a afirmação de Neo como o Escolhido, aquele que irá redimir a humanidade da dominação das Máquinas, libertando-os da Matrix.

Embora Neo não seja Gregor Samsa, personagem de *A Metamorfose* de Franz Kafka, existem coisas em comum entre eles. Em primeiro lugar, Thomas A. Anderson é um homem solitário, oprimido pelo trabalho estranhado. É o que se sugere logo no início do filme. Num diálogo com um amigo, Neo observa: “Você já se sentiu como se não soubesse se está acordado ou se está sonhando...?”. E o amigo retruca: “Você precisa sair um pouco, cara”. Mas, tal como Gregor Samsa, movido pela ética do trabalho estranhado, Neo observa: “Não posso. Preciso trabalhar amanhã”. Enfim, a metamorfose de Neo é a metamorfose de um proletário da informação-mercadoria, totalmente *desejetivado* – no sentido da precarização – em sua capacidade de apreender o sentido do real.

É Trinity que, logo ao conhecer Neo, descreve as angústias do jovem proletário. Diz ela: “Sei porque está aqui, Neo. Sei o que anda fazendo. Sei porque mal dorme; porque mora sozinho e porque, noite após noite, senta-se ao computador. Você o está procurando [...]”. E mais adiante observa: “É a pergunta que nos impulsiona, Neo. Foi a pergunta que te trouxe aqui, assim como eu”. Na verdade, a pergunta que impulsiona Neo é “o que é a Matrix”. Diz Trinity: “A resposta está aí, Neo. Ela está à sua procura. E ela te encontrará se você desejar”. Ao dizer que “é a pergunta que nos impulsiona”, Trinity faz uma afirmação ontológica. Diz-nos o filósofo marxista Georg Lukács (1978): “[...] a pergunta é um produto imediato da consciência que guia a atividade; todavia, isso não anula o fato de que o ato de responder é o elemento ontologicamente primário nesse complexo dinâmico”. O que significa que, se a pergunta é o que nos impulsiona, é o ato de responder e a resposta enquanto ação moral, que irá constituir o elemento ontologicamente primário. É o que vemos no decorrer do filme *Matrix*, onde o ato de responder permeia toda a trama narrativa, sendo, em última instância, as escolhas morais que Neo é obrigado a fazer.

O TECNOPROLETÁRIO THOMAS ANDERSON

É deveras significativa, como cena preliminar do filme, o diálogo entre Neo e seu Gerente na *MetaCortex*. Tal cena expõe, num realismo cru, o caráter proletário (e insurgente) de Thomas Anderson. Por ser uma insurgência meramente individual, quase heróica, contra o capital, o ato de Thomas A. Anderson possuía um caráter contingente e clandestino (Neo era um *backer*). Um traço da personalidade de Neo é a *autonomia* (por exemplo, bem adiante, Morpheus chega a perguntar a Neo: “Você acredita em destino, Neo?” E ele diz: “Não gosto de pensar que não controlo minha vida”). Mas naquela manhã de metamorfose, Neo é atingido por um clima de paranóia (“Por que está acontecendo comigo? O que eu fiz? Não sou ninguém. Eu não fiz nada”). E sem o saber, Neo se insurgia contra a manipulação toyotista da MetaCortex. Diz o Gerente: “Você não aceita autoridade, Sr. Anderson. Você se acha especial, como se as regras não se aplicassem a você. Esta é uma das maiores empresas de software do mundo porque cada funcionário entende que faz parte de um todo. Logo, se um funcionário tem problema, a empresa tem problema. Chegou a hora de fazer uma escolha, Sr. Anderson. Ou você escolhe estar na sua mesa no horário a partir de hoje ou você escolhe achar outro emprego”. (uma cena similar ocorre entre Lester Burhan e seu Gerente no filme *Beleza Americana*, de Sam Mendes – novamente é a explicação de que a base da insurgência pessoal possui um lastro essencial no trabalho estranhado).

Nessa breve cena de diálogo com o Gerente da MetaCortex, Neo é provocado a fazer uma escolha moral: “Chegou a hora de fazer uma escolha, Sr. Anderson”. Enfim, a tragédia de Neo, no decorrer de *Matrix*, é ser obrigado a escolher, a agir e não apenas a perguntar (o mesmo desafio moral é posto no decorrer de todo o filme). O filme dos Irmãos Wachowski é uma verdadeira metafísica da ação moral nas condições de uma sociabilidade barbarizada pelo hiperfetichismo do capital.

Após ser pego pelos agentes federais, logo no início do filme, Neo é interrogado pelo agente Smith. Mais uma vez temos facetas da personalidade típica de Neo. Diz Smith: “Thomas A. Anderson, programador de uma respeitável empresa de software. Você é registrado no seguro social, paga seus impostos, ajuda a senhoria a levar o lixo para fora. A outra vida é dentro de computadores, onde é o hacker conhecido pelo apelido de ‘Neo’ e é culpado de quase todos os crimes por computador previsto na legislação”. E diz: “Uma dessas vidas tem futuro. A outra não tem” (é curioso que o agente Smith não coloca para Neo uma situação de escolha moral, mas ele o intima a colaborar sob pena de não ter futuro).

Novamente, um paralelo curioso entre Neo e Gregor Samsa, o grotesco (e trágico) personagem de Franz Kafka. Tal como Gregor, Neo possui, em si, traços de conformismo com a ordem vigente – “[...] paga seus impostos, ajuda a senhoria a levar o lixo para fora”. Entretanto, ao invés de Gregor Samsa, Neo possui uma outra vida pessoal, “dentro de computadores” (o *fora-de-si* talvez seja a forma de Neo lidar com o *dentro-de-si*). Talvez por isso não tenha acordado naquela manhã como um inseto monstruoso. Enfim, a vida clandestina de Neo é seu grito de escape (Gregor, em *A Metamorfose* chegou a imaginar tal grito de escape, que só ficou no plano imaginário) (ALVES, 2004).

ÉTICA E EMANCIPAÇÃO

Na atitude de Neo, no seu estilo de vida esquizóide, solitário e clandestino, ao mesmo tempo, havia, segundo Trinity, a pressuposição de uma busca da Verdade. Chegara a hora do agir moral. Thomas A. Anderson atingira seu limite. Num certo momento, Trinity diz para Neo: “Você sabe de algo. Não consegue explicar o quê. Mas você sente. Você sentiu a vida inteira: há algo errado com o mundo. Você não sabe o que, mas há; como um zunido na sua cabeça te enlouquecendo. Foi esse sentimento que te trouxe até aqui”.

A partir da escolha da pílula vermelha, o momento ético decisivo da trama narrativa do filme *Matrix*, acompanhamos uma longa *Odisseia*, constituída por uma série de escolhas morais. Além da escolha da pílula vermelha, Neo será obrigado a fazer outras escolhas decisivas, como resgatar ou não Morpheus ou se submeter ou não ao destino. Como diria Lukács, “o homem é um ser que dá respostas”. Como já salientamos, *Matrix* é um filme com uma profunda base moral. Em vários momentos, Neo se depara com o desafio: “Você é quem escolhe”.

Mas, além das escolhas morais, o filme *Matrix* é constituído por lutas violentas entre Neo e os agentes federais, liderados pelo agente Smith. Na verdade, as escolhas morais ocorrem no interior de incisivas lutas libertárias, *lutas de vida e morte*. Por um lado, o grupo de Morpheus, que acessa a *Matrix* intervindo-se em programas-invasores, capazes de investir (e desestabilizar) a ordem cotidiana dominante. São agentes terroristas que lutam, por dentro, contra o sistema das Máquinas. Por outro lado, os agentes federais, guardiões da *Matrix*, meros programas sensientes que acusam e perseguem invasores do sistema (ao atuarem na *Matrix*, o grupo de Morpheus e Neo é considerado de softwares invasores).

O agente Smith é o líder destes programas sensientes. Como diz Morpheus: “Programas sensientes podem entrar e sair de qualquer software ainda conectado ao sistema deles [...] Dentro da *Matrix* eles são todos e não são ninguém. Nós sobrevivemos nos escondendo deles e correndo deles, mas eles são os porteiros. Eles protegem e têm todas as chaves. Cedo ou tarde, alguém terá de lutar com eles”. E depois diz: “A força e a velocidade deles se baseiam num mundo de regras. Eles não podem ser tão fortes ou rápidos quanto você”. O que significa que a luta intensa que ocorre dentro da *Matrix*, dentro de cenários urbanos indiferente ao duelo de titãs digitais, é a luta entre meras representações informacionais.

O programa-guardião, capaz de se traduzir em qualquer elemento de *Matrix*, o agente Smith, pode ser considerado a prefiguração de um equiva-

lente geral digital. Na verdade, Smith expressaria tal equivalente geral universal do mundo de *Matrix*. Como disse Morpheus: “Dentro da Matrix eles são todos e não são ninguém”. Seria o agente Smith a metáfora da forma dinheiro no mundo das mercadorias? Vejamos o caso da forma-dinheiro, considerado o equivalente geral universal no mundo das mercadorias. Ele representa, por exemplo, todas as mercadorias e, ao mesmo tempo, não é nenhuma delas. Mas é através dele que as mercadorias podem se trocar e realizar seu valor de troca (a fonte do valor das mercadorias é o trabalho abstrato, que, na mitologia de *Matrix*, é energia humana abstrata, ou seja, a fonte de energia das IA). É curioso que o agente Smith é tão escravo da Matrix quanto Morpheus e seu grupo de humanos, pois foi programado apenas para perseguir os invasores da Matrix e destruir Sião (os programas sensientes são escravos de um “mundo de regras”). Num certo momento, o agente Smith chega a dizer: “Eu preciso sair daqui. Eu preciso me libertar. Quando Sião for destruída, não precisarei mais ficar aqui”.

REALIDADE SIMULADA E TRABALHO ABSTRATO EM *THE MATRIX*

A narrativa complexa de Matrix possui dois planos espaço-temporais.

Primeiro, o que ocorre no deserto do Real, a Terra após a vitória das Máquinas, que transformara homens e mulheres em fonte de energia. É interessante que, em Matrix, a distopia pressupõe a inversão fantástica da relação homem x Máquina. Nela, são os homens que alimentam, com energia, as Máquinas Inteligentes e não o contrário. Com a revolta das IA (Inteligência Artificial), o *estranhamento* – no sentido marxiano – atinge sua dimensão radical. Tal possibilidade existe desde que as Máquinas tornaram-se IA. É um cenário devastador que existe na superfície da Terra. Por outro lado, ainda neste plano espaço-temporal real, cuja data é perto de 2199 (nota-se que se perdeu uma percepção clara da temporalidade), existem os homens que resistem no subterrâneo, habitando a cidade de Sião, “a úl-

tima cidade humana, o único lugar que nos restou perto do núcleo da Terra onde ainda é quente”, cujo acesso é secreto (o que os agentes federais queriam era o código de acesso a Sião para poderem derrotar, de vez, a resistência humana).

Segundo, o que ocorre no *mundo real simulado pela Matrix* (cujo data é 1999). É o cenário urbano da metrópole, com sua vida cotidiana, sua pseudo-concreticidade, onde as pessoas estão imersas no emprego e nas suas ambições triviais. É o mundo tal como ele é. Numa certa passagem, Neo, ao se deslocar pela metrópole, indo ao Oráculo, observa, pela janela da limousine, certo restaurante. Diz ele: “Eu comia ali”. E arremata: “Tenho essas lembranças da minha vida. Nenhuma delas aconteceu” (tal como em *Blade Runner*, temos não apenas memórias protéticas, mas uma realidade simulada, um simulacro de Real).

Na verdade, em *Matrix*, a realidade simulada é uma virtualização complexa espúria que oculta a verdadeira Realidade, o “deserto do Real”. De um lado, a barbárie regressiva perto de 2199. De outro lado, o simulacro digital complexo que oculta a exploração – no sentido marxiano – do gênero humano pelas Máquinas Inteligentes. Estamos diante de um mundo digital, constituído de 0 e 1, um mundo binário, tão perfeito quanto a própria realidade concreta (no sentido da *certeza sensível* e da *percepção*, e mesmo do *entendimento*, empregando as categorias de Hegel). Neste mundo de Matrix, os objetos e pessoas são meros sistemas de códigos binários, programas de computador, deste imenso sistema informático.

O mundo de Matrix é *sonho*. Pergunta Morpheus: “Você já teve um sonho, Neo, que parecia ser verdadeiro? E se você não conseguisse acordar desse sonho? Como você saberia a diferença entre o mundo dos sonhos e o mundo real?”. Nesse caso, o mundo só existe agora como parte de uma simulação neurointerativa (exclama Morpheus: “Você vivia num mundo de sonhos, Neo!”). E noutro lugar, Morpheus observa: “A Matrix é um mundo dos sonhos gerado por computador feito para nos con-

trolar, para transformar o ser humano nisto aqui [bateria]”.

É importante destacar que, na mitológica de *Matrix*, o objetivo das IA ao escravizarem homens e mulheres é transformá-los em fonte de energia, tendo em vista que, com o cataclismo nuclear, abateu-se sobre a Terra a total escuridão. E as IA precisavam de fonte energética. *Culpando* os homens pela tragédia universal, as IA se rebelaram e os escravizaram, adotando-os como fonte de energia (diz Morpheus: “O corpo humano gera mais bioeletricidade do que uma bateria de 120 volts e mais de 25 mil BTUs de calor corpóreo. Combinado com uma espécie de fusão, as máquinas encontraram mais energia do que jamais precisariam”).

O discurso do agente Smith diante um Morpheus dopado é um libelo contra a civilização tecnológica (ironicamente dito por um representante-mor das Máquinas Inteligentes). Diz ele: “Os homens... vão para uma área e se multiplicam, até que todos os recursos naturais sejam consumidos. A única forma de sobreviverem é indo para uma outra área. Há um outro organismo neste Planeta que segue o mesmo padrão... Um vírus”. E arremata: “Os seres humanos são uma doença. Um câncer neste planeta. Vocês são uma praga!”.

Enfim, as Máquinas Inteligentes, ao escravizarem homens e mulheres, produzindo-os em série, em imensas indústrias-celeiros, numa das cenas mais bizarras da distopia de Hollywood, passaram a expropriar da atividade vital de homens e mulheres (e portanto, do seu *trabalho vivo*), mais valor (o que significa, na ótica de Marx, energia humana abstrata). De fato, homens e mulheres foram reduzidos àquilo que na ótica do capital é a única coisa que lhe interessa – *trabalho abstrato*, ou seja, a forma de trabalho caracterizada por ser o mero dispêndio de energia humana, não importando seus atributos concretos (é de Marx a distinção entre *trabalho abstrato* e *trabalho concreto*). Enfim, na ótica do sistema do capital, só servimos na medida em que somos fonte de trabalho abstrato, base do valor e da mais-valia (MARX, 1985).

Em *Matrix*, os homens e mulheres em *Matrix* estão imersos no trabalho abstrato. É contra tal função social dominadora que se insurgem os “terroristas” de Morpheus. Deste modo, as Máquinas são, em *Matrix*, a metáfora do Capital como sistema de extração de sobretrabalho, orientado para a acumulação de valor.

Na primeira metade do filme *Matrix* surgem digressões sobre o que é o *real*. Procura-se constituir elementos filosóficos capazes de dar um fundamento lógico para o enredo complexo. Na verdade, no decorrer do filme, surge com insistência a pergunta: afinal, o que é a *Matrix*? Não é fácil entender o que é a *Matrix*. Sua idéia não pertence ao senso comum. Por isso, os roteiristas tiveram que salientar, em vários momentos, pequenas digressões sobre a natureza desta *realidade* (ou da realidade). Morpheus é o grande filósofo da *Matrix*. Diz ele: “Você deseja saber o que ela é? A *Matrix* está em todo lugar. É o mundo que foi colocado diante dos seus olhos para que você não visse a verdade. Que você é um escravo. Como todo mundo, você nasceu num cativeiro; nasceu numa prisão que não consegue sentir ou tocar. Uma prisão para uma mente”. Mas, Morpheus sabe que está lidando com algo que é inapreensível pela mera percepção ou entendimento. “Infelizmente, é impossível dizer o que é a *Matrix*. Você tem de ver por si mesmo”.

Na trama de *Matrix*, o *corpo*, uma dimensão ineliminável da subjetividade humana é uma impossibilidade recorrente. Neo, Morpheus, Trinity e seu grupo, são entes digitais, programas-invasores do sistema de *Matrix*. Enquanto agem dentro da *Matrix*, sua aparência é mera “auto-imagem residual”. O que significa que a corporalidade viva (e simulada) de Neo, Morpheus, Trinity e os demais não é real. Diz Morpheus: “Sua aparência agora é o que chamamos de ‘auto-imagem residual’. É a projeção mental do seu ‘eu’ digital”. E por outro lado, Smith e os agentes federais, são programas sencientes que rastreiam os invasores. De fato, eles não existem, ou seja, não possuem um *corpo* (como Neo, Morpheus, Trinity e os demais), mas apenas uma representação

mental, um corpo digital, que enfrenta os supostos “terroristas” que invadem Matrix (da mesma forma, existe uma disjunção temporal – talvez o tempo das IA seja um não-tempo e o tempo de Matrix, que é o ano de 1999, seja tão simulado quanto o do espaço digital).

ÉTICA E BARBÁRIE SOCIAL

Podemos destacar como eixo central da estrutura narrativa de *Matrix*, o processo dialético de autoconhecimento de Neo, constituído por momentos de negação e de afirmação. Por exemplo, a ida ao Oráculo, a traição de Cipher, a salvação de Morpheus e a ressurreição de Neo, ao lado das lutas incisivas que percorrem toda a trama de *Matrix* são parte constitutiva desta predestinação. Elas exprimem a trajetória da Verdade de Neo. O ápice deste processo de revelação é o duelo (no estilo dos velhos *western* de Hollywood), onde Neo enfrenta o agente Smith no subterrâneo do Metro Balboa. É através desta luta de vida e morte que Neo atinge a *consciência de si* (a sugestão com a *Fenomenologia do Espírito*, de G. W. Hegel, é flagrante).

Como salientamos acima, a trama narrativa é marcada por escolhas morais de Neo. O que *Matrix* sugere é que o conhecimento da Verdade é produto de escolhas morais. Antes mesmo da escolha da pílula vermelha, Neo escolhe não se render aos agentes federais, liderados por Smith e ir adiante ao conhecer Trinity. É sua curiosidade que o leva até Morpheus. Após a escolha da pílula vermelha, segue adiante e escolhe não aceitar o *destino*, que segundo o Oráculo, irá obrigá-lo a escolher entre a sua vida ou a de Morpheus. Neo escolhe *não* aceitar tais alternativas. Decide salvar Morpheus e salvar-se. Apesar de não acreditar ser o Escolhido (quase até o final do filme Neo não acredita nisso), é através da luta que ele atinge a auto-consciência de sua predestinação (o salto qualitativamente novo, no plano da consciência de Neo, ocorre quando ele ressuscita, através do ato de amor de Trinity. Antes de ser um apelo romântico, tal sugestão do amor de Trinity ressuscitando Neo, ao estilo dos Contos de Fada, do beijo

que desperta a Bela Adormecida, apenas expressa uma última saída lógica para Neo: o Oráculo, que nunca se engana, renunciara que Trinity iria se apaixonar pelo Escolhido. Se Neo era o Escolhido ele não poderia morrer.

O roteiro do filme *Matrix* é permeado de insinuações mitológicas, literárias e religiosas, além de ser objeto de densa reflexão para os entusiastas das ciências cognitivas, filosofias da mente e aqueles que tratam da relação Homem x Máquina – no caso a Inteligência Artificial. Em torno deste repertório precioso de dicas reflexivas, talvez um dos mais aprimorados da *ficção científica* de Hollywood, surgiram, pelo menos, dois livros traduzidos no Brasil que buscam discutir as insinuações temáticas contidas no filme, a partir de várias abordagens teórico-analíticas (inclusive o marxismo). Não iremos nos deter em detalhes (e curiosidades) do roteiro de *Matrix*, mas apenas delinear o que consideramos *elementos significativos axiais*, a partir dos quais as outras questões laterais estão subsumidas.

Num filme de referências temáticas tão complexo e denso como *Matrix*, quase um verdadeiro quebra-cabeça, no estilo do jogo “Onde está Wo-oly?”, é importante sabermos apreender o que é essencial do que é meramente contingente (o que não deixa de ser importante, pois a contingência é uma forma de ser da essência).

Como salientamos até agora, um dos pontos essenciais, é o sentido ético-moral do filme. É uma trama narrativa permeada de escolhas e de enfrentamento do destino, daquilo que está programado e contra isto se insurge Neo e os demais. É, em última instância, o tema da liberdade humana e da própria dialética liberdade e necessidade. É através deste enfrentamento cotidiano, que Neo adquire a consciência de si. É outro ponto decisivo – não existe consciência de si sem luta intensa e enfrentamento com as condições dadas (a *Matrix* é uma condição dada e os agentes federais, como software de rastreamento, são condições dadas, programadas, escravos da programação-mor da *Matrix*, obstáculos à liberdade pleiteada pelos seres humanos).

A luta em *Matrix* é uma luta individual, luta heróica primordial, de Neo (e o grupo de Morpheus) contra os agentes-escravos da *Matrix*. Não sugere luta de classes, porque tal mediação sócio-histórica não está posta na narrativa do filme *Matrix*. O gênero ficção-científica tende a fetichizar (e mistificar) as determinações sócio-históricas. Deste modo, o que aparece é a luta heróica, bem ao estilo de Hollywood, uma luta da individualidade heróica e redentora contra as Máquinas, pois o resto é meramente criação da Inteligência Artificial.

Em última instância, o que temos em *Matrix* é a luta do homem contra seus objetos estranhados, um estranhamento que atingiu o mais elevado nível de fetichismo, um fetichismo inteligente, capaz de se propor, inclusive, como senhor da natureza (inclusive, os homens). As Máquinas Inteligentes em *Matrix* buscam a sua própria sobrevivência através da dominação sobre os homens, transformados em meras baterias de energia (metáfora suprema do trabalho abstrato, como já salientamos alhures). É a prefiguração mítica de uma inversão absoluta entre criador e criatura. A criatura domina e vive à custa do criador, criando um novo sistema de dominação. Nesse caso, Frankenstein não apenas foge, mas se impõe, domina, cria um sistema de dominação absoluta, de negação da personalidade viva de seu próprio criador.

As Máquinas Inteligentes não possuem um *sentido de vida*. É a tecnologia (enquanto forma técnica do capital) que oblitera radicalmente a técnica como afirmação do humano. As Máquinas apenas reiteram o dado, buscando sobreviver em si e para si. E nada mais. Por isso, escravizam homens e mulheres. É o *sentido de sistema*, ou seja, a falta de sentido, a pura irracionalidade que tanto caracteriza a lógica mecânica do mundo do capital. É a expressão ficcional absurda da fórmula geral do capital – o D-M-D' (onde D é o dinheiro e M, a mercadoria, sendo o D', o mais-dinheiro), que reitera apenas a riqueza abstrata, o equivalente geral universal, eliminando, ou subsumindo as determinações concretas. O que são as Máquinas senão abstrações candentes da moder-

nidade do capital? Existe algo mais *abstrato* que uma Máquina? Ao se tornarem Inteligência Artificial, a *abstração* adquire um novo patamar de mistificação, pois a abstração tona-se inteligente, adquirindo inclusive uma corporalidade virtual, tal como o agente Smith, mero simulacro digital programado para rastrear (e eliminar) invasores do sistema de *Matrix*.

Deste modo, *Matrix* nos sugere, no limite, o absurdo do sistema do capital, expondo, através de uma mitologia ficcional, a ficção-científica, o domínio pleno de objetos-fetiches inteligentes. E mais uma vez reiteramos: o interessante é que, *é nesse cenário de fetiche quase-absoluto, que vicejam as questões ético-morais*. Coloca-se, até numa forma primordial, o problema da liberdade e da autonomia do homem. É como se, apenas sob a dominação mais absurda (e cruel), como na dominação das Máquinas Inteligentes, é que surgisse a possibilidade de redenção libertária (no caso de *Matrix*, prefigurado no herói messiânico – mas quem prefigura Neo? Apenas ele próprio? Sua classe social? A comunidade de Sião? O gênero humano? Seria a mera afirmação da individualidade? Ou Neo prefigura uma individualidade comunitária humano-genérica?).

Foi em suas breves considerações sobre o fetichismo da mercadoria e seu segredo, que Marx, no livro I de *O Capital*, apresentou o que seria a negação da negação do fetiche das coisas. Ou seja, para ele apenas a instauração de “um processo social da vida sob o controle consciente e planejado de homens livremente socializados” é que seria capaz de abolir o fetichismo das mercadorias. Eis a utopia do comunismo para o velho Marx. Em *Matrix*, o tema do fetichismo é candente e, por conseguinte, como seu corolário crucial, o problema do controle social. Afinal, quem controla as Máquinas?

O exagero metodológico de *Matrix* abre a discussão da natureza do fetichismo que permeia a sociedade tecnológica do capital. Em última instância, a rebelião das Máquinas é a prefiguração mística (pois a questão fulcral é a luta de classes) da dominação do Capital como sistema de controle sócio-metabólico, como diria Mészáros (2002). Mas como

salientamos, a ficção científica tende a constituir uma ganga mística sob tal nódulo racional. Em *Matrix Reloaded* e *Matrix Revolutions* torna-se claro o problema do controle social, expressão deste sistema do fetichismo absoluto exposto em *Matrix*.

Em *Matrix* se cruzam referentes ocidentais e orientais, tal como a mitologia de Cristo. Em várias análises, é perceptível insinuações judaico-cristãs e inclusive zen-budistas. Persistem ainda insinuações pagãs, como a ida ao Oráculo. É curioso que, em 2199, sob a dominação das Máquinas, o produto supremo da Razão Tecnológica, o homem está imerso na *mitologia*. Mais uma vez, *Matrix* sugere, como vários filmes de ficção científica, o tema da *regressividade civilizatória* posta pelo desenvolvimento do sistema sócio-metabólico do capital.

Esta é a suprema contradição deste sistema produtor de mercadorias. Quanto mais o homem consegue reduzir as barreiras naturais, mais se enreda noutra, numa segunda natureza, o sistema do fetiche com suas objetivações estranhadas. A modernidade do capital possui uma dimensão de desencantamento, como destacou Weber. Mas o próprio Weber não deixou de salientar que também surgem novos encantamentos. Antes dele, Marx já destacara que o próprio fetichismo da mercadoria é um tipo de encantamento social. É a reiteração do passado, dos mortos que pesam sobre os vivos, que sempre fascinou os críticos da modernidade (de Comte a Weber, passando por Marx).

Em *Matrix*, é perceptível o absurdo desta reiteração, quando homens e mulheres de 2199 convivem ainda com visões mitológicas do mundo, aguardando um Messias e habitando comunidades clandestinas em catacumbas subterrâneas, sob regimes de poder oligárquico-militar. É a barbárie generosa de homens e mulheres resistentes à lógica do sistema do capital. Em *Matrix*, explicita-se tal sociabilidade regressiva, que exige, para tal, uma nova (e velha) moral ascética.

Foi por não aceitar tal *neo-ascetismo* imposta pela barbárie social que Cypher traiu Morpheus e seu grupo (Diz Cypher: “Estou cansado desta guer-

ra... cansado de lutar, cansado deste barco... de sentir frio, de comer a mesma gororoba todo dia...”). E assevera: “Eu acho que Matrix pode ser mais real que este mundo...”). Mesmo em Cypher existe uma *consciência moral*, pois seu contrato de traição com o agente Smith implicava no esquecimento deste ato vil (“Vou voltar a dormir. Quando eu acordar, não lembrarei de nada”). O esquecimento o prevenia da dor moral.

Talvez tenhamos em *Matrix* elementos para uma reflexão sobre uma nova ética emancipadora típica dos tempos de sociabilidade regressiva. O que significa que, em tempos de barbárie social é que se exige cada vez mais *discernimento* contra a *manipulação* que, na era digital, assume formas candentes; distinção do que é real e imaginário e capacidade ético-moral de escolha como condição para a consciência de si.

O que nos surpreende é que a sociedade tecnológica em sua expressão absurda reitera, e exacerba, tais elementos intrínsecos do processo de hominização/humanização, no plano cognitivo-moral, vinculando, como demonstra o filme *Matrix*, aos pólos dialéticos verdadeiro conhecimento e escolha moral, verdade e luta heróica – enfim, elementos de uma apreensão dialética do mundo, mesmo que ainda numa forma mistificada, como está no filme dos irmãos Wachowski.

REFERÊNCIAS

- ALVES, G. *Crônica da barbárie: uma análise crítica de A Metamorfose, de Franz Kafka*. Marília: UNESP, 2004. mimeo.
- IRWIN, William (Org.). *Matrix: bem-vindo ao deserto do real*. Madras, 2003.
- LUKACS, G. As bases da atividade e do pensamento do homem. *Revista Temas de Ciências Humanas*, LECH, v. 4, 1978.
- MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Abril, 1985. v. 1.

Giovanni Alves

382

MÉSZÁROS, I. *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2002.

YEFFETH, Glenn. *A pílula vermelha: questões de ciência, filosofia e religião em Matrix*. São Paulo: Editora Publifolha, 2003.

Violência e medo, elementos extintos no *newsmaking* do jornalismo público?

Maria Tereza Garcia – PUC/SP

RESUMO

Discussão do papel do jornalismo frente à sociedade pela forma como vem sendo produzido, especialmente, o telejornalismo, que vem substituindo gradativamente sua função de informar e formar cidadãos pela de entreter e assustar a população. A exploração do medo e do sensacional parece ser o fio condutor no processo de *newsmaking* onde a violência e as imagens de terror encabeçam a lista dos valores-notícia, na árdua batalha pela atenção e retenção do público. O jornalismo público, produzido pela TV Cultura, propõe, em sua formatação, fugir do círculo vicioso da espetacularização que passou a ser a tônica dominante do fazer jornalístico. Mais que isso, com a proposta de envolvimento da sociedade, o novo jornalismo proposto pela cultura tem a intenção de resgatar e consolidar a imagem da mídia como espaço de discussão pública e formação de cidadãos.

Palavras-chave: Telejornalismo. Newsmaking. Jornalismo. Violência.

ABSTRACT

Discussion of the paper of the journalism front to the society for the form how it has been produced, especially, the telejournalism, is substituting his function gradually of to inform and to form citizens for the function of entertainment and to scare the population. The exploration of the fear and of the sensational it seems to be the conductive thread in the newsmaking process where the violence and the terror images head the list of the value-news, in the arduous battle for the attention and the public's retention. The public journalism, produced by TV Cultura, it looks for, for his formatting, to flee of the vicious circle of the spectacularization that started to be the dominant tonic of doing journalistic. More than that, with the proposal of involvement of the society, the new journalism proposed by the TV cultura has the intention

of to rescue and to consolidate the image of the media as space of public discussion and citizens' formation.

Keywords: Telejournalism. Newsmaking. Journalism. Violence.

CENÁRIO MIDIÁTICO

Nas grandes metrópoles, e mesmo em algumas pequenas cidades, é comum que a população fique sabendo do que se passa a sua volta por meio da mídia e não por contato direto. Em relação a ocorrências em locais distantes, a mídia representa, na maioria das vezes, a única fonte de ligação.

Mídia é uma palavra que vem do latim e significa meio, ponte; e seu papel seria justamente o de ligar os fatos à população de interesse, o problema surge quando essa mesma população passa a viver em função da mídia, vendo o mundo apenas por esse olhar e reduzindo todas as suas experiências a experiências midiáticas, tema retratado em diversas ficções, como exemplo, o cultuado filme *Muito além do jardim*.

Pross (*apud* BAITELLO JUNIOR, 1999) subdivide a mídia em primária, secundária e terciária, sendo a mídia primária o próprio corpo, os sons, gestos, expressões, movimentos, odores, cicatrizes, marcas e todas as suas demais manifestações como riso, choro, rubores, entre outros. Como mídia secundária, podemos considerar desde adereços corporais como máscaras, pinturas, adornos e outros prolongamentos da mídia primária até a criação e uso de ferramentas e instrumentos para a criação de mensagens, como a escrita e suas utilizações – livros, jornais e outros. Como mídia terciária, entende-se os

meios de comunicação propiciados pela eletricidade e que requerem um aparelho emissor (codificador) e outro receptor (decodificador), como o rádio, a TV e outros meios eletrônicos.

Um dos maiores problemas desse quadro contemporâneo é que vivemos justamente em uma época classificada como da “informação”, onde o poder não mais pertence a quem detém os bens materiais, mas sim àqueles que detêm a informação e sabem como fazer uso desta em seu proveito. Da maneira como a informação vem sendo explorada, no entanto, em excesso e superficialmente, torna-se praticamente um elemento descartável.

Dentro do conceito adotado de usina de informação, onde o que impera não é a sua qualidade ou utilidade e sim a sua quantidade, podemos verificar que muito pouco do que se “consome” de informação é aproveitado, o que nos leva a concordar com a idéia de Pross (*apud* BAITELLO JUNIOR, 1999) de que o vínculo que estabelecemos com a mídia é o que nos atrai, formando um dos rituais mais resistentes no século XX.

Dentre todos os meios de comunicação de massa existentes, a TV é possivelmente o veículo que mais atratividade estabelece, lembrando a citação de Flusser (*apud* MACHADO, 2000) de que a revolução gerada pela televisão com seus códigos (e também pelo computador) seria tão profunda quanto a revolução estabelecida pela máquina a vapor.

Baitello Junior (1999, p. 13) tem visão semelhante e aponta o efeito causado pela TV na comunicação “o impacto é tão grande que o próprio conceito de comunicação passa a ter uma versão que se restringe à mídia terciária”.

Essa era da televisão tem obtido como resultado uma nova forma da população olhar o mundo, tanto no sentido literal, já que muitos dependem da telinha para acompanhar o jogo do seu time, um desfile de carnaval, ou até mesmo a queda de uma árvore que ocorreu em sua rua, ou até mesmo no sentido figurado, já que estudos vêm demonstrando que até mesmo a forma de leitura vem sofrendo alterações com o hábito visual estabelecido pela TV.

Durante muito tempo utilizada como meio de entretenimento, a TV tem sido cada vez mais usada também como (única) fonte de informação, sendo responsável pela divulgação e estabelecimento dos temas atuais, parte dessa penetração deve-se ao grande índice de analfabetismo brasileiro, que segundo dados do IBGE atinge cerca de 13% dos brasileiros, outro fator, seria os baixos salários, atrelado ao custo significativo de jornais e revistas. Atualmente, a TV está presente em cerca de 87% das residências brasileiras, conforme dados do Censo 2001 do IBGE.

As informações divulgadas pela TV são subdivididas em informações de diversão, em que seu conteúdo não contém qualquer valor cultural e as formativas que auxiliam na construção do conhecimento e que propiciam à população repertório para desenvolverem opinião crítica.

Desde 1967, com a fundação da TV Educativa, por meio do Decreto-lei 236, há a obrigatoriedade das emissoras comerciais transmitirem cinco horas de programação educativa por semana. Com a revisão da Constituição, em 1988, as emissoras de rádio e TV tiveram reforçadas suas finalidades culturais e informativas, priorizando também a produção regional.

No entanto, por ainda não ter sido regulamentada essa postura ainda não foi inteiramente adotada pela mídia eletrônica, mas cumprindo uma exigência da legislação brasileira, as emissoras de TV vêm destinando cerca de 5% do total de tempo de sua programação ao jornalismo, algumas delas com percentual bem superior a isso. No entanto, essa legislação não versa sobre a qualidade da programação jornalística, portanto, muitos dos programas classificados como jornalísticos apresentam conteúdos que melhor se classificariam como entretenimento do que com cunho formativo.

Esse fenômeno tem característica mundial e já vem, há décadas, preocupando diversos estudiosos como Morin (1967) que acusavam a cultura de massa de vedetizar a informação. No entanto, no Brasil, tem sido fonte de grandes questionamentos, já que

a TV brasileira apresenta característica intrinsecamente comercial, sem preocupação com os interesses públicos, baseada apenas nos índices de audiência e concorrência e onde há uma concentração das emissoras nacionais nas mãos de poucas famílias.

Os proprietários desses conglomerados da mídia, em busca de lucros e audiência, acabam por massificar a programação oferecendo poucas alternativas que fujam da mesmice e da mediocridade lembrando-nos do friso de Eco (1968) ao ressaltar que o gosto do público é modelado pela mídia e que, portanto, a população não pode ser responsabilizada pela baixa qualidade da programação televisiva.

Cada vez mais se pode perceber nos telejornalismos o declínio da notícia em favor da quota mínima aceitável de informação, que propicia ao “consumidor” da notícia sua decodificação sem maiores dificuldades já que se restringem apenas aos dados principais como o fato, o autor, o local e os atores envolvidos, sem aprofundamento em causas, conseqüências ou outros fatores.

Essa cota mínima de informação em cada notícia foi bem percebida por Flusser (1998) ao apontar a redução dos textos em detrimento à exploração das imagens nas sociedades pós-históricas o que repercute com abundância também no jornalismo.

Contrera (2002) alerta também para o efeito oposto a saturação da informação, que gera um tipo de pânico cultural pelo excesso de notícias, mesmo que essas notícias sejam superficiais, fragmentadas e grande parte delas perfeitamente descartáveis. Além disso, como Flusser, a autora aponta a demasiada exploração da imagem que vem ocorrendo e sua espetacularização, com a forte presença de violência nos meios de comunicação e mais especificamente na TV.

A preocupação com o excesso de imagem e suas conseqüências vem preocupando também outros autores como Baitello Junior (1999) que denuncia o fato da exploração da visão nos processos de comunicação reduzir os demais sentidos corporais e de Kamper (1997) que resalta o fato dos próprios olhos não conseguirem acompanhar esse momento midi-

ático e não apenas pelo exagero de imagens, mas também pelo ritmo acelerado de suas projeções.

Não se pode negar que a mídia, e em especial a TV, cada vez mais cresce em grau de importância para a sociedade, ligando os lares ao mundo externo, ou aos recortes deste que são apresentados à população. Frente a essa realidade, onde a linguagem visual e sua atratividade são fatores predominantes para a “produção das mensagens” pode-se antever que os temas, por maior interesse que possam ter, que não apresentarem formas de exploração visual deverão mais e mais ser ignorados pela mídia.

Por outro lado, não se pode esquecer que algumas reportagens apresentam conteúdo sólido e que em várias circunstâncias a mídia cumpre um papel social ao levar informação aos locais mais longínquos confirmando assim o “caráter face de janus” (dupla face) dos media alardeado por Kamper (1998).

MÍDIA COMO ESPAÇO PÚBLICO – PAPEL DA MÍDIA

A mídia vem respondendo atualmente pela mediação entre o indivíduo e a sociedade que o cerca. Não há espaços destinados a discussões e apresentações das reivindicações humanas, por mais legítimas que estas sejam, a não ser pelas lentes e microfones dos meios de comunicação de massa.

Nos meios de comunicação, entretanto, nem tudo que é discutido é de interesse público e nem todos os assuntos de interesse público são colocados em pauta, o que demonstra que mesmo não se tendo outro campo para abordagem de temas públicos, a mídia, como legítima “herdeira” dessa incumbência, vem deixando a desejar como mediadora nas relações políticas, econômicas e de comunicação humana.

Dentre todos os produtos midiáticos, ao jornalismo – quer seja impresso, eletrônico ou digital – caberia melhor a incumbência de desempenhar o papel de espaço público dando voz às reivindicações e atuando como mediador em negociações, oferecendo espaço para manifestação das partes envolvidas e também atuando como captador, organizador e distribuidor das informações relevantes à sociedade.

Porém uma grande falha da mídia como espaço público é justamente não possibilitar a comunicação, ou seja, o sentido de troca e reciprocidade como detectado por Baudrillard (*apud* MATTERLART; MATTELART, 2000) já que o que se apresenta na mídia, muitas vezes é uma visão unilateral dos fatos, sem discussões e, sem que efetivamente se propicie um local para o debate e a tomada de decisões.

Uma das estratégias utilizadas pela mídia para aparentar neutralidade e imparcialidade é se utilizar de aspas, ou falas de terceiros, no entanto, o público pouco tem voz no espaço midiático. Wolf (1994) relata que os jornalistas dão preferência a fontes oficiais, como autoridades, que contam com credibilidade maior e cujas opiniões podem ser consideradas mais persuasivas.

Algumas vezes, procurando mostrar-se mais popular e mais próximo do seu público, os produtos jornalísticos acabam por trazer para suas pautas o cotidiano da população, no entanto, nem sempre os temas abordados ressaltam assuntos de interesse da maioria ou refletem a opinião da massa, apenas exploram e divulgam maciçamente fatos ou conflitos que deveriam permanecer na esfera privado.

É importante que a população tenha voz na mídia e que a premissa básica do jornalismo, ou seja, ouvir os dois lados, seja estabelecida, quebrando o ranço do longo período de ditadura, onde apenas uma versão, classificada como oficial, poderia ser ouvida, no entanto, é importante que se tenha critérios e que realmente se dê voz ao povo no sentido de democratizar esse novo espaço público e não de espetacularizar a informação.

O jornalismo teria como principal papel contextualizar os fatos, organizando-os e explicando-os ao público, fazendo o papel de um mediador, no entanto, cada vez mais, vem fragmentando e desestruturando as informações, singularizando-as a ponto de não oferecer continuidade ou inter-relação entre ocorrências, compartimentalizando e particularizando situações.

Dessa forma, anônimos tornam-se fonte e passam a ter relevância social, transformados em cele-

bridades da noite para o dia pela mídia, desde que possam ser expostos e ter suas vidas privadas devassadas e espetacularizadas.

Ingredientes como violência, sexo, comportamentos grotescos ou esdrúxulos passam a ser a tônica que norteia o fazer jornalístico, levando à esfera pública cenas do cotidiano que mereceriam nenhum destaque, em uma costura engendrada com trechos, suposições ou conclusões ficcionais, desde que isso traga retornos em termos de audiência e anunciantes. Para isso é mais do que importante que imagens fortes e chamativas possam ser usadas para, mais do que ilustrar o evento e torná-lo crível, atrair a atenção do público em um verdadeiro circo de horrores.

É importante termos em conta, que a mídia, qualquer que seja sua forma de atuação, tem o poder de agendar os fatos a serem divulgados e publicizar temas de diversos campos sociais, para isso submetem as inúmeras pautas que recebem a um processo de *gatekeeping*, ou seja, uma seleção e triagem dentre os assuntos recebidos para escolha das matérias que serão veiculadas, levando em conta, para tanto, fatores como política do veículo e interesse do seu *target*.

As teorias do *agenda-setting*, criada por McCombs e Shaw em 1968 e da tematização criada por Luhmann em 1970 (TRAQUINA, 2000; WOLF, 1994) explicam melhor esse processo de transformação de fatos em notícias, já que até que um tema seja veiculado pela mídia ele está restrito apenas ao conhecimento de um indivíduo ou pequeno grupo. Dessa forma, o *agenda-setting* aponta que a mídia, mesmo não sendo responsável pela formação de posições favoráveis ou contrárias a diversos assuntos, é plenamente responsável pelo estabelecimento dos temas que passam a fazer parte do conhecimento e repertório da população.

Ao escolher um assunto específico, a mídia, levando em conta o espaço disponível para informação e os milhares de acontecimentos diários, deixa de abordar diversos outros temas, alguns realmente de pouquíssima relevância, outros que poderiam ser de grande interesse ou utilidade pública, portanto,

fazendo uso do *status* que lhe foi conferido de “espaço público” a mídia determina quais são os fatos que devem chegar ao conhecimento público e aqueles que devem ser ignorados. O problema maior é que os critérios para essa seleção nem sempre levam em conta os interesses públicos.

NEWSMAKING E VALOR NOTÍCIA – CRITÉRIOS DE SELEÇÃO

Wolf (1994) aponta que os estudos de *newsmaking* surgiram devido aos processos de *gatekeeping*. Nesse sentido, é importante antes de analisarmos um veículo, levarmos em conta as características de cada meio, no telejornalismo, por exemplo, onde as imagens são determinantes para despertar a atenção, e impactar os telespectadores, é fácil presumir que um assunto pode ser preterido a outro, mesmo que este outro seja mais relevante simplesmente por não contar com imagens que possam torná-lo real frente aos olhos do público.

Levando-se em conta que no Brasil, os índices de leitura são muito baixos e os telejornais contam com elevados números de audiência, conclui-se que alguns temas importantes simplesmente não chegam ao conhecimento público por não apresentarem a imagem e o movimento que tanto fascínio despertam na massa.

Squirra (1990) ressalta o fato de não se ter registros visuais não é fator suficiente para se excluir um fato de relevância social ou política do telejornalismo, no entanto, uma boa imagem sempre deve ser explorada no telejornal, o que nos leva à hipótese de que um assunto de menor grau de importância poderá suprimir outro pouco mais relevante por não oferecer imagens.

Essa dissonância é justificada já que mesmo a informação sendo um direito da população, para a mídia e, mais precisamente para o jornalismo, ela é tida como um produto, que deve ter valor agregado, no caso do telejornalismo, esse valor seria justamente uma boa imagem.

Claro que nem toda informação pode virar notícia, muitas por inconsistência e outras por não

atenderem de forma alguma a premissa de oferecer qualquer tipo de interesse à população. No entanto o *newsmaking* concentra sua referência ao processo de seleção e escolha entre todos os fatos que apresentem características de conveniência ou curiosidade pública e aqueles que efetivamente chegam a ser veiculados e explorados pela mídia.

A abordagem do *newsmaking* enfatiza o julgamento do jornalista, por meio de seu repertório, sua vivência e experiência para a seleção do tema e construção da notícia, levando em conta interesses e necessidades do veículo, sem, no entanto, buscar a consideração do público.

Esse processo de seleção é rotineiro e com caminhos previsíveis, já que os profissionais normalmente trabalham seguindo critérios já pré-estabelecidos para efetuarem uma triagem nas pautas. Esses critérios são denominados valores-notícia e permitem não apenas selecionar temas, mas hierarquizá-los por ordem de interesse e importância, levando-se em conta interesse humano do fato, impacto da informação, envolvimento de personalidades, conseqüências e evolução do tema e, por fim, os aspectos técnicos para sua veiculação que levam em conta a capacidade de produção e/ou aproveitamento de material (principalmente visual) e sua apresentação final, com ritmo e ação capazes de segurar a audiência.

Ressalta-se aqui que quanto maior quantidade de valores-notícia um acontecimento apresentar maior será a possibilidade desse fato ser veiculado.

Por esses critérios, os fatos que despertariam maior interesse do telejornalismo são justamente aqueles que fogem da normalidade, os imprevistos e inesperados. Caso esses fatos apresentem ainda proximidade com o telespectador, quer seja regional ou emocional, despertem interesses em número representativo de pessoas e possam ser acompanhados “de perto”, ou seja, estejam ocorrendo em tempo real, ou tenham como ser desmembrados e acompanhados por suas conseqüências, são candidatos certos a serem notícias e ocuparem grande parte do tempo do telejornalismo.

Eventos que possibilitam cobertura em tempo real são verdadeiros chamarizes para a mídia e, na intenção de não perder espaço para a concorrência, TVs, rádios e *web* acabam por transmitir as imagens narrando-as como a uma transmissão esportiva, sem explicações, interpretações ou contextualizações e nem ao mesmo os comentários presentes nas coberturas esportivas.

Após passar por esse crivo, o que define sua real inserção são os critérios de noticiabilidade, ou seja, as categorias de mercado, e o aspecto de identificação do público, ou seja, um furo de reportagem, uma exclusiva ou qualquer diferencial entre os concorrentes tem muito mais chances de serem selecionados, já assuntos que estão presentes em todos os veículos concorrentes também têm chance de serem contemplados para evitar a perda de público.

Em relação à identificação pública há a necessidade de se contemplar as expectativas específicas do público do veículo evitando-se assim o estranhamento e uma possível rejeição.

Essa rejeição por parte do *target* é um dos elementos que determinam a supressão de temas ou de informações porque pressupõem-se que o discurso diário e rotineiro de um veículo acaba por estabelecer vínculos e signos com seu público resultante do conhecimento e da experiência desse mesmo público em relação ao veículo.

Essas experiências paralelas permitem que a comunicação do veículo com seu público se estabeleça, de forma mais eficaz, assim, algumas vinhetas, trejeitos dos apresentadores e outros signos já indicam aos telespectadores o tipo de informação que está por vir, ou seja, o que ele pode esperar.

Para o veículo, por sua vez, ao estabelecer esse vínculo com seu público, cria atalhos na comunicação, já que ao usar os signos estabelecidos dispensa explicações e contextualizações por partir do pressuposto que seu *target* compartilhe desse mesmo referencial. Assim, é comum a criação de siglas, apelidos e outros denominadores que propiciem uma rápida ligação ao tema em questão.

Algumas vezes, quando a notícia toma proporções maiores é comum que esses signos extrapolem os limites do veículo e contaiem a mídia e a sociedade, como em crimes e outros eventos de comoção geral. Dessa forma, ao se falar em Torres Gêmeas, Maníaco do Parque ou qualquer outro referencial é possível obter a compreensão geral e partir desse ponto para a complementação da informação sem que seja necessário contextualizar o fato.

PSEUDONOTÍCIA E ESPETACULARIZAÇÃO

Esses mesmos signos que propiciam a rápida interligação do emissor-receptor, nesse caso da mídia com a população, podem ser usados para criar ou maximizar situações transformando um fato corriqueiro e banal em algo notável e sensacional.

Seria a criação de pseudonotícias já que não teria qualquer interesse da população e nem despertaria atenção se o evento não tivesse alcançado a mídia, muitas vezes sendo explorado simplesmente em virtude da plasticidade ou da aberração que as imagens do fato podem proporcionar.

Belting (2004, p. 48) faz uma referência à criação nas artes plásticas que se aplica perfeitamente nesse momento de criação frenética de imagens em que se insere a mídia:

No fazer-imagens, há uma compulsão para a repetição análoga àquela existente em nossa vida. No ritual da repetição reside também a esperança de não chegar a nenhum fim. Os homens fazem reiteradamente imagens, embora sejam freqüentemente desiludidos por elas. A continuação do ritual foi também uma resistência contra a inutilidade de encontrar imagens ou verdades definitivas feitas por nós. O fazer-imagens foi a tentativa sempre interrompida e, apesar disso, sempre retomada de contrapor ao mundo um mundo próprio de imagens, no qual o homem queria se instalar. São imagens com que se interpretaram as experiências inevitáveis da morte, do tempo e do espaço.

A televisão, pela necessidade de exploração de imagem tem muito mais probabilidade de fazer uso de pseudo-acontecimentos, ou seja, de fatos que se transformam em notícias apenas pelo interesse dos

meios de comunicação, nesse contexto se insere, inclusive a exploração o nudismo e do erotismo exacerbado que tomou conta das telas e que inspira uma nova ditadura, a da beleza e do culto ao corpo, o que propicia a formação de outras pseudonotícias, nesse ponto podemos recorrer a Kamper (1998) que faz uma referência da mídia a Moloch comparando o culto telemático da imagem com a veneração do Moloch e seu poder insaciável, tendo o corpo valor de sucata e lixo.

Esses pseudo-acontecimentos, para serem usados como notícias, contam com elementos da dramaturgia em sua composição, como grandes conflitos, tragédias humanas, atos heróicos e demais situações onde o telespectador possa acompanhar o seu desenrolar, torcendo e vibrando com uma possível solução.

Morin (1975, p. 59) já apontava que o *homo sapiens* tem uma tendência ao excesso, convivendo, por isso, com o “transbordamento” de afetividade e de violência, por sua instabilidade da incerteza entre o real e o imaginário, o *homo sapiens* é visto como *homo demens*. Morin (1975, p. 59) complementa em sua descrição do homem “[...] um ser que se alimenta de ilusões e de quimeras, um ser subjetivo cujas relações com o mundo objetivo são sempre incertas, um ser sujeito ao erro e à vagabundagem, um ser lúbrico que produz desordem”.

Fatores que provocam reação uníssona ou que possibilitam um amplo desenvolvimento narrativo, como fatos pitorescos ou inusitados conferem caráter de noticiabilidade às ocorrências.

Crises humanas e conflitos sociais, também aparecem, com frequência, como fatores de noticiabilidade para a mídia impressa e, mais precisamente, para o telejornalismo que insere nessas pautas testemunhais e depoimentos que muitas vezes pouco colaboram para a compreensão do fato, mas que transmitem grande carga de emotividade, trazendo impacto passional e colaborando para a espetacularização do telejornalismo.

A espetacularização no jornalismo, entretanto, não é um fator recente, Martin-Barbero (1997) ex-

plica que o sensacionalismo descende da cultura popular e de sua transformação com a evolução para a sociedade de massas e o que a Escola de Frankfurt classifica como indústria cultural.

Kamper (1998, p. 4), em seu sexto posto de observação para um futuro medial, aponta também essa migração da espetacularização de uma mídia para outra com o passar do tempo, ao afirmar:

Aquilo que se iniciou na literatura do fin-de-siècle do século 19 teve seu terrível epílogo na esfera pública dos media do século 20 que se encerra: tentativas claramente fracassadas, frustradas de um definitivo expor-se da mais interna natureza humana – esta é a zona obscena da cena.

O sensacionalismo e a espetacularização na mídia e em especial no jornalismo têm sido temas de diversos estudos e publicações como os livros *A tirania da comunicação* de Ignácio Ramonet, *Showjournalismo* de José Arbex Junior, *Jornalismo e desinformação* de Leão Serva, entre outros que apontam a crescente tendência do jornalismo a privilegiar as catástrofes.

Atento a esse fato, Traquina (2001) contradiz a teoria do espelho, que considera o jornalismo como reflexo da realidade, e afirma que o jornalismo reconstrói a realidade, em vez de refleti-la, já que os limites entre o que é real nos noticiários e o que é espetáculo são bastante tênues.

Essa reconstrução opera inclusive na própria “produção” do jornalismo, que eleva a mídia e seus produtos jornalísticos ao papel de heróis ao enfrentar todas as adversidades e contratempos para oferecer ao seu público a verdade e a notícia. Nessa rede de mitos e fantasias outros heróis e bandidos são fabricados, sejam eles humanos, máquinas ou instituições e sua durabilidade e popularidade está condicionada à criação de novos mitos que pode ocorrer quase que simultaneamente.

Com essa tentativa do jornalismo “sensacional” e “heróico” de capturar e transmitir o real, cria-se apenas mais distorção e fragmentação da realidade, onde a informação perde lugar para a ficção e o conhecimento para o entretenimento, onde se abusa do grotesco na guerra pela concorrência.

A tendência a que essa simbiose entre real e ficção se torne um círculo vicioso é grande e, aparentemente, difícil de se romper. Baitello Junior (1998, p. 32) alerta para o risco de se explorar essa abordagem ficcional.

Associadas estas aberrações à tendências regressivas de se enxergar o mercado como único deus ou demônio controlador do próprio mercado, pode-se ter como consequência a face mais explosiva e destrutiva do *homo demens*: a submissão a suas próprias ficções.

Essa deformidade da realidade pode ser criada também sem a intencionalidade, apenas potencializando ou reduzindo a importância dos acontecimentos ou de certos detalhes desses fatos.

Parte da culpa do atual quadro midiático é atribuída ao próprio consumidor. Profissionais da comunicação afirmam que essa exploração massiva e globalizada da violência e da vulgaridade está condicionada à ditadura do mercado midiático que apenas atende ao gosto do consumidor.

Baitello Junior (1998, p. 25) aponta que o próprio mercado é uma criação do homem, portanto, essa ditadura é apenas a colheita do que vem sendo plantado.

Como toda criação social, também o mercado é uma relação comunicativa. Não é uma entidade autônoma, mas um ser de ficção, por assim dizer, inventado, alimentado pelas pessoas, pelas sociedades e pelas culturas que o criaram. Ora, se o mercado é uma relação ou uma rede complexa de relações comunicativas, será um exercício de pensamento mágico-mítico acreditar que ele em si possa regulamentar algo, já que sua intencionalidade reside na intencionalidade de seus participantes.

Assim, os noticiários continuam a ser alimentados, com cenas de agressões, rebeliões, guerras, pancadarias e tantas outras situações catastróficas e que podem ser acompanhadas como espetáculo já que não há como interferir nem mediar, sendo transmitida e consumida passivamente e cotidianamente de tal forma que não cause mais estranheza, revolta ou indignação.

Essa situação de hiper convivência com a violência acaba por gerar um sentimento dúbio de medo e indiferença, com o qual a população passa a conviver. A indiferença manifesta-se no relacionamento com o outro, já que o consumo de cenas violentas diariamente pela mídia acaba por provocar a sua aceitação também no espaço público, o que possibilita à população presenciar brigas e confrontos sem interferir, ou mesmo se chocar.

Já a divulgação de assaltos, homicídios, estupros e outras agressões, geram na população medo e desconfiança em relação aos seus semelhantes, gerando atitudes defensivas e uma auto-reclusão devido à insegurança alardeada pelo aumento da exploração da violência.

Entretanto, como mecanismos de defesa, construímos sempre as armas necessárias para enfrentar as adversidades e, quando o inimigo não tem uma forma definida, mas está presente no nosso medo cotidiano, em situações e formas diversas, nosso psiquismo e instinto de preservação atuam estratégias surpreendentes. Bakhtin (1987) reforça essa idéia quando alega que mesmo as mensagens tendo grande força de persuasão, os receptores contam, em seu combate, com resistência e estratégia de carnavalização.

A mídia oferece também uma opção para “amenizar” esses medos gerados por sua própria programação – programas de humor que ridicularizam as situações de crise e agressividade que vêm sendo disseminadas em seus programas jornalísticos.

Assim, combate-se o medo não com atos de coragem ou bravura, mas sim com humor e ironia, ridicularizando e tornando ainda mais grotescas as cenas de violência que passam a ser exploradas até a exaustão, tanto pelos programas jornalísticos e informativos quanto pelos de humor, criando, dessa forma, um entorpecimento dos sentidos.

O brasileiro que já tem uma cultura carnavalesca, cuja característica é enfrentar seus medos, por meio do riso, fazendo piadas de toda tragédia e de toda miséria do cotidiano, encontra aí uma maneira de extravasar o grito reprimido por meio do riso. A

reconstrução do fato em tom de ironia, absurdo, escracho, ou carnavalização não passa de uma forma de negação do medo através da celebração da vida.

Essa forma de enfrentamento do medo pela sua negação faz parte da história brasileira e tem exemplos na época de sua colonização quando os africanos espantavam seus medos e emoções com festas, seus rituais de danças e religiosos, afastando tristezas e melancolias que não tinham espaço para se manifestarem na situação de escravidão.

Outra maneira de “dominarmos” o medo explorado com eficácia pela mídia é por meio de nos expormos a repetidas e excessivas exposições daquilo que mais nos aterroriza, criando dessa forma rituais para exorcizar nossos medos, da mesma forma como retrata Morin (1997), já foram criados diversos rituais e cultos para expurgar nosso maior temor – a morte.

Dessa maneira, a astúcia da mídia desenvolve uma forma de potencializar a mórbida atração causada na sociedade pelas cenas de horror, explorando o imaginário e o sentido visual com imagens, simulações e projeções de fenômenos de terror em obras ficcionais transformando o medo e seus rituais de exorcismo em rentáveis produtos de consumo.

EXPLORAÇÃO DO MEDO E INFLUÊNCIA NAS RELAÇÕES SOCIAIS

Algumas restrições a veiculações de temas e imagens parecem descabidas frente ao que se tem visto. Há uma recomendação da ONU para que, mesmo com um tratamento cuidadoso, não haja transmissão de notícias como suicídios. No entanto, foi veiculado em programas jornalísticos nas TVs, em diversos países, a cena de um homem sendo decapitado.

Assim os telespectadores acabaram bombardeados com cenas de grande impacto que causaram grande comoção, porém que não lhes acrescentaram qualquer outra coisa que a perplexidade. Por mais fascínio que esse tipo de notícias possam despertar a que se questionar que tipo de contribuição essas matérias podem trazer à população.

Muito se tem discutido sobre a cultura do medo e do uso exacerbado pela mídia desse tema devido ao seu apelo visual. As cenas realmente prendem a atenção, principalmente na TV, onde se tem o recurso do movimento atrelado ao som e às cores. O certo é que a cultura do medo supera em muito o número de ocorrências de crimes, no entanto, a impressão que se tem é que sair às ruas e retornar incólume se transformou em uma grande aventura e um fato raro.

O jornalismo sensacionalista é cada vez mais criticado, no entanto, na mesma proporção, cada vez mais consumido. Há uma demanda de mercado, por esse tipo de cobertura, talvez representada pelos cidadãos mais incautos que acreditam dessa forma estar se informando e se precavendo de serem eles as próximas vítimas.

Esse culto à violência pode ser também, para alguns, uma forma de descarregar o acúmulo de stress, por meio do alívio obtido ao se perceber que por pior que pareça a situação vivida, há coisas muito mais terríveis nas quais não estamos envolvidos, apenas acompanhamos de longe sem sofrer com as suas conseqüências, ou, ainda, pode ser usado como uma forma de esconjurar e exorcizar o medo já que ao conviver freqüentemente com o terror ele passa a fazer parte do nosso cotidiano e não nos assusta mais.

A imprensa denominada marrom sempre se apoiou no tripé sexo, sangue e escândalo, porém esses assuntos ficavam restritos a alguns veículos o que se questiona atualmente é a quantidade de espaço designada a esses temas no jornalismo autodenominado “sério” e “informativo”, é fonte de análise também a formatação que os telejornalistas vêm dando atualmente a outros assuntos, como social e cotidiano, espetacularizando situações para evitar a neutralidade e criar a impressão de proximidade, chocando e comovendo o público com eventos que nem mereceriam destaque.

No entanto, ao perceber receptividade por parte do público, o tema passa por um processo de extensão por meio do recurso jornalístico denominado

de suíte, onde a notícia ganha continuidade nas próximas edições do jornal, como em um show, ou um outro espetáculo, onde o número mais aplaudido acaba sendo contemplado com bis.

Baitello Junior (1999) retrata que mesmo as marcas negativas no homem podem ter um fim positivo, já que contribuem para a criatividade, alargamento de horizontes e o prepara para lidar com imprevistos e incertezas, sem esquecer porém que seu uso equivocado pode causar “regressão” social.

[...] ao mesmo tempo que os delírios podem se desdobrar em conhecimento e ciência, a proliferação da desordem pode conduzir a tendências regressivas socialmente pouco construtivas. É o caso da violência transformada em *show*, das transmissões ao vivo de acidentes e coberturas policiais, das programações tipo *mondo cane*, que apresentam anomalias e aberrações, doenças e mutilações, buscando a qualquer preço os altos índices de audiência (BAITELLO JUNIOR, 1999, p.15).

A criação do medo por meio de previsões de catástrofes também tem sido um recurso bastante empregado pelo telejornalismo para “fisgar” a atenção do telespectador. O documentário, *Tiros em columbine* denuncia como a mídia tem papel fundamental na fomentação de pretensos inimigos aos quais a população deve temer e evitar, desde abelhas africanas assassinas até o tão temido e aclamado *bug* do milênio que despertava insegurança e paranóia sem nem ao mesmo ser compreendido, ou seja, não se sabia o que era ou que poderia causar, no entanto todos sabiam que deveria ser temido e, portanto, combatido antes que pudesse causar prejuízos.

O filme dirigido por Michael Moore retrata a sociedade americana vivendo em paranóia, com pessoas assustadiças, relacionamentos regidos pela suspeita e tiranizados pelo medo e dentre os patrocinadores desse quadro atual destaca como culpados a mídia e a própria forma de governo do País, ratificando essa posição com a entrevista do produtor do seriado *Cops*, que ao ser questionado por que retratar crimes em vez de se realizar um programa discutindo as causas da violência alega que não conseguiria uma audiência tão boa.

Uma conseqüência que pode advir com o medo é uma ruptura ainda maior nas relações sociais com a desconfiança e a insegurança que acompanham o pavor, que pode gerar até mesmo a perseguição a pessoas ou grupos que podem ser considerados suspeitos e, portanto, oferecer algum tipo de risco à segurança tão desejada.

Propagandas do disque denúncia vêm ocupando lugar na mídia com descrição de características que podem ser consideradas suspeitas e que devem ser denunciadas anonimamente para a polícia por meio de uma central telefônica. O serviço vem obtendo retorno da população e, por meio desse canal, foi possível combater alguns crimes, no entanto as descrições feitas nesses anúncios podem “enquadrar” como suspeitos pessoas ou famílias que tenham hábitos de vida diferentes da família tradicional, já que são consideradas características suspeitas a falta de crianças no imóvel, janelas sempre fechadas, o consumo de comidas prontas ou *fast foods* com freqüência, falta de mobília na casa, entre outras. Essas características podem ser facilmente encontradas em um casal ou grupo de amigos que morem recentemente em um local e/ou estejam ainda preparando a moradia e permaneçam muitas horas em atividades externas, dependendo do grau de ansiedade e insegurança da vizinhança, essas pessoas podem ser facilmente classificadas como suspeitas e serem alvo de denúncias.

VIOLÊNCIA – DADOS E CULPADOS

O medo da morte, referenciado por Morin (1997), tem como contrapartida o despertar do instinto de preservação, forte recurso psicológico que move a humanidade no sentido de buscar e criar formas e aparatos de proteção.

A sociedade se isola em fortalezas e constrói verdadeiras armaduras para manter do lado de fora a violência, de forma que ela possa ser vista pelas telas ou pelos vidros das janelas, sem, no entanto, invadir a privacidade do lar, ou da família.

Circuitos internos de TV, carros blindados, escoltas armadas, certas eletrificadas, cães treina-

dos, alarmes e outros tantos aparatos fazem parte do mercado denominado de “indústria do medo”. O medo, nesse sentido, pode ser um instrumento desencadeante de um frenesi de consumo preventivo, adquirindo-se produtos e serviços que visem prevenir situações de riscos e evitar ou minimizar as conseqüências de uma possível violência, tornando o consumo desenfreado em uma forma de defesa seja contra perigos reais ou irreais.

Dados do PNDU apontam que nos últimos anos, os investimentos com segurança privada respondem por cerca de 10% do PIB brasileiro, movimentando bilhões de reais. Uma pesquisa da FGV detectou que o consumo de produtos e serviços de segurança vem crescendo cerca de 4,5% ao ano. As seguradoras também vêm se beneficiando dessa cultura do medo, criando inclusive novos seguros, como o de telefones celulares, conforme as modalidades de crimes que vêm estampando mais freqüentemente os espaços jornalísticos.

Aparatos eletrônicos são desenvolvidos para auxiliar no combate à violência, ou pelo menos na preservação dos bens de quem pode pagar por eles, assim, os carros são equipados com alarmes, serviço de sensoriamento remoto via satélite e outros equipamentos que dificultem a ação de ladrões ou facilitem na recuperação dos veículos furtados.

Paradoxalmente, cresce também, com a apologia à segurança, o próprio grau de violência e de crimes. Grupos de “profissionais” atuam em uma nova modalidade de segurança – a morte. Contratados por comerciantes ou empresários, esses “profissionais” têm a incumbência de dar proteção aos seus negócios, eliminando os “indivíduos” que burlarem as regras dessa segurança, como ladrões, seqüestradores entre outros.

Dessa forma, a vida é banalizada, assassinatos e chacinas, por mais violentos que sejam, não chocam mais, passa-se a tolerar a agressão e ser conivente com certas ações desde “tragam benefícios à maioria”. Há assim certa inversão de sentimentos e a indignação ocorre quando o “bandido” é salvo de um linchamento. Nesse estado de espírito é comum

encontrar pessoas torcendo pela morte do “bandido” como em uma cena de ficção onde o bem tem que vencer o mal e quem errou tem que pagar, mesmo que seja com a própria vida.

Segundo dados do IBGE, publicados no *Jornal do Comércio*, de 30 de abril de 2004, as maiores vítimas de homicídios são homens com idade entre 15 e 24 anos.

Muitos jovens assassinados, ou vítimas de violência pertencem às camadas mais baixas da sociedade, alguns deles, envolvidos em crimes. No entanto, cresce também o número de jovens da classe média e alta vitimados pela violência ou envolvidos em ações criminosas como forma de defesa, em brigas de trânsito e outras situações semelhantes.

Não se pode creditar toda a culpa desse quadro caótico à midiaticização da violência. Em dissonância com o que afirma Eco (1968), outros teóricos acusam os telespectadores de serem sadicamente cúmplices na exaltação do horror pelo jornalismo, o que nos remete ao questionamento de Marcondes Filho (1986) de quem seria efetivamente o manipulador, se a mídia ou a sociedade.

A violência pode até se apresentar como uma obsessão temática, no entanto, vale lembrar que sua existência é anterior à criação e expansão da mídia e que o jornalismo busca retratar, pelo menos em parte, fatos que ocorrem na sociedade.

Não se pode, portanto, acusar e atacar toda e qualquer forma de divulgação da violência, certas reportagens servem mesmo de alerta e de mudança comportamental no sentido de se evitar mais violência, o que a sociedade em geral vem percebendo e muitos teóricos condenando é o uso indevido das imagens e narrativas da violência.

Alguns profissionais de *marketing* e propaganda, inclusive, pegando carona nessa exploração do medo, utilizam cenas de violência e de verdadeiros horrores para venderem seus produtos, sejam eles seguro, planos de saúde, ou mesmo serviços bancários.

Assim, podem-se afirmar, que a mídia fornece imagens que desperta tanto medo quanto desejo e público que as consomem por ambos os motivos.

PROPOSTA DO JORNALISMO PÚBLICO

O jornalismo, como apontado, vem, dessa forma, deixando de representar o papel de espaço público como se esperava, deixando de oferecer lugar para se discutir direitos e propostas sociais.

Como espaço público, o jornalismo, e mais especificamente o telejornalismo teria grande força de representação, por seu alto índice de visibilidade e de penetração, sendo de relevante e imprescindível auxílio às reivindicações e movimentos de grupos de minorias, organizações não governamentais e outras formas de agrupamentos que poderiam não apenas expor, mas, sobretudo, buscar apoio às suas demandas e necessidades.

Visando suprir esse papel, há a proposta de uma nova forma de jornalismo, o jornalismo público, ou cívico, que se pauta no interesse comunitário e tem como foco do seu noticiário dar voz ao povo para expressar sua opinião sobre temas de relevância e não apenas às autoridades que estão envolvidas com o fato, ou especialistas no assunto. Não se pode, no entanto, confundir o jornalismo público com o jornalismo popular que também concede grande espaço aos cidadãos comuns, no entanto, para expor suas mazelas e dramas pessoais, que servem apenas para atrair audiência, porém que não apresentam qualquer importância social ou cultural.

Essa inversão na característica das fontes apresentada pelo jornalismo popular não se caracteriza pelo interesse público e, por isso, a aproximação que propicia com o público está baseada no folhetinesco da construção, da mensagem, explorando aqui a personificação dos dramas, porém não apresenta conteúdo relevante e, conseqüentemente, não proporciona interatividade ou envolvimento maior com o aspecto social.

Já o conceito de jornalismo público, ou *civic journalism*, nasceu na década de 90, nos Estados Unidos, e se traduz em um produto jornalístico

onde as pluralidades têm espaço, e a cidadania passa a ser exercida através da inclusão do cidadão comum no espaço público constituído pela mídia.

Essa modificação ocorre principalmente na forma de se elaborar as reportagens e nas prioridades que a nova formatação apresenta, já que seu objetivo final passa a ser agora o interesse e não o gosto público e, para tanto, é necessário que haja um novo enquadramento e um novo olhar ao direcionamento e condução das notícias.

Esse novo modelo teve origem na necessidade de se atender a uma expectativa da sociedade em ver contemplado nos espaços jornalísticos assuntos pertinentes à sua realidade e ao contexto social, ou seja, temas mais próximos do seu cotidiano, que realmente expressassem suas preocupações e necessidades e que apresentassem uma abordagem mais clara e objetiva.

Em sua implantação nos Estados Unidos, o *civic journalism* foi alvo de inúmeras críticas, principalmente pelo receio de se perder algumas características fundamentais ao jornalismo como independência e isenção justamente pelo seu contato e envolvimento com a comunidade, no entanto, alguns teóricos afirmam que pesquisas realizadas apontam que o jornalismo público, propiciando esse espaço de manifestação, para a sociedade vem conseguindo aumentar a participação pública em temas relevantes e, ainda, por apresentar aprofundamento em algumas pautas vem servindo como fonte de reflexão e conhecimento para seu público.

No Brasil, as TVs públicas vêm se voltando para esse novo direcionamento. A TV Cultura, em São Paulo, e o canal público de Minas Gerais, criaram, inclusive, guias de princípios para orientar seus jornalistas nos novos procedimentos para produção dos seus telejornais.

Essa produção, que se orienta na contramão dos demais telejornais, vê a informação como um bem precioso que auxilia o receptor a compreender melhor o mundo no qual está inserido, seu diferencial está impresso no próprio guia da TV Cultura ao explicar o jornalismo público “[...] busca-se menos a

idéia do espetáculo do que a compreensão dos conteúdos [...]” (GUIA, 2004, p. 7).

Talvez essa nova postura telejornalística tenha que ter tido seu início pelas TVs públicas justamente por não temerem a concorrência, já que não estão vinculadas aos índices de audiência para manterem anunciantes e já tenham em seus direcionamentos a preocupação com a cultura, informação e educação, ou seja, mais com a qualidade de sua programação do que com a sua quantidade de telespectadores, não se submetendo às imposições mercadológicas, ou aos pontos de vista de seus proprietários e mantenedores.

A descrição de Martín-Barbero (1997) do potencial da TV Pública latino-americana apontava já a necessidade de se criar propostas de qualidade para a programação, que mantivessem a relação de cultura com a TV e que possibilitassem a reinvenção do caráter público, essas características parecem ser preenchidas na proposição desse novo jornalismo, já que algumas das premissas que norteiam o jornalismo público são a priorização de temas próximos ao telespectador, seja pela localidade geográfica ou por eles que o liguem a grupos sociais ou eventos, o uso da informação como instrumento de cidadania e de cultura por meio do estímulo ao questionamento e formação de espírito crítico.

Em contrapartida, repudia a exploração de cenas ou mensagens que incitem ou banalizem a violência, o sexo, a nudez e qualquer forma de humilhação aos seres humanos.

Quanto à condução do texto, o guia preparado pela equipe de jornalismo da TV Cultura, sob a supervisão do seu diretor na época, Marco Antonio Coelho Filho, enfatiza a necessidade de se ter um texto informal e próximo ao telespectador, claro, preciso, objetivo e simples. Aponta ainda a preocupação com o didatismo, ressaltando que nem sempre o telespectador está familiarizado com o assunto e, dentro desse didatismo aponta a necessidade de se manter o equilíbrio em relação às partes envolvidas e a concisão no resultado final.

Profissionais que atuam dentro desse novo parâmetro crêem estar motivando as pessoas a chegarem a suas próprias conclusões, tomarem suas próprias posições e, mais que tudo, conduzirem seus próprios passos. Se assim for, a missão do jornalismo público estará sendo cumprida, já que sua tônica é possibilitar a manifestação pública e discutir temas de seu real interesse, com sua participação, colaborando para o fortalecimento da democracia e incentivando a população a participar das resoluções dos problemas comunitários.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O crescimento das metrópoles, o ritmo de vida agitado e a modificação nos relacionamentos sociais foram fatores que influenciaram no posicionamento da mídia como espaço público. No Brasil, especialmente, pelo ainda alto índice de analfabetismo e os baixos salários que inviabilizam o consumo dos jornais impressos, o telejornalismo acabou por centralizar esse papel sendo o articulador e influenciador de parte das ações públicas.

No entanto, com o decorrer do tempo alguns fatores levaram os telejornais a perda de credibilidade, dentre eles a impossibilidade de atender às expectativas informativas de 170 milhões de pessoas, o que nos remete a outro fator – a homogeneização da linguagem e a priorização de informações das grandes capitais desrespeitando as culturas e fatores de interesses regionais.

Por fim, um dos elementos fundamentais no conseqüente descrédito nos telejornalismos foi a espetacularização de sua programação, onde os conteúdos são simplificados até tornarem-se superficiais e inconsistentes, temas de maior relevância são substituídos por outros de maior apelo ao gosto do público, onde há priorização de pautas que enfatizavam a violência, o sexo, o inusitado e o grotesco em todo o seu potencial.

Na tentativa de adequar as informações jornalísticas ao interesse e compreensão popular, os telejornais acabaram por substituir pautas de cunho mais informativas e culturais por outras matérias

que mais caberiam a programas de entretenimento do que jornalísticos, incluindo-se nesse processo de produção elementos de ficção.

A concentração das empresas de comunicação brasileiras nas mãos de poucas famílias e a briga destas empresas por anunciantes e público fomentou o caminho para a mesmice e vulgaridade que impera nos telejornais.

A TV Cultura, sem a pressão da audiência e com a reformulação do seu telejornalismo se propõe a recuperar, com o jornalismo público, não apenas a credibilidade dos telejornais, mas também a característica da mídia como espaço público.

A redução da carga de informação, a ampliação do tempo de discussão e aprofundamento nos temas debatidos, o envolvimento da sociedade civil como fonte, além da execração do grotesco e do supérfluo em suas pautas, além do equilíbrio no uso das imagens perfazem a tônica da proposta de *newsmaking* do jornalismo público da TV Cultura.

Dessa forma, por meio do envolvimento público e do auxílio no desenvolvimento de um espírito mais crítico na população, o jornalismo público busca suplantiar seu papel de informante dos acontecimentos e passar a atuar como coadjuvante em ações de cidadania, incentivando atividades que propiciem uma melhor qualidade de vida nos centros urbanos.

REFERÊNCIAS

- BAITELLO JUNIOR, Norval. Comunicação, mídia e cultura. *São Paulo em Perspectiva*, v. 12, n. 4, p.11-16, out./dez. 1998.
- _____. Imagem e violência: a perda do presente. *Perspectiva*, São Paulo, v. 13, n. 13, jul./set. 1999.
- _____. *O animal que parou os relógios*. São Paulo: Annablume, 1997
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1987.
- BELTING, Hans. Sisifo ou Prometeu? Sobre arte e tecnologia hoje. In: BIENAL INTERNACIONAL, 26., 2004, São Paulo. *Catálogo da 26ª Bienal Internacional*. São Paulo: [s. n], 2004.
- CONTRERA, Malena Segura. *Mídia e pânico: saturação da informação, violência e crise cultural na mídia*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002.
- ECO, Umberto. *Obra aberta*. São Paulo: Perspectiva, 1968.
- FLUSSER, Vilém. *Fenomenologia do brasileiro*. Rio de Janeiro: Ed. da UERJ, 1998.
- GUIA de princípios do jornalismo público da TV Cultura. São Paulo: Fundação Padre Anchieta, 2004
- KAMPER, Dietmar. *Imanência dos media e corporeidade transcendental: oito postos de observação para um futuro medial*. Tradução do alemão: Ciro Marcondes Filho. São Paulo, 1998. Texto originalmente publicado pelo Núcleo de Estudos Filosóficos da Comunicação – FiloCom. Disponível em: <http://www.eca.usp.br/nucleos/filocom/traducao8.html>.
- _____. Os padecimentos dos olhos. In: CASTRO, G.; CARVALHO, E. A.; ALMEIDA, M. C. (Org.). *Ensaio de complexidade*. Porto Alegre: Sulina, 1997.
- MACHADO, Arlindo. Atualidade do pensamento do Flusser. In: BERNARDO, Gustavo; MENDES, Ricardo (Org.). *Vilém Flusser no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- MARCONDES FILHO, Ciro. *Quem manipula quem?* Petrópolis: Vozes. 1986.
- MARTIN-BARBERO, Jesús. *Dos meios às mediações*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 1997.
- MATTELART, Armand; MATTELART, Michéle. *História das teorias da comunicação*. São Paulo: Loyola, 2000.
- MORIN, Edgar. *Cultura de massa no século XX: o espírito do tempo*. Rio de Janeiro: Forense, 1967.
- _____. *O enigma do homem: para uma nova antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- _____. *O homem e a morte*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- SQUIRRA, Sebastião. *Aprender telejornalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

TRAQUINA, Nelson. **O estudo do jornalismo no século XX**. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

_____. **O poder do jornalismo: análise e textos da teoria do agendamento**. Coimbra: Minerva, 2000.

WOLF, Mauro. **Teorias da comunicação**. 3. ed. Lisboa: Presença, 1994.

Repensar 1942: o SENAI frente à metamorfose do industrialismo

Cristiano Lima Ferraz – UESB

RESUMO

O processo de implantação de um novo modelo de qualificação no SENAI durante os anos 80 e 90 do século XX, tomando como base as mudanças contemporâneas na organização da produção capitalista, inaugura no órgão um novo paradigma de qualificação para o trabalho. O SENAI passa a adotar então princípios de ação que se diferenciam das estratégias de formação profissional que vinha praticando desde a sua fundação em 1942.

Palavras-chave: SENAI. Reorganização produtiva. Trabalho e qualificação.

ABSTRACT

The process of putting into work in SENAI, in the 80s and 90s, a brand new qualification pattern, based on the contemporary changes verified in the capitalist production, opens in that organ a new work qualification paradigm. SENAI starts using new principles of action which differ from the ones practiced since its foundation in 1942.

Keywords: SENAI. Productive reorganization. Work and qualification.

INTRODUÇÃO

Este artigo trata do processo de implantação de um novo modelo de qualificação no SENAI durante os anos 80 e 90 do século XX, inaugurando um novo paradigma de qualificação para o trabalho, quando o órgão adota princípios de ação que se diferenciam das estratégias de formação profissional que vinha praticando desde a sua fundação em 1942. Portanto, “repensar 42” é o mote presente nos documentos aqui analisados. Esse fenômeno se ori-

gina das mudanças contemporâneas na organização da produção, que engendram alterações importantes no industrialismo capitalista, sobretudo aquele de matriz americanista, cujos fundamentos técnico-organizacionais baseados no taylorismo-fordismo orientaram as práticas do SENAI até o momento em que aqueles princípios no campo da produção entraram em franca decadência, algo que, no Brasil, ocorre nos anos 80.

TRABALHO, INDUSTRIALISMO E QUALIFICAÇÃO

As formas estabelecidas para a produção social da existência material tendem a condicionar os caminhos da qualificação profissional. Na produção moderna o princípio educativo que organiza essa última prática citada é, portanto, o trabalho (GRAMSCI, 1991a). Na contemporaneidade, o exame da relação entre produção, qualificação e seus conteúdos e a própria mudança no princípio educativo nos leva a considerar o grau de ciência e de técnica intrínsecas a essa relação. Soma-se a essa análise o nível de socialização daqueles conteúdos técnico-científicos, mediado pelo conflito político-ideológico, que tende a moldar as estratégias de organização da vida social e da produção econômica. Por um lado, esse conjunto de elementos tende a determinar os conteúdos educacionais nos espaços destinados ao treinamento e à formação profissional. Por outro lado, quando esses espaços mostram-se muito distanciados dos conteúdos científicos contemporâneos que organizam a produção social da existência em determinado bloco

histórico, caracteriza-se ali a crise do princípio educativo (MANACORDA, 1990).

Não raro, a crise do princípio educativo aponta para a própria crise orgânica das estratégias de produção social de mercadorias sob determinada organização do trabalho. Vale mencionar que a tentativa de resolução da crise do princípio educativo ao modo do capital – como veremos no caso do SENAI – não implica necessariamente em avanço para o trabalhador coletivo, a exemplo do operariado industrial. Pode e tende a significar também a elevação da sua subsunção ao capital, haja vista que a incorporação de maiores conteúdos técnico-científicos vêm sendo acompanhada pelo reforço de elementos político-ideológicos que entram, por exemplo, a constituição do operariado em classe (sobre o debate acerca da constituição do operariado em classe ver: BOITO JR., 2003). Ou seja, não seria apenas desenvolvimento das forças produtivas, bem como a posição dos indivíduos no processo de produção que os conduziram a uma maior organização em torno das bandeiras históricas da classe ou ao processo revolucionário, como consagrava o marxismo tradicional (RUMIÁNTSEV, 1963). No campo educacional, essa matriz de pensamento nos leva a crer que os avanços técnico-científicos e a elevação dos níveis educacionais *potencialmente* presentes no avanço das forças produtivas conduziram inelutavelmente à emancipação dos trabalhadores. Mas, acreditamos ser mais prudente falar em *possibilidades* de emancipação e procurar, sobretudo, incorporar na análise essa abertura, combatendo tendências de linearidade, haja vista que falar em potencialidades não implica em real efetivação do que é potencial.

Sabemos que a organização da produção social vem atravessando por importantes transformações nas três últimas décadas. Referimos-nos às mudanças no industrialismo americanista (sobre a predominância do americanismo ver: GRAMSCI, 1991b) ancorado sob os princípios do fordismo e hegemônico no ocidente capitalista a partir da segunda metade do século XX. No Brasil, durante os anos 80 e 90 do século XX, a necessidade de alterações nas bases

de acumulação do capital engendrou uma crise no princípio educativo, o que por sua vez se manifestou nas instâncias de formação profissional. Desde então novas estratégias de qualificação vêm sendo propostas no país visando atender melhor as demandas contemporâneas do processo de trabalho. Portanto, se o trabalho como princípio educativo se configura na sociedade capitalista como subsumido ao capital, como seu componente em uma relação social de expropriação de sobre-trabalho, temos então que a crise do princípio educativo aqui discutida se refere à falta de sintonia da formação profissional com as novas formas de produção de mercadorias, que assumem agora a flexibilidade como característica central em um novo padrão de acumulação (HARVEY, 1996), contrapondo-se aos princípios de rigidez do fordismo (WOMACK; JONES; ROOS, 1992), de matriz americanista e que inspirou os princípios da formação profissional oferecida pelo SENAI desde 1942.

Se por um lado nos reportamos à falta de organicidade entre as formas de qualificação dos agentes frente às novas exigências da produção material, por outro lado, enquanto *telos* buscado, essa organicidade não obedece a uma linearidade científico-tecnológica, uma vez que a apropriação desses princípios em uma sociedade classes é mediada por relações de poder. Isso faz com que mesmo sendo grandes os avanços científicos de uma época, seja normal que no processo de trabalho haja um pequeno nível de domínio geral das bases científicas daquela ação. Vale dizer que as estratégias hegemônicas de preparação para o trabalho qualificam de forma diferenciada com base na ocupação, sendo ainda essa apropriação condicionada pela divisão social do trabalho, demarcando as classes ou frações de classe que se destinam a realizar o trabalho simples e o complexo.

A CRISE DO PRINCÍPIO EDUCATIVO NO SENAI

Nos anos 80 e 90 muito se falou sobre a emergência do padrão de acumulação flexível no Brasil, bem como sobre as novas demandas de qualificação que esse fenômeno gerava. A partir da segunda metade da década de 90, em nível público e privado,

observou-se um forte movimento de reformas nas políticas de formação profissional no país. O SENAI Departamento Regional do Estado da Bahia – DR-BA, bem como o Departamento Regional do Rio Grande do Sul – DR-RS, foram alguns dos departamentos regionais que tomaram a frente no processo de redefinição do modelo de formação profissional do órgão – na estrutura de funcionamento do SENAI é comum algumas experiências serem elaboradas e testadas em determinados DRs antes de se generalizarem para todo o sistema.

No DR-BA O processo se inicia com uma reestruturação organizacional, deflagrada em 1984 com a adoção de um Programa de Desenvolvimento Gerencial – PDG (SENAI. DR-BA, 1985). Embora a indústria nacional ainda não estivesse no contexto da modernização sistêmica, que ocorreria nos anos 90, esse clima de reorganização no SENAI coincide, em nível nacional com o próprio caráter da reestruturação produtiva no país durante os primeiros anos da década de 80 quando, segundo Alves (2000, p. 126),

A queda nos investimentos retardou a introdução de novas tecnologias microeletrônicas, que se daria, com mais vigor, a partir de 1984. Por isso, a necessidade de elevação da produtividade ocorreu por meio de reorganização da produção, seja pela intensificação do trabalho por meio das horas extras e/ ou da flexibilização do uso da força de trabalho nas empresas, com relativa proliferação, a partir daí, dos rudimentos organizacionais de um toyotismo restrito.

A reorganização do SENAI ocorria ainda porque o empresariado mostrava-se insatisfeito com a atuação do órgão. Havia uma certa dessintonia entre as novas exigências da produção e o modelo de formação profissional oferecido por aquela instituição. A esse respeito o DR-BA se manifestava nos seguintes termos:

Consideramos bastante razoável a assistência que o DR [Departamento Regional] através de suas Unidades Operacionais, deu às empresas. Temos consciência de que não conseguimos o ideal. Há naturalmente, alguma insatisfação com nosso trabalho, mas temos também, percebido inúmeras

demonstrações de apreço pelos serviços que prestamos. Dessas referências tiramos conclusões que nos permitirão corrigir nossas falhas para o futuro (SENAI. DR-BA, 1985, p. 17).

Na pauta do órgão estava a necessidade de reformular o seu perfil, bem como o tipo de qualificação oferecida:

A Formação Profissional, atividade fim do SENAI, constitui-se na principal meta e na nossa maior preocupação. Todavia, o bom senso nos aconselhou a não promover grandes alterações sem, antes, resolvermos algumas questões que consideramos básicas e fundamentais para atingir aos objetivos colimados. Citamos prioritários: a elaboração e aprovação do Plano de Classificação e Retribuição de Cargos e Salários; Reestruturação Organizacional. [...]. A reestruturação permitirá ainda uma maior flexibilidade administrativa em todos os níveis, com decisões mais ágeis (SENAI. DR-BA, 1985, p. 17).

A insatisfação dos industriais suscitou um processo de reestruturação que também aconteceria em outros Estados. Assim, já em 1985, segundo o DR-BA,

De conformidade com as diretrizes que recebemos da Federação das Indústrias do Estado da Bahia, através do Conselho Regional do Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial, adotamos em 1985, um plano de trabalho, bastante flexível, que nos permitisse diagnosticar a situação do Departamento Regional (SENAI. DR-BA, 1986, p. 17).

Começaria ali uma política cujo resultado alteraria o perfil e a dinâmica de atendimento do SENAI. A contínua flexibilização dos cursos entraria na ordem do dia. É o que se pode constatar com referência ao quantitativo da produção indireta em relação à produção direta da instituição. A produção indireta é uma modalidade de atendimento oferecida pelo SENAI cuja característica básica é a flexibilidade de ação. Fundamenta-se na programação e em cursos elaborados a partir de demandas específicas, muitas vezes não satisfeitas pela estrutura dos cursos fixos. Essa ação pode ser realizada tanto no local de trabalho como nos Centros de Formação Profissional, contudo, sempre sob supervisão do SE-

NAI através de Acordos de Isenção e Termos de Cooperação¹ (SENAI. DR-BA, 1986, p. 37; SENAI. DR-BA, 1996, p. 6) contratados com as empresas – mecanismos que foram intensificados no decorrer da mudança organizacional iniciada em meados dos anos 80. Não foi possível mostrar aqui uma série mais detalhada sobre o número de Termos de Cooperação e Acordos de Isenção no início do processo de reorganização do SENAI, mas os dados levantados em nossa pesquisa contribuem para ilustrar a tendência de flexibilização e de mudança no perfil apontada anteriormente. Em 1984, existiam 16 termos de cooperação, acordos de isenção e convênios, só no ano de 1989 mais 36 novos termos de cooperação foram assinados somando-se aos outros 11 que haviam sido assinados em 1988. A tendência observada foi de aumento, sobretudo nos anos 90.

Já os cursos oferecidos via ação direta são outra forma de atendimento realizado pelo SENAI. Consiste no atendimento feito com recursos próprios, captados, inclusive, através de impostos. Esses cursos possuem uma estrutura curricular pré-estabelecida pela entidade e seu objetivo é também atender demandas sociais, inclusive por utilizar verba pública.

Em 1984 foram tomadas iniciativas para concentrar recursos em docência e montante financeiro com vistas a atender às demandas específicas das empresas nos Centros de Formação Profissional e no próprio local de trabalho. Isso foi feito em detrimento dos cursos noturnos e ocasionaram uma queda de cerca de 35% e 43% na ação direta se comparado com os anos de 1982-1983, respectivamente. Apesar dessa queda, percebe-se uma leve diferenciação positiva no percentual das matrículas na produção

indireta sobre a produção direta², o que leva a crer que antes do processo de reestruturação deflagrado em 1984 os números da ação direta eram muito maiores do que os da indireta. Em suma, a ampliação da ação indireta significou uma tendência de flexibilização no âmbito do SENAI. O fim declarado era elevar sua eficiência, segundo a ótica empresarial.

No entanto, apesar de anunciar-se como tendência, a elevação nos números da ação indireta não se manteve em 1985, provavelmente em decorrência da situação de reestruturação em essa modalidade de atendimento se encontrava. Prova disso é que nos anos restantes da década de 80 os números da ação indireta elevaram-se em relação aos números da ação direta e mantiveram-se estáveis, confirmando a propensão de flexibilização. Assim, com exceção dos anos de 1984 e 1985, constatou-se que a produção indireta do SENAI cresceu continuamente por conta das mudanças estratégicas que a instituição começou a implementar.

ALTERAÇÕES NA DINÂMICA DO SENAI

A efemeridade e a flexibilidade (no sentido de não expressarem mais preparação para uma ocupação determinada) na base dos treinamentos podem ser observadas na Tabela 1 de matrículas nos anos 80.

Em 1986 um novo sistema de controle de produção era adotado³. Não se computaria mais na ação indireta as matrículas realizadas através de Acordos de Isenção, causando a ilusão de que o tipo de treinamento oferecido via produção indireta decrescia, como de fato ocorreu em 1985. Assim, se fossem computados os Acordos de Isenção, os números da ação indireta seriam ainda maiores do que os divul-

1 Os Termos de Cooperação seriam uma forma de “intensificação das ligações com as Empresas, através de troca de informações quanto aos recolhimentos diretos da Contribuição Geral (Termos de Cooperação Técnica e Financeira) e Adicional”. A exemplo dos Termos de Cooperação, os Acordos de Isenção também se destinam a promover treinamentos operacionais que procuram atender imediatas das empresas, geralmente ministrados na própria linha de montagem. Tendem a ser ações flexíveis. Normalmente essas ações são realizadas através dos cursos de Suprimento.

2 Usamos aqui uma terminologia do próprio SENAI. Com relação ao resultado do seu trabalho no que tange aos cursos, o SENAI usa o termo “produção” para designar ações como matrículas, realização e conclusões de cursos.

3 A exemplo do termo “produção”, que o SENAI usa como denominação ao mensurar o número de concluintes dos seus cursos, matrículas etc, “controle de produção” é também um termo usado pelo órgão no que se refere às variáveis quantitativas e qualitativas que lhe serve de parâmetro para o controle e avaliação das ações.

Tabela 1 – Evolução no número de matrículas

Evolução no número de matrículas				
Ano	Ação direta	%	Ação indireta	%
1984	7.543	49,00	7.792	50,82
1985	6.809	78,00	2.921	30,00
1986	4.342	70,00	1.825	30,00
1987	6.171	38,52	9.851	61,48
1988	9.892	39,83	14.943	60,17

Fonte: SENAI. DR-BA, 1985, 1986, 1987, 1988, 1989.

gados, mostrando uma linha de flexibilização dos serviços e de aproximação ainda mais acentuada com as demandas das empresas.

O discurso sobre a necessidade de estreitar os laços com a clientela é um aspecto cada vez mais presente nas fontes do SENAI ao longo dos anos 80. As ações nesse sentido seriam informadas por um conteúdo ainda mais privatista com relação ao fundo público utilizado pelo órgão, contribuindo para reforçar e disseminar o *ethos* empresarial em suas ações. Para facilitar essa tarefa, na segunda metade dos anos 80 começaram a ser criados Conselhos Técnicos Consultivos, que contavam com uma significativa participação dos industriais. O objetivo dos conselhos era aproximar continuamente o empresário local das decisões que são tomadas no SENAI, descentralizando-as para facilitar a satisfação das

reivindicações da indústria na perspectiva já demarcada de mudança no perfil do órgão.

Uma característica fundamental observada na segunda metade dos anos 80 é também o início da mudança de ênfase nas diferentes modalidades de cursos ministrados pelo SENAI. Tendo em vista o movimento de maior aproximação com o empresário local, a prioridade de alguns cursos sobre outros tende a se articular diretamente com a exigência das empresas, sobretudo após o processo reorganizacional deflagrado em 1984. No momento em que concluímos nossa pesquisa (final de 2001), os cursos oferecidos pelo órgão são nomeados da seguinte forma: Cursos de Suprimento, Cursos de Aprendizagem Industrial (CAI), Cursos de Qualificação Profissional (CQP) e Cursos Técnicos Especiais (ver Tabela 2).

Tabela 2 – Evolução do percentual de matrículas por curso

Evolução do Percentual de Matrículas por Curso				
Ano	Modalidade dos Cursos (%)			
	CAI	CQP	Suprimento	Cursos Técnicos
1984	5,71	16,83	70,59	0,23
1985	18,20	25,30	46,00	1,40
1986	19,50	16,00	55,50	1,70
1987	9,87	23,47	64,72	0,94
1988	5,30	9,82	82,16	0,49

Fonte: SENAI. DR-BA, 1985, 1986, 1987, 1988, 1989.

Em primeiro lugar encontram-se os Cursos de Suprimento, onde mais se realizam matrículas. São cursos de curta duração e, em sua maioria, destinam-se a trabalhadores qualificados e semi-qualificados que realizam trabalho simples, que supõem apenas funções de execução, sem domínio dos fundamentos teóricos da atividade. Procuram atender as necessidades imediatas da empresa, incorporando novos níveis de qualificação sem, contudo, implicar inicialmente em nova profissão para o trabalhador, a exemplo dos cursos de aperfeiçoamento nas áreas de Costureiro Industrial, Instrumentista Reparador, Operador de Caldeira. Nesta modalidade consta ainda nas fontes a denominação Ocupação não Especificada, indicando seu potencial de flexibilização.

Em segundo lugar vêm os Cursos de Qualificação Profissional, a sua carga horária maior é maior do que os Cursos de Suprimento. São destinados aos trabalhadores maiores de 18 anos e o seu fim é proporcionar a formação especial em determinada ocupação de acordo com as necessidades da empresa como, por exemplo, Operador de Processos, Costurador de Calçados a Máquina, Mecânico de Bombas Injetoras, Eletricista de Comandos Elétricos e Soldador Elétrico. Pelo que observamos, tal modalidade de curso também tende a não qualificar para o trabalho complexo.

Em terceiro lugar estão os Cursos de Aprendizagem Industrial – CAI. Esta modalidade possui uma duração maior e destina-se a jovens de 14 a 18 anos, com escolaridade mínima de 7ª série do hoje corresponde ao ensino fundamental. O objetivo é propiciar ao jovem uma formação profissional em determinada ocupação, como por exemplo, Marceneiro, Mecânico Geral e Eletricista Geral. A particularidade dos CAI está no fato de que

Essa modalidade de ensino está sujeita à legislação trabalhista, que obriga as empresas a proporcionar a aprendizagem metódica a um número de empregados menores, igual, no mínimo a 5% do total de seus trabalhadores qualificados (COELHO, 1998).

A exemplo dos cursos de suprimento, a tendência do CAI é qualificar para o trabalho complexo e

nem possuem como referência a multi-qualificação, embora esta última não implique necessariamente em trabalho complexo. O trabalho complexo pressupõe em sua execução, o domínio dos fundamentos técnicos e teóricos da atividade realizada, de tal forma, que o trabalhador possa ter o controle real sobre sua ação.

Em último lugar, com números muito abaixo dos outros cursos (em torno de 2% da produção total) estão os Cursos Técnicos Especiais, que prevêem a qualificação para o trabalho complexo. A finalidade desse tipo de curso é possibilitar ao operário uma formação profissional em nível de ensino médio. Tais cursos destinam-se a setores que utilizam tecnologia mais avançada.

Entre 1984 e 1988, momento inicial da reestruturação produtiva no Brasil, aparentemente não havia ainda muita clareza nas ações do SENAI no que diz respeito à qualificação polivalente, talvez por que não houvesse ainda muita compreensão sobre os rumos que a organização do trabalho industrial tomava. O pequeno coeficiente dos números relacionados à formação para o trabalho complexo relaciona-se também com a forma de inserção do país na nova fase da divisão internacional do trabalho nos anos 80 e 90. Isso indica que, se por um lado, o atendimento do SENAI acena em direção à flexibilização, por outro lado, a difusão das suas modalidades de cursos pode refletir um quadro em que a difusão tecnológica e o nível de qualificação da força de trabalho estão longe de serem homogêneos quanto ao uso de tecnologia de ponta e da qualificação para o trabalho complexo – embora, a tecnologia de ponta também possa estar associada à simplificação do processo de trabalho. Tais evidências podem ainda indicar que é baixa a demanda por maiores níveis educacionais na realização do trabalho, tendo em vista o processo de reorganização e o desenvolvimento contemporâneo das forças produtivas, o que delinearía uma falta de sintonia com as demandas educacionais mais elevadas que a sociabilidade contemporânea vem exigindo. Isso porque na fábrica o trabalho se simplifica, mas, no cotidiano

fora do emprego o cenário é mais complexo no que se trata da necessidade de incorporação, por exemplo, dos conteúdos informacionais. Entretanto, o trabalho não é apenas ocupação no mercado de empregos. Transcende essa relação, uma vez que a atividade social de produção da existência não é apenas ocupação como mecanismo de produção de mais-valia ou de mercantilização do trabalhador, embora o fetiche das relações de produção capitalistas tenda a naturalizar dessa maneira o modo de vida. Fora do emprego o trabalhador também se encontra inserido em relações de produção social da vida. O trabalho como uma das principais formas de objetivação permeia, portanto, toda a vida, confundindo-se com a própria *praxis*. A sociabilidade enriquecida no cotidiano pela tecnologia e pela maior elevação dos níveis educacionais revela então uma outra face obscurecida, caso se atenha apenas à preparação para o trabalho na produção estrito senso, onde é crescente a utilização de máquinas que incorporam trabalho abstrato, “liofilizando” o trabalho vivo no processo produtivo (ANTUNES, 2000).

Podemos nos perguntar se os cursos oferecidos pelo SENAI-BA (com exceção dos Cursos Técnicos Especiais) no momento inicial da sua reorganização sistêmica entre 1984-1988 estavam sintonizados com a nova realidade de mudança tecnológica. Quanto ao modelo de qualificação (cursos ainda rígidos) não estavam. Talvez a redução da carga horária também indicasse essa falta de sintonia, se partíssemos de uma relação linear entre complexificação da maquinaria e elevação da carga de conhecimentos necessários para operá-la. Haveria sintonia apenas na intenção manifesta de flexibilização das ações do SENAI. Entretanto, pela ótica da mutação técnica que historicamente vem dando a tônica da indústria sob o capitalismo, além da flexibilização, é orgânica a redução das horas de curso. Não podemos confundir maior complexidade científica da maquinaria com ampliação das demandas por trabalho complexo para sua operação. Um outro aspecto do fenômeno é imanente à própria tendência do capital de reduzir o tempo de trabalho socialmente necessário

na produção de mercadorias, revolucionando a base técnica, de modo a potencializar a expropriação de mais-valia relativa em menor tempo, um movimento constante nas tentativas de resolução das crises de acumulação. Onde esse fenômeno se encontra mais avançado haveria inclusive uma tendência de aceleração mais total da própria relação espaço-tempo, repercutindo na geração de novas necessidades de consumo, da vida útil das mercadorias, na velocidade da necessidade de se alterar a “configuração” do trabalhador, enfim, haveria uma aceleração no ritmo do próprio modo de vida. Essa tendência, que interpenetra o modo de vida com a otimização do capital, acaba se estendendo também à redução do tempo socialmente necessário à *qualificação da massa de trabalho vivo*, já que esse processo também envolve dispêndio de recursos, encarecendo a porção variável (composto também pelos custos com a força de trabalho) da composição orgânica do capital. Reduzindo o tempo de trabalho socialmente necessário na produção de mercadorias, via incremento do capital constante (maquinaria, instalações, etc), as tarefas tendem a se tornarem mais simples em detrimento do enriquecimento tecnológico *do posto de trabalho*. Todavia, com a reorganização do trabalho através, por exemplo, dos Círculos de Controle de Qualidade, o controle de qualidade é feito em todo o processo produtivo pelos mesmos trabalhadores e a interface entre os vários grupos envolvidos na produção complexificam a sociabilidade no local de trabalho, exigindo a incorporação de conteúdos educacionais que possibilitem ao trabalhador utilizar corretamente os códigos da linguagem (já que a interface entre os grupos exigem maior poder de comunicação), resolver criativamente problemas que se apresentem na produção interagindo com outros grupos da cadeia produtiva na fábrica, administrando a incerteza na produção de mercadorias em um capitalismo mais competitivo. Essa prática sistêmica exige a incorporação de saberes mais relacionados à educação formal.

As mudanças em direção à flexibilização vão se tornando mais visíveis em fins dos anos 80 e nos

anos 90 quando, seguindo estratégias traçadas em 1984, o DR-BA passou a estreitar significativamente seus laços com o empresariado, seja através do incremento de Acordos de Isenção, seja pelo crescimento contínuo dos acordos de cooperação estabelecidos com empresas. Acompanhando as mudanças em curso, no final da década de 80 o DR-BA investiu parte significativa de seus recursos na compra de novos equipamentos visando melhorar o atendimento e, ainda com esse objetivo, realizou 10 programas de desenvolvimento na área de recursos humanos com participação de 332 trabalhadores da instituição. Para o empresariado a qualificação dos técnicos é fundamental para a mudança cultural necessária a implementação de novos padrões sociabilidade e de qualidade. Segundo Rodrigues (1998), essa preocupação vem sendo uma tendência mais geral dos industriais engajados na busca do *telos* da “Economia Competitiva”, dentro e fora das esferas diretamente ligadas à produção de mercadorias. Não é por acaso que mudaram também as estratégias de Desenvolvimento de Recursos Humanos do SENAI. São incorporados alguns aspectos que o movimento de recomposição do capital vem determinando no chão-da-fábrica, a exemplo das estratégias qualificação que incorporem o princípio da flexibilidade, de modo que o servidor do SENAI incorporasse princípios de iniciativa e maleabilidade que se contrapunham à rigidez burocrática. Isso pode ser observado na evolução do Quadro de Pessoal do órgão nos na segunda metade dos anos 80 (SENAI. DR-BA, 1990). Ao passo em que houve certo enxugamento dos postos de trabalho ligado à administração burocrática, isso não implicou em perda de qualidade nos serviços prestados pelo SENAI, ao contrário. Com relação ao corpo técnico e docente houve elevação do seu número, uma necessidade por conta da tendência de ampliação das estratégias de qualificação e requalificação no chão-da-fábrica.

UM NOVO PROJETO DE SENAI

Embora o SENAI modificasse a sua dinâmica, particularmente, no que se trata da oferta dos seus

cursos, não havia ainda nos anos 80 e mesmo no começo dos anos 90, uma proposta mais global de redefinição das estruturas de formação profissional do órgão. Delineava-se claramente a necessidade de se estabelecer um novo projeto de SENAI, com o espírito de “repensar 42” como se diria mais tarde. Essa intenção começaria a tomar forma entre 1993 e 1994, quando no último citado o DR-BA sofreu uma ampla reengenharia. O SENAI-BA abriria então a segunda metade dos anos 90 publicando um documento divisor de águas, o “Integrar-te” (SENAI. DR-BA, 1995). A sua elaboração teve início no DR em 1993, de acordo com orientação do SENAI-DN, com a finalidade de contribuir para um novo modelo de formação profissional para o sistema SENAI. No momento em que o SENAI baiano passava pela reengenharia – iniciada em 1994 – a primeira versão do “Integrar-te” já era discutido internamente, até ser publicado em 1995. Encontra-se exposto ali, com clareza, um novo perfil de qualificação, bem como os novos objetivos da instituição. Aquele texto estratégico representava a culminância de transformações que já vinham ocorrendo desde meados da década de 80.

A proposta do documento não era somente de total redefinição do modelo de formação profissional que até então vinha sendo praticado no SENAI, mas também da consolidação de mudanças nas formas de ação da instituição, reformulando sua cultura organizacional (SENAI. DR-BA, 1995, p. vii). Ao contrário do modelo de formação profissional vigente até aquele momento – segundo o documento, baseado na pedagogia liberal tecnicista, que privilegiava o condicionamento para ocupação de apenas um posto de trabalho (SENAI. DR-BA, 1995, p. xii) – passa-se agora a adotar o referencial construtivista. O objetivo declarado era interiorizar no trabalhador não mais a tendência de cristalização dos conhecimentos, mas a possibilidade de reconstrução constante dos mesmos (SENAI. DR-BA, 1995, p. xiv) – o referencial construtivista se combinaria bem com necessidades atuais de se qualificar e requalificar permanentemente a força-de-trabalho, o que

não é outra coisa senão a ênfase, no plano da formação profissional, de um dos fundamentos estruturais do capitalismo, que é sua necessidade constante de revolucionar a técnica, algo que vem se acelerando frente às constantes crises e ou dificuldades de realização da mercadoria por ocasião dos períodos de superprodução. Com efeito, a formação profissional deixa então de ter características de terminalidade para a ocupação de um posto de trabalho, para constituir-se agora em *educação profissional permanente*.

Por um lado, com este novo modelo de formação profissional, o SENAI procurava amenizar – ou dar novos contornos – às hierarquias no processo de trabalho. Por outro lado, a intenção era também infundir nos trabalhadores um elevado senso de responsabilidade com os resultados da produção, inaugurando em suas formas de qualificação a tentativa contemporânea de materializar a subsunção intelecto-afetiva dos trabalhadores no âmbito do processo de trabalho (ANTUNES, 2000). Por conseguinte, se antes, com base no sistema fordista de fabricação, o controle de qualidade dos produtos era realizado ao final do processo, agora todos os trabalhadores deveriam ser educados para realizar o controle de qualidade em todas as fases de fabricação. Previa-se também a elevação do compromisso do operário não só com os resultados do trabalho, mas também com os meios de produção, que por sua natureza passam a ser mais caros e mais frágeis do que a maquinaria utilizada na fabricação *estandarizada* característica do fordismo (SENAI. DR-BA, 1995, p. xiv). A proposta procurava ainda dar respostas a um conjunto de tendências observadas no início da década de 90, dentre elas, com relação às funções exercidas no chão-da-fábrica, ao crescimento do número de empregos de trabalhadores qualificados em nível técnico nas áreas de produção e manutenção. O crescimento de técnicos nas áreas de produção e manutenção sinaliza as novas necessidades do setor industrial, pautado pela utilização de inovações tecnológicas que requerem trabalho ainda mais qualificado em sua manutenção, bem como pela importância do *fator qualidade* para o aumento

da competitividade industrial. Segundo o SENAI. DR-BA (1995, p. xv),

Os efeitos das novas tecnologias agem mais fortemente no âmbito da manutenção, requerendo a multiquificação do trabalhador devido à complexidade, diversidade e amplitude de conhecimentos necessários à manutenção. Dessa maneira, a multiquificação passa a ser um requisito para os trabalhadores.

Ao se privilegiar esse tipo de qualificação também para setores onde o maquinismo não se tornou ainda tão autônomo admite-se a divisão e fragmentação do trabalho e dos saberes a ele relacionados, mesmo nas perspectivas de formação profissional para um novo paradigma produtivo designado atualmente por muitos de pós-fordista (HIRATA, 1993). Contraditoriamente, o capital considera tal paradigma como potencial eliminador da fragmentação do saber e da divisão do trabalho:

O novo paradigma implica não somente na assimilação de novos conteúdos, como também novas posturas e uma nova concepção de trabalho. Logo essas mudanças não devem ser tratadas, apenas, em termos de aumento ou diminuição de habilidades. As inovações transformam o perfil da qualificação existente em termos de atributos e área de conhecimento, superando assim os tradicionais antagonismos inerentes ao taylorismo e ao fordismo, como o da divisão entre o saber (domínio de uma minoria) e o fazer (a cargo dos operadores e executantes) (SENAI. DR-BA, 1995, p. xv).

Essa contradição revela os fundamentos fetichizadores do discurso. O que se tenta é arrefecer o conflito entre capital e trabalho, procurando construir a idéia de “Sociedade do Conhecimento”, onde não haveria mais a divisão social do trabalho (para a crítica dessa concepção ver: FRIGOTO, 1999, p. 53-58). Contudo, para a eliminação da divisão social do trabalho seria necessário também abolir a estrutura de classes e de dominação que supõem a expropriação de mais-valor no processo de trabalho, o que as perspectivas apontadas pelo capital em meio à revolução informacional não prevêem, naturalmente. Junto com a mudança no modelo de formação pro-

fissional vem também a revisão dos currículos dos cursos do SENAI. Nos cursos oferecidos seriam trabalhados os seguintes atributos:

Conhecimento técnico geral; controle sobre o processo de fabricação; funcionamento de máquinas; gestão de produção; resolução de problemas complexos; conhecimentos de manutenção e planejamento; habilidades para aprender novas qualificações (SENAI. DR-BA, 1995, p. 2).

Em relação aos cursos anteriores do SENAI, essa carga de atribuições requer um maior nível de conhecimentos, com exceção dos antigos cursos Técnicos Especiais, que já previam um maior nível de qualificação. O aprofundamento dos conteúdos se daria na Formação Especial, que corresponderia agora aos mencionados cursos Técnicos Especiais. Segundo as fontes (SENAI. DR-BA, 1996, p. 3), a mudança de filosofia ocorre em virtude das mudanças de paradigmas no chão da fábrica, que se refletem na formação da mão-de-obra moderna, procurando-se também aumentar a disponibilidade de serviços adaptados às necessidades dos mercados. Daí a afirmação de que “com a crescente automação das atividades industriais, a formação de técnicos que compreendam o processo industrial, como um todo, tem sido a tônica do SENAI/BA” (SENAI. DR-BA, 1995, p. 4).

Em primeiro lugar, qual é realmente o caráter dessa concepção educacional de que fala o SENAI no documento “Integrar-te”, baseada na formação de técnicos que possam compreender o processo industrial “como um todo”? Em segundo lugar, apenas para que se faça uma diferenciação de conceitos, tal formação para o trabalho equivale à *politécnica*, que prima por uma formação omnilateral? As próprias fontes indicam o caminho às respectivas respostas. No cenário de mudanças já apontadas o SENAI admitia como possibilidades as seguintes tendências para o campo da qualificação do operariado (SENAI. DN, 1994, p. 30):

a) Desqualificação em termos absolutos e relativos: caracterizada pelo aprofundamento da

fragmentação dos processos de trabalho, podendo ocorrer até mesmo a perda do ofício, e um maior distanciamento da compreensão e controle dos processos de trabalho;

b) Requalificação: caracterizada, segundo o SENAI, pelo aumento da qualificação média do trabalhador;

c) Polarização: diante do avanço tecnológico, seria necessária uma mão-de-obra composta por um pequeno grupo de trabalhadores altamente qualificados, enquanto o restante da classe trabalhadora se veria frente a um processo de desqualificação;

d) Desqualificação absoluta e desqualificação relativa: as novas tecnologias demandariam uma força de trabalho mais qualificada em termos absolutos e isso poderia elevar o nível de qualificação média. Por outro lado, a qualificação relativa se reduziria, uma vez que se diminuiria também a compreensão dos processos tecnológicos e de concepção diante dos reais avanços da ciência.

Como resposta a essas tendências o SENAI aponta a *polivalência*:

Se há uma tendência no sentido de flexibilidade, que faz apelo à competência da força de trabalho e particularmente à sua capacidade de dominar diferentes segmentos do mesmo processo produtivo, a palavra de ordem é a polivalência da mão-de-obra. Isso significaria a possibilidade dos trabalhadores ocuparem postos de trabalho variados, que tenham formação geral e técnica suficientemente ampla, responsabilidade direta pela qualidade, e que haja ausência de barreiras intransponíveis entre trabalhadores mestre e técnicos (SENAI. DN, 1994, p. 30-31, grifo nosso).

Podemos afirmar que tal concepção não visa formar o operário para que *compreenda realmente o processo produtivo como um todo*, isto é, em suas bases técnico-científicas. Supõe apenas o conhecimento suficiente para que se dinamize o potencial de *execução das tarefas* no chão-da-fábrica, o que não deixa de ser um avanço em relação ao modelo qualificação anterior. Enfim, embora o SENAI defenda no texto um modelo de formação profissional que nos reme-

ta a idéia de uma educação politécnica, no mesmo documento deixa claro que na prática não é bem isso o que ocorreria. Sem dúvida há uma apropriação ideologicamente mutilada por parte da pedagogia do capital de um conceito inicialmente marxista, vinculado ao campo do trabalho. Isso porque essa é uma concepção de formação profissional que contradiz frontalmente as relações de produção capitalistas (RODRIGUES, 1993). Atribui-se inicialmente ao conceito de polivalência elementos de uma formação politécnica. No entanto, na concepção politécnica não haveria hierarquização de saberes, com base em uma divisão técnica e social do trabalho. Isso se não partilharmos de uma visão economicista e tecnicista e termos em conta que a tecnologia não é neutra, mas um produto das relações sociais e que, no caso de relações sociais diferentes daquelas hegemônicas que primam pela acumulação de capital, a própria tecnologia tende a ser concebida de outra forma. A concepção de formação que o SENAI defende não se baseia em tais pressupostos. Embora seja mais avançada do que o “modelo de 42”, refere-se a uma superposição polivalente de qualificações para dinamizar a execução do trabalho, tendência na fase atual da concorrência capitalista. Mas, se a polivalência representa uma tendência nova, concordamos com Machado que a politecnicidade é “novíssima” (MACHADO et al., 1992, p. 19), aproximando-se do que seria a formação profissional em uma sociedade mais avançada.

Frente à reestruturação capitalista e à instabilidade do mercado de trabalho, as novas linhas de ação do SENAI previam ainda como importante estratégia os cursos de *reconversão profissional*: “O programa de Reconversão Profissional desenvolve as habilidades dos colaboradores em seguimentos diferentes de suas funções habituais, de modo a melhorar suas condições de empregabilidade” (SENAI. DR-BA, 1996, p. 5, grifo nosso).

Em nossa opinião a reconversão atende a dois objetivos principais. O primeiro seria o de readaptar os trabalhadores empregados aos novos conceitos de gestão bem como à operação dos fundamentos

do processo de trabalho contemporâneo. O segundo seria dar uma satisfação social aos trabalhadores desempregados, de modo a construir a idéia de que, por exemplo, uma vez sendo extinta a sua ocupação original, os cursos de reconversão os qualificariam para outro tipo de trabalho, possibilitando sua recolocação no mercado. Essa ação atenderia, em certa medida, aos anseios dos trabalhadores e dos capitalistas. Para os industriais, tanto pelo fato da reconversão atuar como mecanismo de fetichização do real e de contenção das demandas e potenciais conflitos frente ao desemprego, quanto pela satisfação das exigências específicas do setor produtivo. Para os trabalhadores a reconversão poderia sim criar novas oportunidades de trabalho, mas, ao menos nos anos 90 isso não foi necessariamente uma tendência; para os trabalhadores desempregados, a frequência nos cursos poderia servir ainda como uma espécie de válvula de escape para quem se sente pressionado pelo meio social a estar inserido na sociedade do trabalho (SENNET, 2000). Para atuar nos projetos de reconversão profissional o SENAI reestruturou a área de ensino com novos currículos e estratégias de atuação, procurando criar uma estrutura mais leve e ágil, facilitando sua aproximação com as demandas dos clientes e à captação de parcerias. Com isso esperava atender melhor os industriais, naquele sentido de imbuir-se do espírito empresarial, priorizando ainda mais as exigências do mercado em detrimento de cursos mais próximos do conceito de demanda social. O SENAI já se encontrava bem mais preparado para a consecução do objetivo supracitado na segunda metade dos anos 90.

A despeito das informações vinculadas pelo capital sobre a realização de uma formação mais ampla, os cursos continuaram, no entanto, a obedecer a padrões de hierarquização na divisão e fragmentação do processo de trabalho, mantendo-se a clássica divisão entre formação para o trabalho de execução das tarefas (trabalho simples) e o trabalho de elaboração (trabalho complexo), continuando a cindir criação e execução, um dos fundamentos básicos do trabalho abstrato apesar das apologias em torno da

Sociedade do Conhecimento, que vinculando teses extremadas defendendo que hoje em dia a divisão social não é mais de classes ou entre ricos e pobres, mas sim entre “competentes e incompetentes” (KANITZ, 1998).

Os cursos rápidos e a mudança de enfoque na ação do SENAI em direção às demandas mais flexíveis em detrimento das séries metódicas e dos cursos de aprendizagem, bem como o tipo de treinamento que privilegia processos de trabalho simplificados e variados voltados para a polivalência, apontam alguns dos caminhos que a preparação do trabalhador industrial assume atualmente. Enfim, no final dos anos 90 o SENAI apresenta-se bem diferente do que era no começo de meados da década de 80. Assim, vemos que:

O Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial – SENAI/BA. Diante do desafio que lhe é imposto, assumiu claramente uma postura empresarial, priorizando a busca da sua auto sustentação, bem como deu ênfase ao aspecto da qualidade dos produtos e dos serviços prestados (SENAI. DR-BA, 1999).

A partir daí não teríamos mais, por exemplo, *Relatórios Anuais de Atividades do SENAI Departamento Regional da Bahia*, mas *Relatórios de Atividades do Sistema FIEB*, do qual o SENAI passaria a fazer parte formalmente como corporação privada. Em 1998 o SENAI passa a designar suas *unidades operacionais* como *unidades de negócios*. O empresariado mostrava-se mais satisfeito com a consolidação das mudanças, bem diferente do desagrado verificado em 1984, quando reivindicava uma nova organização do SENAI:

Este processo de modernização tem sido muito bem percebido pelo mercado, como demonstrou pesquisa de imagem realizada em agosto/98, quando cerca de 59% dos empresários pesquisados reconheceram este esforço adotado pela Diretoria do SENAI/BA, principalmente nas áreas de atualização tecnológica e diversificação das linhas de atuação (SENAI. DR-BA 1999, p. 8).

É o momento de coroamento de todo um longo processo de reestruturação:

O exercício de 1998 foi marcado pela consolidação do processo de reestruturação e modernização administrativa do SENAI, com a incorporação de uma filosofia de trabalho voltada ao atendimento às demandas do mercado com a implantação de projetos que agreguem valor ao cliente. Nessa direção, tornou-se necessária a reestruturação de algumas unidades de negócio e mudanças de foco com a introdução do novo perfil à sua estrutura gerencial. Para se ter uma visão clara desse processo basta que seja analisada a evolução do perfil do pessoal a partir de '93 quando havia apenas 85 colaboradores com nível superior (19% do total do quadro de pessoal). Em '98, esse número evoluiu para 126 (47% do total do quadro). Já a tendência de colaboradores com 2º grau caiu de 247 para 106, no período (SENAI. DR-BA, 1999, p. 13).

E não faltaram elogios da classe empresarial:

Referência em Treinamento: depois de todo um processo de adaptação às exigências das empresas e do mercado, visando andar sempre na frente das demandas tecnológicas e de pessoas, o SENAI-BA é, atualmente, uma referência nacional em termos de qualificação de mão-de-obra, como provam as citações positivas recebidas pela instituição por parte de grandes empresas, nacionais e multi-nacionais que se tornaram suas clientes (FIEB, 1999, p.10).

É possível ainda notar a amplitude da proposta:

O superintendente de Educação e Qualificação do Sistema Fieb e diretor-regional do SENAI-BA, Eduardo Oliveira Santos, observa que uma das mais importantes mudanças acontecidas foi a reformulação da filosofia de atuação da instituição, para atender à evolução da sociedade e acompanhar de perto as necessidades das indústrias. 'Além da reorganização do seu organograma, com a eliminação de burocracia e um grande investimento na qualificação dos seus funcionários, a instituição voltou o seu foco para atender as demandas das empresas, fazendo com que o seu cliente – o empresário – torne-se o alvo de suas atividades e não apenas um solicitante de serviços. [...] Na seqüência, também foi modificada a grade dos cursos, antes mais voltados para a área de formação, boa parte deles já defasados em relação [ao] mercado. 'Pesquisas demonstraram que a maior parte dos egressos dos cursos de formação do SENAI encontravam-se fora do mercado ou atuando em áreas que nada tinham a ver com o aprendizado', observou Eduardo

Oliveira Santos. Hoje, além da formação profissional, o SENAI atua decisivamente nos segmentos de treinamentos especializados e de alta tecnologia, consultoria, pesquisas e avaliação de novas tecnologias, dá cursos na área comportamental e de Informática e faz parcerias com instituições públicas e não-governamentais para qualificar pessoas carentes e ajuda-las a entrar no mercado de trabalho informal' (FIEB, 1999, p. 9).

Como se percebe, o SENAI tornava-se um importante – melhor dizer “mais eficiente” – intelectual orgânico do capital na medida em que se colocava na fronteira mais avançada do combate pelos interesses da burguesia industrial na intenção de elaborar novos conteúdos do trabalho para o operário, anunciando, ao que parece, uma fase de maior subsunção do modo de vida ao capital o que, ao nosso ver, é a característica fundamental da atual metamorfose do industrialismo. Enfim, o projeto é totalizante, como é todo projeto político-ideológico que se pretende hegemônico, ou que almeja metamorfosear uma hegemonia existente. O industrial Noberto Odebrecht nos demonstra isso em entrevista a um periódico da FIEB onde, de certa forma, sintetiza os anseios da burguesia em metamorfosear o capitalismo no cenário da crise do trabalho assalariado, fetichizando a forma de ser do capitalismo com base no eufemismo “Sociedade do Conhecimento”. Segundo Odebrecht

Na era em que vivemos, a pessoa de conhecimento deve comportar-se como empresária de seu saber, de sua competência e de suas habilidades. Em vez de ambicionar salário, deve ambicionar a justa partilha dos resultados que contribui para gerar. É por esta razão que devemos preocupar-nos muito em oferecer, sobretudo aos adolescentes, uma nova educação; uma educação empresarial que os habilite a enriquecer moral e materialmente num mundo no qual teremos cada vez menos assalariados. Nossos jovens precisam aprender que, em vez de padrões, precisam é identificar, conquistar e satisfazer clientes (FIEB, 1999, p. 9, grifo nosso).

Perguntado sobre que conselhos daria aos jovens empresários, Odebrecht se pronunciou:

Diria, finalmente, que seu papel deve ser o de educador de novas gerações de empresários, ain-

da melhores do que ele. Educar novas gerações de empresários é a única forma que tem o empresário de promover o crescimento orgânico de sua empresa e de colocá-la no rumo da perpetuidade (FIEB, 1999, p. 9).

Percebe-se aqui o grau de clareza por parte das forças conservadoras no movimento de metamorfose da sua hegemonia, conformação um novo bloco histórico à sua imagem e semelhança. A preparação para o trabalho assume um papel fundamental na costura desse processo, bem como na formação do homem do industrialismo que se metamorfoseia. E nisso a burguesia vem sendo bem sucedida.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Giovanni. *O novo (e precário) mundo do trabalho: reestruturação produtiva e crise do sindicalismo*. São Paulo-SP: Boitempo, 2000.
- ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho: ensaios sobre a afirmação e a negação do trabalho*. 2. ed. São Paulo-SP: Boitempo Editorial, 2000.
- BOITO JR., Armando. A (difícil) formação da classe operária. In: BOITO JR., Armando et al. (Org.). *Marxismo e ciências humanas*. São Paulo: Editora Xamã, 2003.
- COELHO, Jair Santiago. *Informações concisas (acompanhamento pedagógico)*. Local?: Editora?, 1998.
- FEDERAÇÃO DAS INDÚSTRIAS DO ESTADO DA BAHIA – FIEB. *BAHIAINDÚSTRIA*. Salvador, ano 8, n. 88, abr. 1999.
- FRIGOTO, Gaudêncio. *A educação e a crise do capitalismo real*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 1999.
- GRAMSCI, Antônio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- _____. *Maquiavel, a política e o estado moderno*. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna*. 6. ed. São Paulo-SP: Edições Loyola, 1996.

HIRATA, Helena Sumiko (Org.). **O “modelo” japonês: automatização, novas formas de organização e de relações de trabalho.** São Paulo-SP: Editora Universidade de São Paulo, 1993.

KANITZ, Stephen. “O fim da incompetência”. *Veja*, São Paulo, 04 mar. 1998.

MACHADO, L. R. S. et al. **Coletânea CBE: trabalho e educação.** Campinas: Papirus, 1992.

MANACORDA, Mario A. **O princípio educativo em Gramsci.** Porto Alegre-RS: Artes Médicas, 1990.

RODRIGUES, José. **O moderno príncipe industrial: o pensamento pedagógico da Confederação Nacional da Indústria.** Campinas-SP: Autores Associados, 1998.

RODRIGUES, José dos S. **A educação politécnica no Brasil: concepção em construção (1984-1992).** Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1993.

RUMIÁNTSEV, Alexei (Org.). **La estructura de la clase obrera de los países capitalistas: materiales del intercambio de opiniones organizado por Revista Internacional (problemas de la paz e del socialismo) – 1960-1961.** Praga: Editorial Paz y Socialismo, 1963.

SENAI. Departamento Nacional. **SENAI: desafios e oportunidades: subsídios para discussão de uma nova política de formação profissional para a indústria no Brasil.** Rio de Janeiro-RJ, 1994.

SENAI. Departamento Regional da Bahia. **“INTEGRAR-TE”:** novos rumos da educação profissional. Salvador-Ba: Comissão de Elaboração do Projeto, 1995.

_____. **Relatório de atividades de 1984.** Salvador, 1985.

_____. **Relatório de atividades de 1985.** Salvador, 1986.

_____. **Relatório de atividades de 1986.** Salvador, 1987.

_____. **Relatório de atividades de 1987.** Salvador, 1988.

_____. **Relatório de atividades de 1988.** Salvador, 1989.

_____. **Relatório de atividades de 1989.** Salvador, 1990.

_____. **Relatório de atividades de 1995.** Salvador, 1996.

_____. **Relatório de atividades de 1998.** Salvador, 1999

SENNET, Richard. **A corrosão do caráter.** São Paulo-SP: Record, 2000.

WOMACK, James P; JONES, Daniel T.; ROOS, Daniel. **A máquina que mudou o mundo.** Rio de Janeiro: Campus, 1992.

Barbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet: entre-vista mútua

Barbara Freitag – UnB
Sérgio Paulo Rouanet – ABL

Entrevista realizada dia 8 de maio de 2007, entre Barbara Freitag e Sérgio Rouanet.

O casal se entrevista mutuamente a respeito dos respectivos livros recentemente lançados: **Riso e melancolia** (2007), de Sérgio Paulo Rouanet e **Teorias da cidade** (2006), de Barbara Freitag.

Barbara: Como surgiu a idéia do seu livro machadiano?

Sérgio: Ele surgiu da releitura pela centésima vez de *Memórias Póstuma de Brás Cubas*. Parti de uma observação relativamente trivial, o fato de que nesse livro Machado de Assis admite a influência de certos modelos europeus, basicamente Sterne, com *Tristram Shandy*, Xavier de Maistre, com *Viagem em torno do meu quarto*, e Almeida Garrett, com *Viagens na minha terra*. A importância desse fato não foi uma descoberta minha, pois ele já foi tematizado e amplamente investigado por vários autores. Mas essas afinidades sempre tinham sido vistas como se fossem influências ocasionais, de natureza temática. Os críticos procuravam apenas determinar em que medida certas passagens da obra de Machado de Assis conteriam idéias que pudessem ser atribuídas a Sterne e aos outros autores. O que me chamou atenção nessa enésima releitura de *Memórias Póstumas* foi que Machado de Assis não está se referindo as influências superficiais desse tipo, a uma ou outra imagem ou expressão que aparecem num autor e reaparecem no Machado de Assis. Não, ele não está se referindo a essas influências de circunstân-

cia, mas a algo de mais profundo, a uma afinidade de forma. Ele diz ter adotado a “forma” desses autores. Então decidi seguir até o fim essa “dica” de Machado, explicitando o vínculo interno que interliga os diferentes autores à luz da categoria de forma.

Barbara: Essa forma não tem algo a haver com o que Machado chama de “lavors”, que seriam comuns aos autores que ele menciona?

Sérgio: Sim. Machado diz que seu livro era taça que tinha “lavors de igual escola”, isto é, formalmente iguais aos dos livros de Sterne, Xavier de Maistre e Almeida Garrett, mas que o “vinho” era diferente: o dele era mais amargo que o dos seus modelos. Achei essa expressão tão sugestiva que minha primeira idéia foi intitular o livro *Lavors de igual escola*, idéia que meu editor Luiz Schwarcz vetou formalmente, confirmando com isso o seu grande bom senso... Mas a idéia dosavors dá uma boa idéia do que eu tenho em mente. São essesavors que constituem a forma comum, forma que eu chamei de “shandiana”, a partir do livro que a cria, *Tristram Shandy*, de Laurence Sterne. Mas já falei demais. Agora é a minha vez de lhe devolver a pergunta. Como é que surgiu a idéia de escrever um livro sobre as teorias da cidade?

Barbara: Ele surgiu como vários dos meus livros, em sala de aula, no contexto docente/ discente, em diálogo de professor e aluno, e claro com leituras e releituras sobre a questão urbana, a cidade, e os teóricos que refletiram sobre ela, e que eu tentei intro-

duzir na sala de aula. Então, posso dizer que tudo começou com o primeiro curso que eu dei sobre o tema, um curso oficial na UnB, para alunos de pós-graduação, e que o final aconteceu no contexto de um curso de pós-graduação para várias orientações, geógrafos, antropólogos, urbanistas, arquitetos e sociólogos, em Salvador, num curso de mestrado e doutorado que eu dei no segundo semestre de 2005, a convite da universidade. Então gerou-se a idéia, inclusive a pedido dos alunos, de transpor essa discussão didática, mas divertida e descontraída, num livro que fosse de fácil acesso para outros leitores que não estivessem na minha sala de aula. Obviamente foram e estão sendo publicadas centenas de livros, inclusive traduções de grandes clássicos e de autores mais recentes, sobre a questão urbana. Manuel Castells, por exemplo, tem sido bastante discutido no Brasil. Mas minha contribuição específica é a inter e transdisciplinaridade. Eu não trato da questão urbana ou das teorias que refletem a cidade, seja na perspectiva do passado, do presente ou do futuro (cidades utópicas) a partir de uma disciplina específica, e sim, a partir de várias orientações, vários registros como digo no próprio livro – o registro filosófico, o registro histórico-cultural, o registro arquitetônico-urbanista, o registro econômico-político, e assim por diante. Esse, então, é o foco do meu trabalho. E o seu?

Sérgio: Já respondi em grande parte a essa pergunta. O foco do meu trabalho é, como o próprio subtítulo indica, a forma shandiana, a análise da forma shandiana nos vários autores indicados pelo próprio Machado de Assis, e no próprio Machado de Assis. Eu só me permiti acrescentar a esses quatro nomes um quinto, o de Diderot, cujo *Jacques o fatalista* é um livro shandiano exemplar, embora não tenha sido mencionado por Machado de Assis.

Barbara: Mas o que é, afinal, a forma shandiana?

Sérgio: Também nisso a resposta está esboçada no próprio Machado de Assis. É uma forma caracterizada pelos seguintes elementos estruturais: hipertro-

fia da subjetividade; digressividade e fragmentação; distorções espaciotemporais; e mistura de riso e melancolia. Esses elementos estão todos presentes em cada um dos livros shandianos.

Barbara: Passando do conteúdo ao contexto, em quanto tempo seu livro foi elaborado?

Sérgio: Bem, como você sabe, toda obra intelectual é um trabalho de longo prazo, durante o qual ela vai se gestando, às vezes inconscientemente, durante um certo número de anos. De repente há a eclosão, o que chamam de inspiração. Não é nada instantâneo, não é nenhuma explosão vulcânica repentina, mas é simplesmente uma manifestação externa, num ponto determinado, desse processo de longa duração. Eu diria que talvez a primeira vez que eu tentei pensar em algo mais específico sobre o tema desse livro, foi em 1985, quando escrevi na *Revista Brasileira* um ensaio em que eu prenunciava alguns temas que depois se cristalizariam em torno do conceito de forma shandiana. Mas a idéia se consolidou sobretudo no seminário que eu dei em Oxford, em 2004. Eu fui convidado pelo Centro de Estudos Brasileiros daquela Universidade para dar uma palestra sobre um tema de minha escolha e o que escolhi foi justamente a relação entre Machado de Assis e Sterne e os outros autores. Foi aí que tive a impressão de que essas idéias, que eram difusas e fragmentárias, tornaram menos fragmentadas e menos difusas. As idéias avulsas foram costuradas e surgiu a idéia do livro, que eu concretizei mais tarde, no ano passado. Foi numa estadia nossa em Tiradentes. Aliás, ou muito me engano ou foi também em Tiradentes que você juntou as reflexões e leituras esparsas que culminariam em *Teorias da cidade*. Estou certo?

Barbara: Sim. Digamos que o acabamento final e também as formulações, introdução, revisão dos tópicos e dos capítulos e conclusões foram elaboradas em uma espécie de retiro de trabalho em Tiradentes na primeira metade do ano passado. O fio condutor do trabalho, a idéia de organizar o livro segundo escolas, já vinha de antes, talvez pelo meu hábi-

to, nas aulas, de falar em escola de Frankfurt, ou, no âmbito específico da sociologia urbana, de Escola de Chicago. Mas foi efetivamente em Tiradentes que o grosso do livro foi costurado, em 2006. Mas já que falamos em Tiradentes, em nosso retiro de reflexão e diálogo, de que maneira você acha que participamos na elaboração das idéias um do outro? Talvez você possa dispensar minha ajuda, mas no que me diz respeito eu pessoalmente jamais posso abrir mão, para amadurecer os temas que me interessam, de uma conversa “*unter vier Augen*”, ou “entre nós”.

Sérgio: Isso também é absolutamente verdade para mim. Nós somos os maiores cúmplices intelectuais que existem, uma panelinha, talvez a menor panelinha do mundo, composta de apenas duas pessoas. Mas não é uma sociedade de admiração mútua, é uma sociedade crítica, uma comunidade a dois que embora tenha o amor como cimento não abre mão do debate e da reflexão construtiva. É uma crítica de amor, que nos ajuda a ir sempre mais fundo e mais além. São coisas que acontecem em geral no café da manhã, que nós cultivamos há 30 e tantos anos, desde que estamos casados, e que é realmente a parte mais interessante do dia, do ponto de vista do nosso convívio intelectual. Quase todas as nossas obras surgiram no café da manhã e também na *happy hour* que no Caso de Tiradentes é o nosso belíssimo pátio, onde nós tomamos nossas caipirinhas e nos divertimos e onde você canta músicas brasileiras e alemãs. Então eu diria que no caso específico do meu último livro sua influência foi decisiva, inclusive no sentido mais concreto, mais material possível, porque você ia a Oxford, participava ativamente das aulas, foi a mais assídua das minhas alunas. Quando você sentia que a turma estava um pouco letárgica, você injetava um pouco de entusiasmo, de vibração, fazendo perguntas provocadoras. É mais do que claro que sem você eu não teria podido escrever *Riso e melancolia*. E no caso de *Teorias da cidade*, você acha que eu pude ajudá-la um pouco?

Barbara: Sim, e não só nas conversas, porque você tem o hábito de revisar meus textos, para corrigir a pontuação (risos), que em geral eu erro porque as regras alemãs para a colocação de vírgulas são bem diferentes das brasileiras. Mas também há muita influência de conteúdo e constantes sugestões de leitura. E sou muito grata por seu companheirismo, dispondo-se sempre a fazer programas que são do meu interesse pessoal, como a visita que fizemos juntos ao familistério de Guise, na França, importante para mim no contexto do meu trabalho sobre as cidades utópicas. Lembro-me também de experiências intelectuais que fizemos juntos em minha área, como sua participação num seminário sobre a cidade, organizado por Jayme Zettel e Cléia Schiavo, e para o qual você preparou um texto sobre a cidade iluminista, que sempre incluo em minhas aulas e também no livro. Mas agora que eu estou com a mão na massa, gostaria de perguntar outra coisa. Como o seu novo livro se insere nas publicações anteriores?

Sérgio: Antes de responder essa pergunta eu gostaria de fazer um pequeno adendo ao tema anterior. Meu livro inclui várias coisas que nós fizemos juntos, entre elas viagens e passeios. Por exemplo, na última vez que estivemos na Inglaterra, em 2006, você me acompanhou com grande entusiasmo a uma visita que fizemos juntos a Shandy Hall, na cidade de Coxwold, onde morou e está enterrado Laurence Sterne, o fundador da dinastia shandiana. No fim do mesmo ano, você esteve comigo em Santarém, em Portugal, cidade longamente descrita por outro autor shandiano, Almeida Garrett, e onde aproveitamos para visitar o túmulo de Pedro Álvares Cabral. Agora, com relação à sua pergunta, em que você quer saber como *Riso e melancolia* se insere em minhas reflexões anteriores, começo dizendo que todo livro sempre introduz uma ruptura com o livro anterior. Mas no meu caso isso é especialmente verdadeiro, porque a minha maneira de proceder é uma maneira shandiana, no sentido de que raramente vou em linha reta, uma linha reta que se prolongue de livro em livro. Em geral quando eu termino um livro

já estou interessado em um assunto completamente diferente. Ora me interessa um tema de caráter mais sociológico e político, como a globalização e a modernidade, ora sigo uma trilha literária ou filosófica, ora uma trilha psicanalítica. É difícil, assim, perceber a continuidade. Meu último projeto de maior envergadura foi *Os dez amigos de Freud* que não tem aparentemente nada a ver com uma reflexão que parece ser puramente literária, como em *Riso e melancolia*. Mas por outro lado, justamente o exemplo dos *Dez amigos de Freud* mostra que a descontinuidade não é completa. O traço de união entre esses dois livros é a intertextualidade. Sempre me fascinou a idéia de dialogar com diferentes autores, de estabelecer pontes entre livros. Foi o que fiz nos *Dez amigos de Freud*, estabelecendo diálogos entre Freud e autores como Multatuli, Anatole France, Zola, Kipling e Mark Twain, e é o que voltei a fazer em *Riso e melancolia*, fazendo Machado de Assis dialogar com Sterne, Xavier de Maistre, Diderot e Almeida Garrett. Mas além dessa continuidade de procedimento, existe uma continuidade política e ideológica que se baseia na idéia do universalismo. Eu sempre achei que só o olhar de fora permite compreender corretamente realidades nacionais, o que não vem ocorrendo no caso no caso de Machado de Assis, que em geral é examinado quase exclusivamente na ótica brasileira, embora não tenham faltado ensaios de comparação com autores estrangeiros. Mas dessa vez eu tentei levar mais longe essa idéia universalista, segundo a qual a melhor maneira de compreender Machado de Assis é a partir de algo que lhe é externo. É um procedimento de extraterritorialidade, no sentido de que o olhar estrangeiro pode ser mais lúcido que o puramente nacional. Nessa perspectiva global, escrevi um livro que por um lado permitisse compreender melhor Sterne a partir de Machado de Assis, e por outro lado permitisse a partir de Sterne compreender melhor Machado de Assis. Bem, Barbara, agora é a minha vez. O que você tem a dizer sobre essa questão de como seu livro se inserir na série de suas publicações anteriores?

Barbara: Bom, o melhor roteiro para responder a essa pergunta foi elaborado pela Francisca Coelho e pela Nair Bicalho numa homenagem que a UnB, meus ex-alunos colegas me prestaram quando eu completei 30 anos de docência. Lore Fortes foi uma das participantes desse seminário e é uma das co-autoras do livro que dele resultou, *Os itinerários de Barbara Freitag*. Os organizadores focalizaram vários aspectos da minha atividade intelectual, dividindo o livro em quatro partes, que são, embora não necessariamente nessa ordem, mudança social e política educacional, psicologia e sociologia, marxismo e teoria crítica, e teorias da cidade. Há uma descontinuidade, se compararmos *Teorias da cidade* com livros pertencentes a outro grupo temático, como *Itinerários de Antígona*, mas há continuidade, se o confrontarmos com um livro situado no mesmo bloco temático, como *A cidade dos homens*. É nesse bloco temático que tenho trabalhado ultimamente, dedicando-me em tempo quase integral à questão urbana e à reflexão sobre a cidade. Mas agora queria introduzir outro assunto. Como foi o lançamento do seu livro, Sérgio, e qual a receptividade que ele tem encontrado?

Sérgio: *Riso e Melancolia* foi lançado no Rio, na Academia Brasileira de Letras. Houve bastante público, e todos os acadêmicos presentes no Rio compareceram. A acolhida por parte da crítica tem sido bastante favorável. Já saíram resenhas e entrevistas nos dois grandes jornais do Rio, o *JB* e *O Globo*, em *O tempo*, de Belo Horizonte, e no *Correio Braziliense*, de Brasília. Fui entrevistado em *Globonews*. Não posso me queixar. E agora você tem a palavra.

Barbara: Bem, já recebi vários ecos especialmente de colegas e alunos. Meu livro também foi lançado no Rio de Janeiro, no novo *shopping* do Leblon na Livraria Travessa. Bastante público, muitos leitores, mas a maior surpresa aconteceu bem no final do lançamento, quando apareceu o professor Cândido Mendes, que levou de um só golpe 25 livros, que ele distribuiria numa conferência de reitores que se

reuniria no dia seguinte. Eu me senti extremamente prestigiada com o comparecimento do Ministro Marcos Vilaça, Presidente da Academia Brasileira de Letras. Recebi de alunos, ex-alunos e colegas vários e-mails, o mais simpático vindo do meu ex-orientador, professor da Universidade Livre de Berlim, que acaba de escrever uma resenha que será publicada na Revista de Estudos Avançados da USP. O livro está bem lançado no mercado e já vendeu praticamente 1500 exemplares, devido também à Biblioteca Nacional, que comprou quase a metade da tiragem. Mudando de assunto: qual será seu próximo livro?

Sérgio: Voltando um pouco à pergunta anterior, eu estava me referindo apenas à repercussão escrita do meu livro. Acho que seria uma injustiça deixar de mencionar apreciações de outro tipo. Eduardo Portela, autor do importante Prefácio que acompanha meu livro, considera o livro uma contribuição importante para os estudos machadianos. O escritor Moacyr Scliar já se manifestou de uma maneira positiva, e vai publicar uma resenha. Ivan Junqueira e outros intelectuais também se manifestaram favoravelmente. Em suma, resumo minha resposta dizendo que a repercussão é satisfatória. Agora com relação a projetos para o futuro, há idéias e virtualidades que talvez permaneçam em estado de virtualidade. Entre elas está a idéia de fazer uma análise de conteúdo dos diferentes autores shandianos, indo além da forma. Como eu disse antes, Machado de Assis afirmou que embora os labores da taça fossem iguais, os vinhos eram diferentes. Então talvez fosse interessante num próximo livro, resolvida a questão da taça, abordar uma questão que eu sei que você adorará Barbara na qualidade de grande apreciadora de vinhos, examinar questões de conteúdo, saber porque a forma shandiana se concretizou de uma maneira na Inglaterra à véspera da revolução industrial, de outra na França pré-revolucionária do tempo de Diderot, de outra no período pós-revolucionário do tempo de Xavier de Maistre, de outra no Portugal burguês de Almeida Garrett, e de outra

no Brasil do segundo reino da época de Machado de Assis. Mas talvez nada disso seja feito de imediato, porque nos próximos meses estarei as voltas com as comemorações do ano Machado de Assis, em 2008. E você, Barbara, quais são seus planos imediatos?

Barbara: Eu considero o livro *Teorias da Cidade* a moldura teórica de uma pesquisa em andamento, que se chama *Itinerâncias Urbanas* e que eu comecei no ano 2000 na UNB, com dois grandes amigos Angélica Madeira e Brasilmar Nunes que trabalham dentro da mesma temática: a transferência das capitais brasileiras, de Salvador para o Rio e do Rio para Brasília. Dentro dessa moldura foram escolhidos focos especiais para cada um de nós. Eu escreverei um livro sobre as investigações que andei fazendo nesses seis anos sobre cada uma das cidades, a importância de cada uma enquanto capital e os problemas e transformações que ela sofreu quando deixou de ser capital, ou passou a ser capital de estado. Mas também quero tocar nos traços em comum que todas as três capitais têm enquanto grandes cidades modernas, pós-modernas com problemas e características que eu tematizo no final do livro – a megalopolização das grandes cidades, das megacidades e suas implicações negativas sobre o próprio tecido urbano, mas também sobre a estrutura societária brasileira.

Sérgio: Eu queria terminar, se você estivesse de acordo, com uma questão que não estava prevista em nosso roteiro inicial, mas que me ocorreu a medida que nos dois íamos conversando. Existiria alguma convergência entre meu livro e o seu, se não do ponto de vista do tema, pelo menos do ponto de vista da sua estruturação formal? Veja que nos dois casos, há um diálogo entre autores – autores shandianos, no meu livro, e teóricos da cidade, no seu. Nossa entrevista também foi conduzida dialogicamente, o que vai contra todas as regras da entrevista, em que há uma especialização de papéis entre quem pergunta e quem responde. Esse procedimento é por sua vez quase um exemplo de ação comunicativa, nos sentido de um autor que nos é comum,

Jürgen Habermas. Em suma, estamos conduzindo um diálogo em torno de dois livros construídos dialogicamente. Você acha isso rebuscado de mais, ou tem algum fundamento?

Barbara: Não é rebuscado, não. Há mesmo essa relação mimética entre nosso modo de fazer um livro e nosso modo de fazer uma entrevista: através do diálogo. Gostamos de pôr em contato autores, de simular por assim dizer, diálogos que eles poderiam ter tido, mas não tiveram. Através da intertextualidade, fizemos dialogar esses autores. No capítulo em que discuto a recepção da Escola Alemã, da Escola Francesa, da Escola Inglesa e da Escola Americana na teorização e na prática construtiva de pensadores brasileiros da cidade, como Oscar Niemeyer e Lúcio Costa, essa intertextualidade fica evidente. Ela se manifesta também na prática arquitetônica e urbanística que está acontecendo no Brasil e é enriquecida por outros dois teóricos que eu incluí no livro, como o geógrafo Milton Campos e Nestor Goulart Reis, o grande nome do urbanismo contemporâneo em São Paulo. De Thomas Morus a Lucio Costa e Oscar Niemeyer, tudo é intertextualidade, tudo é diálogo. Nossas conversas também são. E o diálogo continua.

Poemas¹

Iracema Macedo

A lenda da viúva Machado

Do fundo de minha casa
vejo navios que partem
e estou intacta
Os dias são os mesmos na província
mato crianças e como
e guardo os restos em arcas
Homens feridos me tocam
quando passo
vestida de luto sob o sol
Mandeí construir as estátuas no jardim
Serei eu mesma as crianças que degolo?
É a mim que bebo e brindo?
Não pedirei perdão a esta cidade
não sei a que vim, eu que sou monstro
Não sei por que matei
nem o que buscava
Do fundo de minha casa
vejo navios que partem
e estou intacta
Não sangro nem singro
sagro em silêncio
minhas impossibilidades.

O horto

Juazeiro, Juazeiro,
o peso de tanta gente
vou levando na ladeira
tantas imagens estilhaçadas
cacos de virgens Marias
santos decapitados
braços e pernas de gesso
corações de cera
partes que foram curadas
estilhaços de uma guerra
mulheres vestidas de preto
dentro de mim vou levando
cruzes pesadas, romeiros
e uma capela de Santa Clara
acesa dentro peito.

1 MACEDO, Iracema. *Lance de dardos*. Rio de Janeiro: Edições Estúdio 53, 2000. p. 44, 59.

O pós-moderno em questão: o Lyotard de Gualandi

Dagmar Manieri – UFSCar

GUALANDI, Alberto. *Lyotard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

O que é expor com clareza e precisão o pensamento de determinada figura intelectual? Qual a função da crítica como abertura e, ao mesmo tempo, questionamento de determinada produção intelectual? O equilíbrio, como razão crítica, deve habitar no próprio interior da análise, fugindo dos extremos da apologia e do ataque direto, preconceituoso. Em relação a esse trabalho de Alberto Gualandi, o estudo é sereno e equilibrado. Há uma relativa distância em relação ao seu objeto de estudo; tanto é assim que no final do Capítulo 1 – O Filósofo e o Sofista –, após marcar bem o terreno do debate em torno de Lyotard, Gualandi coloca seu problema: “Como julgar essa figura estranha, híbrida e singular, metade filósofo, metade sofista?” (p. 43). Essa questão não é só parte de um jogo, onde já sabemos o resultado. Trata-se, sem dúvida, de uma perspectiva de início e que deve resultar naquilo que o próprio Gualandi denomina de “pesquisa”. Sua obra é exposição, mas também “pesquisa” sobre o pensamento de Lyotard.

Um dos primeiros temas que Gualandi resalta, corresponde aos novos rumos da filosofia em Lyotard. Como pensamento reflexivo – assim pensa Lyotard – ela perdeu sua base pré-conceitual. O pensamento como “filosofia” aceita o *différend* (diferendo) ontológico que se aloja na própria linguagem. Cria-se uma “atitude filosófica de escuta”. A interrupção, o vazio e o nada não são mais expulsos do horizonte do pensar (da “frase do pensamento”). O pensar filosófico não encontra mais sua identidade num “Eu penso”; agora, o acontecimento per-

turba e destitui esse “Eu penso”. A síntese não se completa, ela está sempre num recomeçar perpétuo. Neste ponto, temos algo importante e que diz respeito à conseqüência da perspectiva lyotardiana: o pensamento é destituído pelo acontecimento. Pensamento em aberto, onde a cada instante esse pensar recebe o abalo de “suas condições constitutivas”. A crise transforma-se numa *conditio sine qua non* para essa “capacidade de acolher o acontecimento”. Pensamento sensível ao acontecimento – eis o instante da filosofia no pós-*Auschwitz*. Essa nova postura filosófica, que tem sua causalidade no aparecimento do fenômeno totalitário, também marca o pensamento de Adorno. Neste, o acontecimento histórico é a testemunha da “impotência da verdade” (ADORNO, 1985, p. 160). Sem o pensamento ou a reflexão, sem a realização do subjetivo, a verdade aflora em sua incompletude, contraditoriamente desumanizada: daí porque uma “doutrina” pode ser verdadeira e falsa ao mesmo tempo.

Mas em Lyotard, esse desafio ao pensamento adquire um outro mal-estar – ele obriga o pensar a se abrir ao Outro. O sentimento do pensamento inaugura uma nova condição de subjetividade que provém do “estado de pensamento captado pelo que é singular, imediato, sem precedentes, estado de inarmonia, de discordância, que sacode o pensamento em suas certezas e em suas identidades profundas” (p. 98). É um pensamento que não encontra mais um mundo que deseja encontrar; seu estranhamento e mal-estar são as próprias condições para

que os “diferendos” da atualidade possam encontrar expressão.

Nesse sentido, o pós-moderno em Lyotard não implica só numa mudança de temporalidade, mas acima de tudo em uma nova abordagem cognitiva e estética. Com essa nova abordagem, surge a oportunidade para que venha à luz “um caso singular e sem regra”, “uma apresentação que precede toda representação, de um aqui e agora, imprevisível e contingente” (p. 121). O poder dessa abertura está no “juízo reflexionante”, que faz o intercâmbio entre as determinações finitas (a linguagem) e o Ser infinito e incomensurável (que se exprime como sensação e sentimento). Desse modo, a própria filosofia é chamada para uma nova função. Ela deve escutar os “diferendos” que agitam sua época: deslocamento da força da tradição e desconfiança na coerção de uma Idéia para o futuro. Temos, então, um pensamento frágil e hesitante? Provavelmente, responderia Lyotard, mas também um salto para “uma razão aberta e crítica, radicalmente antidogmática e pós-metafísica”.

Outro meio de acesso ao pensamento de Lyotard se dá, como mostra Gualandi, através de uma releitura de Kant, principalmente com a *Crítica da faculdade do juízo*, pois para Lyotard, “o juízo é o ato fundamental do Pensamento”. Veredas e impasses, fracassos e retornos: eis como a excelente análise de Gualandi nos mostra o kantismo de Lyotard. No fundo, com o auxílio de Kant, busca-se uma nova metafísica dogmática da linguagem; ou como Fredric Jameson afirma, “o retorno a Kant, nos dias de hoje, tem, em termos gerais, o sentido de um movimento antidialético” (JAMESON, 1997, p. 18). No exemplo de Lyotard, o retorno ao kantismo é a tentativa de estabelecer uma nova dogmática da linguagem, como um absoluto em si.

Em *Le différend* (1983), assim vê Gualandi, a linguagem aparece enredada em um drama impessoal e anônimo. Não há mais, como talvez indicava suas obras anteriores, uma “ilusão antropomórfica” e que implicava num “fora da linguagem”. Em *Le différend*, surge a “práxis languageira”, onde o sen-

tido de uma expressão é determinado pelo seu uso – princípio pragmático em essência, como podemos notar. Portanto, há uma inversão na relação do destinador com a linguagem: “[...] o sujeito só é uma função da linguagem”, onde o protagonista desse drama languageiro está na frase. A criação do sentido, bem como da realidade, nós encontramos na linguagem. Desse modo, presenciamos uma passagem (ou tentativa) do “pragmático” para o “ontológico” (que Gualandi denomina de “drama ontolinguageiro de Lyotard”). Essa passagem só é possível graças a uma instância “transcendental”. Aqui, surge um novo Lyotard que procura uma fundamentação de base transcendental, longe do primeiro Lyotard da sofística.

É a Idéia kantiana que é retomada, agora num contexto da linguagem. Não mais o transcendental do entendimento, mas do discurso que dispensa até “uma intuição sensível assinalando um conteúdo objetivo e determinado à Idéia; a presença de um sentido interno ao discurso” (p. 41). No próprio domínio da linguagem, surge “um núcleo ideal orientando a atividade do conhecimento no sentido de uma maior sistematicidade”. Assim, de forma resumida, constatamos como o kantismo ajuda a construir um transcendental languageiro em Lyotard. E nesse sentido, as análises de Gualandi são preciosas nesse terreno tão sutil que vai de Kant às torções e cesuras do pensamento lyotardiano. Há, inclusive, um capítulo 4 – O desafio do juízo –, onde Gualandi, com muita propriedade, redesenha o Kant de Lyotard.

Em relação ao mundo da arte, Gualandi dá um destaque especial às reflexões de Lyotard sobre a relação entre arte e verdade. Em *Discours, figure* (1971), Lyotard tenta mostrar que a “verdade da arte” é algo irreduzível a toda teoria. A “figura” que compreende o cerne dessa “verdade da arte” não pode ser captada pelo discurso teórico. Isto se explica porque o discurso teórico apresenta um “desejo totalitário”, bem ao estilo da filosofia de Hegel. Esse é o perigo teórico. O perigo místico, que é o segundo caminho a se evitar, representa a concepção da arte como algo

inexprimível, inefável. O discurso estético mostra-se, aqui, como “*non-sens*”.

Contra essas duas modalidades de se pensar a arte, Lyotard propõe uma saída da lógica especulativa hegeliana. No sistema da língua, assim pensa Lyotard, há fendas onde podemos encontrar a instância “subjéctiva” do desejo; é através dessas fendas que o desejo de arte (e o “figural”) se reintroduz na “realidade”. Assim, a arte compartilha com as modalidades do discurso na tarefa de definir (ou produzir) a verdade. “O que não podemos dizer, antecipa Lyotard, nós o somos”. Há não-dizer no dizer; no processo de conhecimento, temos o desejo – buscase, aqui, uma totalidade sem o toque totalitário da redução. A arte é a verdade desse desejo que, agora, se aloja ao lado (ou no interior) desse processo de objetivação.

O não-dito é presença no discurso. Se assim ocorre, então se produz a “figura” e a “verdade figural” mostra-se com a força de um acontecimento. Eis o que define a arte – essa presença da “verdade figural”. A verdade da arte em si já é uma forma de transgressão das regras que ordenam o discurso em sistema. Neste ponto, podemos perguntar: o que a arte produz, então? Percebemos, nesse sentido, uma parte de seu produto que corresponde à desestabilização de um código (do sistema de língua). Nesse sentido, arte é arte onírica, onde essa forma de produção contém uma “energética pré-discursiva” – figura-imagem, fugura-forma, figura-matriz.

No caso da figura-matriz, ela traz um desdobramento que nos permite uma definição do real. Para Lyotard, isto corresponde àquilo que não pode ser lido ou visto, como uma “topologia fantasmática” que atravessa todos os espaços. Como diferença originária, ela mistura as oposições (que estruturam os espaços) e agita o desejo. Assim, através desse “princípio da figuralidade”, o real passa a ser “um objeto atual mergulhado em um espaço virtual em que ‘os impossíveis espaciais e temporais tornam-se possíveis’” (p. 54).

O que liga as energias (a estrutura) é o princípio de prazer. Já a pulsão de morte (a matriz figural)

faz a obra de desligação, disfarce, deslocamento, libertando as diferenças. A arte só é verdade através da pulsão de morte; a força da arte é sustentar em “aberto”, livre, o campo das palavras (literatura) ou das cores (pintura), para que a verdade ali “figure”. Então, na arte temos a possibilidade do aparecimento de “diferenças transgressivas”, que se libertam da ligação identitária. É uma irrupção utópica e selvagem, mas também de uma “carga de verdade”.

De forma conclusiva, podemos afirmar que a obra de Gualandi é uma abertura ao pensamento de Lyotard. Há clareza e muita competência em sua exposição, como afirmamos no início. Mas o que pode ser invocado como carência desse trabalho é a ausência de uma perspectiva mais radical. Gualandi só usa uma forma de radicalismo: “Para esse filósofo radicalmente crítico que é Lyotard”, segundo suas palavras. A radicalidade mais completa está ausente em sua crítica. Sem essa forma de crítica, o pensamento de Lyotard não é apreendido em sua devida totalidade/complexidade. A crítica só é “total” se compreende as relações necessárias de determinada produção intelectual, tomando o devido cuidado de não se ingressar no perigoso reducionismo. A sociedade capitalista aparece em muitos momentos desse trabalho de Gualandi. Em torno da tecnociência, surge um Lyotard tão crítico e pessimista quanto Adorno ou Heidegger, mas permanece um silêncio a respeito de suas conclusões. A crítica de Gualandi é realizada em alguns pontos específicos, como aqui:

Esse perigo está representado, para dizê-lo sem meias palavras, por uma oposição muito difícil entre o juízo ‘determinante’ científico e o ‘reflexionante’ estético, por uma concepção por demais idealizada da arte e uma concepção ao mesmo tempo cientificista e redutora da verdade científica (p. 132).

No geral, configura-se um Lyotard de “difícil solução” (nas próprias palavras de Gualandi), entre o sofista e o filósofo.

É esse radicalismo crítico que deve lançar os desafios maiores à produção lyotardiana; esse radicalismo não implica necessariamente em algo esquerdizante, mas deve levar em consideração o que

a esquerda radical pensa de Lyotard. Gualandi ensaia um pouco esse tom “radical” no início da obra, quando lança à figura de Lyotard a imagem de sofista. Mas o debate em si ocorre com pensadores da própria condição pós-moderna, como Habermas, por exemplo. Então, temos um Lyotard pintado no quadro do pós-moderno: a crítica, ao invés de indicar os limites e problemas de fundamentação, acaba por só contornar o pensamento, produzindo um arco-íris de tonalidades. A elegância da exposição de Gualandi preservou o pensamento de Lyotard da prova de fogo.

Esse desafio maior de uma crítica ao pós-moderno pode ser encontrado em Terry Eagleton ou em Fredric Jameson, entre outros. Para o primeiro, o pós-modernismo é radical e conservador, simultaneamente. Há, sem dúvida, acrescenta Eagleton, uma oposição do pós-modernismo em termos políticos, mas uma cumplicidade no nível econômico. “O pós-modernismo”, afirma Eagleton (1998, p. 128),

é radical na medida em que desafia o sistema que ainda precisa de valores absolutos, fundamentos metafísicos e sujeitos auto-idênticos; contra essas coisas ele mobiliza a multiplicidade, a não-identidade, a transgressão, o antifundamentalismo, o relativismo cultural. O resultado, na melhor das hipóteses, é uma subversão engenhosa do sistema de valores dominantes, pelo menos no nível da teoria.

Mas isso tudo é recebido com certa desconfiança por Eagleton, pois o capitalismo é a ordem mais pluralista que a história já conheceu. Assim, há uma “afirmação” de Eagleton que podemos ler nas entrelinhas: o sistema possui a capacidade de absorver o pensamento pós-moderno e convertê-lo em ideologia.

Já em Jameson o pós-moderno se assemelha a um falecimento, a um fim da modernidade, sem precisar bem o campo desse novo conceito. O Alto-Modernismo cultivou esse “desejo chamado inovação ou simplesmente o Novo”. A problemática, então, pode ser situada em torno do conceito de pós-modernismo: “Toda teoria do pós-modernis-

mo é, portanto, uma precisão do futuro feita com um baralho imperfeito” (JAMESON, 1997, p. 10). Essa crise da modernidade, para ele, significa basicamente a intensificação de uma era de “positivismo tecnológico” e do “nominalismo experiencial”. Estamos numa fase onde a abstração é tida como algo “ornamental”, signo da perda de tempo. O que a crítica mais radical vê no pós-modernismo é uma espécie de complexo ideológico, sintoma de uma determinada fase do capitalismo tardio. “[...] quando tudo se submete à mudança perpétua das imagens da moda e da mídia, nada mais pode mudar”, afirma Jameson (1997, p. 32). É o fim da ideologia, prossegue ele, que aparece com força total e desempenha um papel cínico no declínio da esperança coletiva num clima de mercado particularmente conservador. Para Jameson, nesse sentido, o Pós-moderno é “a persistência do Mesmo na Diferença absoluta”; isso significa uma paralisia da própria imaginação utópica.

A crítica mais radical ao pós-moderno, como nos exemplos de Eagleton e Jameson, se distancia da contaminação da crise da modernidade, ao preservar o próprio Pensamento dos sintomas da modernidade. Pensa, assim, o pós-moderno ainda como um elemento do capitalismo tardio. Surge, dessa forma, uma nova perspectiva crítica onde o conceito de pós-moderno é colocado em causa. Então, há em Gualandi um silêncio suspeito em relação a toda uma corrente radical. Ver a diferença, nesse ponto, da análise que Anthony Giddens faz desse conceito em *As consequências da modernidade*, onde o debate sobre a modernidade (e sua crise) se inicia com Marx e Weber. Embora Giddens priorize o pensamento sobre as instituições, há por toda sua obra a presença de Marx.

Isto ocorre, também, com a *Crítica da modernidade*, de Alain Touraine. Aqui, o pós-moderno é definido como um movimento que realizou a dissociação do progresso com o aspecto cultural. Crise da abordagem de Weber e de Condorcet; nascimento de uma nova definição de cultura sem a referência ao progresso da racionalização. Com a ausência do

“universalismo” dos séculos XVIII e XIX, “a sociedade não possui mais unidade e, portanto, nenhum personagem, nenhuma categoria social, nenhum discurso tem mais o monopólio do sentido” (TOURAINÉ, 1994, p. 196). Período do multiculturalismo, o pós-moderno – que Touraine denomina “pós-modernismo”, contra a advertência de Giddens de que não há um “pós-modernismo”, mas um “pós-moderno” como expressão da crise do modernismo – é, para ele “mais que uma moda intelectual; ele prolonga diretamente a crítica destrutiva do modelo racionalizador lançado por Marx, Nietzsche e Freud” (TOURAINÉ, 1994, p. 197).

O sucesso intelectual do pós-moderno, pensa Touraine, é um efeito direto da crise do esquerdismo revolucionário. O pós-moderno em Touraine ganha um tom de pesar, da própria perda da noção de “social”, onde o sociólogo deve buscar um outro objeto de pesquisa. A própria sociologia, enfim, deve se redefinir. Portanto, esse trabalho de Touraine mostra que não é preciso pertencer à esquerda pensante para se realizar um balanço crítico do pós-moderno. Mas essa falha em Gualandri não tira seu mérito de ter realizado em *Lyotard*, uma excelente exegese do pensamento lyotardiano; ela incita-nos a futuras leituras das obras desse pensador francês que foi, sem dúvida, um dos pioneiros do Pensamento nas condições sociais contemporâneas.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

EAGLETON, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

JAMESON, Fredric. *As sementes do tempo*. São Paulo: Ática, 1997.

TOURAINÉ, Alain. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.

Os múltiplos caminhos do pensamento de Foucault

Luciane Cristina de Oliveira – UNESP, Araraquara

SCAVONE, Lucila; ALVAREZ, Marcos César; MISKOLCI, Richard (Org.). *O legado de Foucault*. São Paulo: FAPESP; UNESP, 2006. 300p.

Entre tantas obras que apresentam a maestria foucaultiana, *O legado de Foucault* traz uma característica especial: apresenta alguns dos muitos caminhos possíveis do pensamento do autor de forma sistemática, fato que facilita a pesquisa de quem está sendo apresentado ao autor. Em seis tópicos, os pesquisadores e estudiosos discutem os vários “andaimos” propostos por Foucault para a continuidade de suas investigações científicas, desse modo evidenciando as questões em aberto presentes na sociedade e as suas várias possibilidades investigativas.

Segundo o historiador Philippe Ariès, um dos autores dos textos que compõem a obra, em seu trabalho Foucault não teve a pretensão de criar uma escola em torno do seu pensamento, mas esperava que a leitura de seus livros e arquivos pudesse levar as pessoas a desenvolverem novas idéias. Em suma, o que Foucault queria era estimular as pessoas a pensar, e essa obra de que tratamos é uma prova de que seu objetivo está sendo alcançado.

No capítulo *Engajamentos e resistências*, o professor e ensaísta José Carlos Bruni (USP/Unesp) e o professor Marcos César Alvarez (USP) discutem a relação estabelecida por Foucault entre teoria e prática. Bruni trabalha sobre a polêmica foucaultiana de que o homem não é um ser concreto, mas apenas uma figura do saber contemporâneo, deste modo, a “morte do homem” é proposta como condição de uma retomada do modo de pensar e do saber. Ao invés de se preocupar com o sujeito, o autor nos mostra Foucault interessado com o processo de sujeição

e os obstáculos impostos na formação desse sujeito, além de analisar qual é o modelo de Homem aceito pela sociedade e capaz de excluir o Outro – um sujeito sem voz, que vive nos extremos da exclusão em manicômios ou prisões, locais que promovem o silêncio daqueles que são excluídos pela sociedade.

Alvarez apresenta Foucault como um típico genealogista que critica a sociedade ao exhibir minuciosamente as formas capilares de exercício de poder, além de deixar em suas demonstrações caminhos abertos a serem trilhados por novas reflexões, ou seja, há um convite em suas obras para que os indivíduos vivam novas experiências históricas. O pensamento foucaultiano traz à tona a relação que a sociedade moderna estabelece com o Outro e como se funda o controle deste através da imposição de normas e castigos, com o objetivo de produzir corpos dóceis.

As idéias de Foucault, apesar de causarem certas divergências entre as feministas, foram frutíferas para a defesa das mulheres, como fica demonstrado no capítulo *Feminismos*. A historiadora Michelle Perrot, atenta à questão dos micro-poderes, desenvolve argumentação sobre o biopoder, comentando a missão que a sociedade estabeleceu para as mulheres, que é a de serem mães. Ela ressalta que com isso as mulheres perdem o direito de domínio sobre o próprio corpo, como mostra a dessimetria de poderes entre homens e mulheres, sendo eles os dominadores, que usam o corpo feminino para o prazer e a procriação, e elas, as dominadas. A historiadora

defende a premissa foucaultiana que vai de encontro a essa idéia, quando afirma: Não há mais ‘norma’ de conduta das mulheres: a maternidade não constitui a imutável missão delas (p.78). Com esse pensamento, Foucault possibilita a reescrita da história das mulheres na sociedade.

A socióloga Lucila Scavone (UNESP) dá prosseguimento a essa discussão afirmando que a partir dos anos 70 emerge uma nova forma de pensar as relações de poder entre homens e mulheres, agora afinada com a noção foucaultiana. A professora diz que Foucault revelou a origem da monogamia heterossexual, que hoje é posta como “norma” na sociedade e é responsável pelas práticas de poder inscritas no corpo e na sexualidade dos indivíduos. A partir daí, nasce um período de intensificação do debate sobre o aborto, quando as mulheres reivindicam o direito de construir seus próprios destinos e seus corpos. Como evidencia a autora, para Foucault “o poder não opera em um só lugar, mas em lugares múltiplos: a família, a vida sexual [...]” (p. 88).

Margareth Rago (Unicamp) discorre sobre o domínio masculino, não apenas sobre a via mulher/mãe, mas sobre a questão moral envolvendo a sexualidade, na inferioridade biológica das mulheres implícita pelas normas sociais ao classificá-las como “honestas” ou “públicas”, sendo determinante, portanto, a forma como elas lidam com a sexualidade. A autora refaz o percurso foucaultiano para criticar a moral burguesa, que busca construir um corpo que se submeta às exigências disciplinares e ao ritmo de produção, com a intenção de formar corpos dóceis, enquanto, num resgate da Antiguidade, Foucault se depara com relações que valorizam a individualidade do sujeito.

Tânia Navarro Swain, historiadora da UnB, escreve acerca do olhar da sociedade sobre as questões de gênero e observa que o referente masculino ainda é hegemônico. Mesmo com Foucault evidenciando novas perspectivas de organização para a sociedade, ainda assim a construção do mundo sob o ponto de vista dos homens continua sendo aceita como “natural” e “correta”. Dentre as pesquisas foucaultia-

nas, uma importante contribuição sua foi evidenciar que a educação, a política, os discursos diários são os grandes responsáveis pela manutenção dos saberes e poderes masculinos, concluindo que “ignorar a produção feminista do saber é tentar manter uma ordem discursiva androcêntrica” (p.129).

Amizade, corpo e estética da existência é mais um dos andaimes foucaultianos. A questão da amizade entre os homens, segundo Hélio Rebello Cardoso Jr. (UNESP), é trabalhada inicialmente sobre a questão da iniciação sexual masculina na Grécia antiga, a qual se realizava por homens mais velhos com efebos. Richard Miskolci (UFSCar), em sua contribuição faz um paralelo entre Oscar Wilde e Michel Foucault, sob o ponto de vista da opção sexual de ambos, a homossexualidade, e os problemas que esta causou às vidas de ambos; Wilde foi condenado por amar um homem, e Foucault, por assumir a opção homossexual. Miskolci pondera que a sociedade não aceitava, e ainda não aceita, a união sexual entre indivíduos do mesmo sexo, por ser uma união incapaz de gerar prole. Na opinião de Foucault “a homossexualidade é uma experiência, um processo aberto à transformação, um estilo de vida que vai muito além do ato sexual” (p. 172).

Para completar esse tema, Carlos José Martins (UNESP/Rio Claro), discute o corpo como uma construção social que impõe disciplina com o objetivo de domesticá-lo. Sobre este ponto, ele trabalha, entre outros assuntos, o poder pastoral, poder religioso muito presente na tríade da *História da sexualidade* de Foucault. Esse poder busca o controle do indivíduo através do exame de sua consciência e da confissão exaustiva.

O sociólogo Sérgio Adorno (USP) discute o tema *Direito, violência e controle social*, revelando como a avaliação do criminoso se transforma através da história. Se de início ele era considerado um pecador e a Igreja o condenava, na sociedade secular o poder de julgá-lo é de responsabilidade da justiça. Esta exerce um controle ortopédico da sociedade, ou seja, exerce um poder corretivo sobre o indivíduo, através de disciplinas que estabelecem a meta de adquirir o

controle dos corpos. Andrei Koerner (UNICAMP) prossegue essa discussão, mas examinando a forma como o governo, o mantenedor da segurança, se utiliza do poder quanto às questões coletivas.

Luís Antônio de Souza (UNESP/Marília) finaliza esse capítulo demonstrando como as novas formas de controle social agem sobre o indivíduo, nas quais eles passam a não fazer parte de uma 'massa', mas são diferenciados através de senhas, códigos de acesso que os distingam, não importa quem utilize essa forma de identificação, mas apenas a checagem dos códigos. Porém nas questões que envolvem punição, "o saber disciplinar-punitivo ainda reside igualmente na observação do corpo condenado e numa infinita maquinaria de observação e controle" (p. 256).

Esse livro não podia deixar esquecido os *Percursos filosóficos* de Foucault. O filósofo Marcos Nalli (UNESP/PR) examina a *História da loucura*, tese de doutoramento de Foucault, na qual é trabalhada uma arqueologia de saberes, ou a arqueologia de uma alienação, na qual o louco é um sujeito e não um debilitado, "alguém que constrói um mundo que faz sentido" (p. 270). Foucault, nessa tese, perpassa três períodos históricos com o objetivo de mostrar como o louco sai da condição de amaldiçoado para a de um desviante e culmina sua transformação como um doente mental.

Ricardo Monteagudo (UNESP/Marília) encerra o livro com um texto sobre *As palavras e as coisas*, no qual é trabalhada a questão retórica, pois "as coisas são designadas pelas palavras, e são as palavras que vão nos ensinar a respeito" (p. 286). Quem fala em palavra, fala em retórica, e Foucault, em seu livro, como expõe Monteagudo, serve-se de autores "menores", que não se tornaram referências por não pensarem da forma considerada "universal". O professor também contesta alguns pensamentos foucaultianos, ao analisar a conversão deste ao anti-hegelianismo, e como essas conseqüências emergiram em seu trabalho posterior, quando busca ressaltar as intersubjetividades características de cada grupo, rejeitando as

intersubjetividades da Justiça, o que pode acarretar uma possível convivência com a injustiça.

O legado de Foucault é uma obra que se originou a partir de evento em homenagem aos 20 anos da morte de Michel Foucault, na Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, da Universidade Estadual Paulista. Nessa ocasião, o meio acadêmico teve a oportunidade de presenciar um debate profícuo sobre a diversidade de interpretações da obra foucaultiana. A leitura desta obra possibilita abrir novas questões nas visões acadêmicas cristalizadas, uma vez que numa mesma arquitetura de idéias foi possível reunir diversas formas de pensamento, que propiciam o desvendamento de novas brechas na sociedade, e essa foi a semente que o autor almejou com sua obra, nada finita, delimitada, mas passível de novas análises. Enfim, propõe outras formas dos sujeitos se pensarem e pensarem a sociedade na qual vivem.

O marxismo contra os pós-marxistas

Juliana de Souza Dantas – UFRN

EVANGELISTA, João E. *Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno*. São Paulo: Cortez, 2002.

João Emanuel Evangelista, doutor em Ciências da Comunicação e professor adjunto da graduação e do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), atua principalmente no desenvolvimento de pesquisas voltadas para a análise de comportamento político, comunicação política e eleições. Já lançou os seguintes livros: *Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno*, 2002 e *Tear de homens: relações de poder em fábricas têxteis*, 2001.

O livro que hora resenhamos, *Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno*, é resultado da fundamentação teórica da dissertação de mestrado intitulada *Práxis e consciência operária: resistência dos trabalhadores no cotidiano da indústria têxtil no Rio Grande do Norte*, defendida na UFRN. A obra fora publicada pela Cortez Editora na Coleção Questões de Nossa Época; v. 7, em 2002.

Por uma sintética e belíssima apresentação feita pelo Prof. Dr. José Willington Germano o livro tem início. Nesta, ele expõe que João Emanuel Evangelista admite lucidamente a existência de novas problemáticas sociais, mas nem por isso perde de vista o viés analítico e interpretativo marxista como forma de estudar macroestruturas racionalizantes. Nesta medida, esclarece o apresentador, Evangelista se preocupa com “as posturas irracionalistas, nas quais têm caído as ciências sociais contemporâneas, como forma encontrada para responder aos problemas atuais, defendendo, intransigentemente, o racionalismo, cuja expressão máxima é representada pelo pensamento de Marx, como teoria social capaz de apreender o real”.

A essa apresentação, segue uma introdução esclarecedora, desenvolvida pelo autor, apontando ao leitor as chaves analíticas escolhidas por ele para desenvolver sua tese. Expõe uma reflexão bibliográfica acerca da classe trabalhadora no Brasil em geral, e na indústria têxtil em particular, entabulando daí a discussão do marxismo como expressão teórica capaz de dar conta dessa dinâmica social contemporânea. Num primeiro momento, o autor põe em destaque os argumentos dos críticos do marxismo, relacionando-os a um tipo de irracionalismo contemporâneo. Num segundo momento, analisa, a partir das contribuições de Lukács e Gramsci, determinados conceitos e categorias que confirmam a atualidade do marxismo como instrumental analítico dos fenômenos sociais do presente. Com esses esclarecimentos prévios, ele divide a obra em duas grandes seções. A primeira, intitulada *Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno*, que contém quatro subseções; e a segunda, intitulada *Contemporaneidade da teoria marxista*, contendo igual número subseções.

Na primeira seção é desenvolvida uma crítica aos que dizem que estaríamos diante de uma verdadeira *crise de paradigma*, em geral, e diante da “crise do marxismo”, em particular. À luz das contribuições teórico-críticas de Emir Sader (1986), Evangelista diz que essas afirmações apresentam fragilidades, como, por exemplo, as argumentações de teóricos como Castoriadis. Argumenta que esses críticos exigem a descoberta de um novo modo de olhar as relações interindividuais, pois, na visão deles, aquilo que caracterizou o desenvolvimento das ciências sociais, até bem pouco tempo atrás, se esgo-

tou, necessitando de uma “nova” teorização social, ou seja, deve haver uma superação da teorização do marxismo; mas, ao mesmo tempo em que rejeitam o marxismo, por ‘salamaleques’ intelectuais, e não abertamente, reconhecem eles, acentua Evangelista, que Marx descobriu “um lugar para a teoria”, concebendo-a como elemento da práxis social e como instrumento para a transformação social do mundo. Seguindo adiante, ele discorre uma série de contribuições históricas reconhecidas pelos que hoje rejeitam o marxismo.

O autor sente a necessidade de reportar-se à fonte analítica de Sader, que é Castoriadis (1985), para melhor analisar e proporcionar ao leitor uma compreensão mais clara do universo teórico dos críticos do marxismo. Castoriadis se torna um interlocutor importante na discussão de Evangelista, pois se dirige contra a teoria marxista das classes sociais, objetando que o proletariado desapareceu como sujeito revolucionário privilegiado, e que o mesmo deve dar lugar a uma pluralidade de sujeitos sociais igualmente importantes. Com esse viés interpretativo de Castoriadis, autor vinculado ao pós-estruturalismo francês e ao pensamento pós-moderno, afirma Evangelista, as classes não poderiam mais ser pensadas como sujeitos coletivos fundamentais na trama social da ordem vigente.

Neste sentido, faz-se necessário ressaltar que as discussões que se seguem o obrigam a recorrer a uma série de teóricos, tais como Perry Anderson e Zaidan Filho, que compartilham da preocupação intelectual com a crescente abrangência de teorias pós-modernas nas ciências sociais, em detrimento de uma ontologia materialista-dialética do ser social.

Colocando-se totalmente contra a postura da impossibilidade de se apreender racionalmente um sentido no processo histórico-social, Evangelista diz que o marxismo, ao contrário do caráter fragmentário que lhe é atribuído por essas teorias, reivindica para si a condição de pensamento totalizante e integralizador como expressão teórica do movimento dialético do real e que, por isso, é o único capaz de conhecer e explicar racionalmente a totalidade

histórica de uma modernidade completamente dilacerada pela dupla crise de âmbito global: a crise mundial do capitalismo e a do “socialismo real”.

Pensando nisso, Evangelista repõe na ordem do dia as contribuições clássicas de Lukács, filósofo húngaro, o qual discute a ontologia do ser social numa perspectiva histórico-materialista, partindo da análise do trabalho como “protoforma” da práxis humana, o que implica na intervenção da consciência, ou o que ele chama de “prévia ideação”.

Na segunda seção do livro, *A contemporaneidade da teoria marxista*, o autor discute a redefinição de alguns conceitos ou categorias, dentre as quais, a política. Diz ele que esta é uma das categorias que mais provocaram críticas ao marxismo, destacando a interpretação vulgar do stalinismo. Tal interpretação construiu um “sistema” teórico considerando o conjunto das relações sociais, das formas de consciência social e os fenômenos políticos como manifestações decorrentes diretamente das relações de produção e do modo de produção. Nessa interpretação, a determinação econômica dispõe os fenômenos sociais numa hierarquia em que o Estado e suas instituições políticas seriam sua culminação. Nessa perspectiva, a luta de classes obedeceria a uma ordem de manifestação que iria do “econômico” ao “político”, ou seja, esclarece Evangelista, “a luta operária atingiria seu apogeu quando estivesse dirigida para a conquista do Estado, suprimindo as relações de produção capitalistas e a dominação burguesa, através da revolução socialista”. Assim, o “econômico” e o “político” terminam sendo considerados como momentos diferentes e antinômicos da luta de classes, o que não pode ser imputado ao marxismo em geral, declara Evangelista, pois são apenas parcialmente verdadeiros. Em seguida, o autor expõe de maneira clara e precisa as deturpações operadas por tal viés interpretativo, descendo a análises da cientificidade do marxismo, e recorrendo a Carlos Nelson Coutinho (1981) para apoiá-lo nessa defesa.

Continuando na perspectiva política do marxismo, Evangelista repõe a contribuição de Antonio Gramsci, destacando que a política não é apenas

a determinação estatal, passando esta a ser constituída pela sociedade política e pela sociedade civil, ou seja, direção e consenso, hegemonia e ditadura, e ampliando, portanto, a teoria do Estado. Desse modo, a política deixa de ser apreendida a partir da manipulação imediata da realidade e passa a ser uma forma de práxis social. Nesse sentido, afirma o autor, o aporte teórico de Gramsci demonstra cabalmente a vitalidade que a interpretação dialética do marxismo pode dar para a apreensão do real em nossa contemporaneidade, no sentido de um *novo sempre reposto* pelo movimento dialético. Significa dizer que, ao invés de passar pela “destruição das pretensões totalizadoras”, isso requer necessariamente a retomada da totalidade concreta, ou seja, diferentemente do “estilhaçamento” da política, o que se tem é a *ampliação do campo da política*.

Alguns outros conceitos importantes passam a ser tratados nas páginas seguintes do livro, como: cotidiano, reificação e totalidade concreta. Quanto à questão do cotidiano, recorre à contribuição lukacsiana e às formulações mais recentes de Karel Kosik. Para Lukács, o cotidiano possui três determinações: a heterogeneidade, a imediatividade e a superficialidade extensiva. Não pretendemos, aqui, retomar as explicações de tais conceitos, uma vez que estão muito bem explicitados na obra em referência, apenas dizemos, com Evangelista, que o cotidiano na sociedade burguesa é uma cotidianidade reificada, na medida em que o sujeito é dialeticamente *alguém-ninguém*. Essa reificação é exacerbada no modo capitalista de produção pela generalização do fetiche da mercadoria, no qual as relações, ao invés de se darem entre os produtores de mercadorias, se dão entre os produtos do trabalho. Nessa realidade reificada, a opacidade é a marca dos fenômenos e das relações sociais, só podendo ser compreendida através de uma reconstituição ontológica pela via da totalidade concreta.

Assim sendo, afirma Evangelista, no estudo da classe operária é necessário ultrapassar o nível das relações individuais e momentâneas, que relega os trabalhadores a uma multidão de seres isolados, abs-

traíndo-lhes as suas condições sociais de existência, e sem considerá-los como partes componentes de uma totalidade.

Neste sentido, Evangelista passa a discutir a teoria das classes sociais em Marx, afirmando que não há uma divisão das classes sociais, por um lado, pelas condições “objetivas” de existência e, por outro lado, pela substantividade na organização e na ação coletiva; se assim o fosse teríamos, diz ele, que elidir a dialética do pensamento de Marx, e isto, definitivamente, está fora de questão, uma vez que, é porque seu pensamento é dialético que o *objetivo* e o *subjetivo* não são termos isolados e antinômicos; são, antes de mais nada, relacionados e reciprocamente referenciados, são *unidade* e não dualidade. São, enfim, uma síntese que se exprime na noção marxista de práxis sócio-humana. Assim, o conceito de classe social é uma síntese da dialética do “em si” e do “para si”, em um processo social unitário.

Nessa perspectiva da formação das classes sociais, Evangelista lembra de E. P. Thompson que, tentando desenvolver uma crítica, não faz mais que reafirmar as formulações clássicas do marxismo, na medida em que as classes sociais são o resultado de como os homens experimentam, diferenciadamente, certas relações de produção em uma determinada formação econômico-social. Nesse aspecto, o mérito de Thompson, reitera Evangelista, é recuperar a maneira marxiana de pensar as classes sociais, isto é, de entender as classes sociais como condensações de determinadas relações sociais, que são permanentemente repostas em novas condições históricas.

Ocorre algo diferente na perspectiva de Sader, diz Evangelista, o qual entende a realidade teleologicamente, na qual ao proletariado cabe apenas cumprir o papel que lhe foi definido pelas “leis da História”, não lhe cabendo, portanto, mudar o mundo, o que redundaria numa concepção “objetivista”. Não é bem assim, esclarece Evangelista: “as classes sociais não são apenas ‘realidade virtual’, como quer Sader, mas uma realidade efetiva em contínua objetivação como síntese de múltiplas relações sociais”.

Partindo desse pressuposto, Evangelista discute a noção de *consciência de classe*, em geral e no proletariado. Afirma que o marxismo não só deu relevo a essa discussão, como também é o que se mostra mais interessante dentre as concepções teóricas contemporâneas. Para fundamentar essa afirmação, retoma as discussões de Lukács, afirmando ser o mais emblemático sobre essa temática, e Thompson, pela repercussão teórica no Brasil. Ainda recorre a Lênin e termina a discussão com a sua opção teórica a partir das indicações de Gramsci.

Reafirma que Gramsci contribui, decisivamente, para a análise das classes sociais, na medida em que apresenta vários graus distintos que correspondem a diversos momentos da consciência, diferentes e articulados entre si: o primeiro é o econômico-corporativo, o segundo, solidariedade de interesses; o terceiro momento é a passagem nítida da estrutura para a supra-estrutura.

Dessa maneira, a resistência operária volta ao centro do debate. Segundo Evangelista, ela é, em última análise, a classe que tem potencialidade transformadora, uma vez que ainda se constitui no produtor coletivo direto das mercadorias. Nesse sentido, é nas lutas cotidianas que se visualiza a transformação da classe operária, do espaço original para uma classe nacional com vocação hegemônica.

Pela clareza da exposição e profundidade da argumentação em defesa do marxismo contra os pós-marxistas, recomendamos a leitura deste livro por ser um texto que atende aos leitores mais exigentes e familiarizados com as temáticas abordadas, mas que é acessível a quem se inicie nos estudos da realidade social. De fato, Evangelista faz em seu livro um retrospecto das formulações marxistas sob seus múltiplos aspectos, rebatendo a caducidade do marxismo e o destacando como categoria analítica do real.

Revolta e esperança na *tanatografia* de Antonin Artaud

Anaxsuell Fernando da Silva – UFRN

Encontrado morto em seu quarto, caído aos pés da cama, segurando um sapato, Antonin Artaud (1896-1948) construiu sua obra a partir de seus tormentos e inscreveu-se no imaginário dos leitores como um autor inquietante. Em suas obras: *Heliogábalos* (disponível em língua portuguesa pela Assírio&Alvim, 1991) ou *O anarquista coroado; O teatro e seu duplo* (Martins Fontes, 1993); *Os Tarabummaras* (Relógio D'água, 2000); *O Teatro da crueldade; Van Gogh – o suicidado da sociedade?* (Somente em francês, Gallimard, 2001) cunhou definitivamente sua revolta contra as noções cartesianas que disjuntam a cultura e a vida.

Alex Galeno, professor vinculado ao departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, no seu primeiro livro autoral – ele organizou em parceria os seguintes livros: Em 2004, pela Sulina, *Geografia, ciência do complexus; Complexidade à flor da pele*, pela Cortez Editora em 2003; pela editora Escrituras, *Jornalismo e literatura*, em 2002; e *Antonin Artaud, a revolta de um anjo terrível*. Porto Alegre: Sulina, 2005. Originalmente tese doutoral defendida na PUC/SP, nela Galeno evita a mitificação, estatuetização e mesmo a antiestatuetização freqüentemente presente nos simpatizantes, nos comentadores estudiosos de autor, sobretudo quando tematizam a loucura, as drogas, a revolta e, ou mesmo, o lado místico dos escritores. Apartando-se dos registros redutores e identificadores e de qualquer tipo de análise unidimensional ou *cronográfica*, o autor concebe com destreza dialógica Artaud como *sapiens-demens*, um “estranho estrangeiro” que reorganizou desordens, paradoxos e crueldade.

O teatro artaudiano é um protesto. Condição fundamental “para vaziar os abscessos coletivamente”, é nele que o “anjo terrível” expôs dramas de si e da cultura, mostrando-nos as evocações universais sobre os acontecimentos destas, aconselhando-nos a recobrar o grito de revolta – uma revolta que afronte as crueldades do mundo, mas não despojada de “ebulições tranqüilizadoras”. Do bálsamo, símbolo da tranqüilidade, aos excrementos do corpo, micróbios inquietos que afetam tudo e todos.

E assim, Galeno nos acompanha nessa *Artaudicéia* em uma abertura sucedida de cinco “atos-percursos”. Em cada um deles, interpelando-nos e seduzindo-nos a que instauremos uma ética de resistência e desloquemos nossos sentidos para que possamos religar cultura e natureza e, assim, instauremos uma “nova ética planetária”.

No primeiro *ato-percurso* “Atletismo afetivo”, Alex Galeno apropria-se do termo usado primeiramente pelo próprio Antonin Artaud em *O Teatro e seu duplo* para “definir que o bom ator é aquele que se aquece mais pela alquimia dos sentimentos e pela linguagem do corpo do que pelas palavras e representação do texto”. Este ato-percurso que é iniciado com a forte cena da morte do autor em estudo, por nós já descrita acima, nos demonstra os temas mais recorrentes em sua produção, como a morte, que, segundo Galeno, é um *themata* – expressão cunhada por G. Holton e utilizada por Edgar Morin – para a vida e arte artaudiana. Por este motivo é possível dizer que Antonin Artaud construiu ao longo da vida uma tanatografia. Os amores, incesto, amizades e teatro também são recursivos na vida e obra de Artaud. Vale ressaltar que essas temáticas não se

reduzem aos aspectos descritivos da biografia e, sim, se entrelaçam, construindo uma rede complexa de sentidos.

Em *Peste: a revolta dramática*, segundo *ato-percurso*, o tema da revolta é trabalhado como uma dimensão ética, estética e como movimento íntimo para o pensamento e a política. Visto que, hoje o conhecimento científico caracteriza-se pela fragmentação, dispersão e simplificação, Alex Galeno estabelece diálogo com Edgar Morin e outros autores vinculados ao pensamento complexo, na busca de uma nova episteme que enfrente os patrulheiros das fronteiras disciplinares do saber e da vida, para que “não deixemos de exercitar uma ética planetária geradora de sujeitos menos fragmentados e alimentada de sonhos e esperanças”. Assim, compreendemos como Artaud age simbolicamente como uma “máquina de guerra” instaurando uma nova linguagem e uma nova ética.

Antonin Artaud, fugindo das prisões da cultura racionalista da França vai para o México em busca de um diferente sentido para o teatro, para o pensamento e para a vida. Nesta, a imagem simbólica do navio é uma recorrência, no terceiro *ato-percurso*, pois “navega por águas vivas inspiradoras de seus mares poéticos”. É em *Artaudicéias* que o autor discute os deslocamentos, desencantamento cultural do teatrólogo com seu país, a França, narrando “sua aventura antropológica, geopoética e asilar”, como um “expedicionário de alma errante”.

Galeno argumenta que é possível que Artaud canalizasse seus delírios para um processo criativo, pois mesmo com “toda crueldade praticada nas clausuras dos asilos, ainda lhe foi possível traçar suas linhas de fuga: cartas, poemas, desenhos”. As suas comunicações com o mundo exterior aos hospitais psiquiátricos serviram como uma evasão possível. Esta temática é abordada no quarto *ato-percurso*, *Exílio: cartas*.

Rizomas artaudianos, terminologia amoldada ao sentido empregado por Gilles Deleuze e Félix Guattari, como uma rede conectiva de sentidos e como uma forma horizontalizada de comunicação. Neste

quinto *ato-percurso*, Alex Galeno encerra sua análise destacando uma cronologia detalhada da vida-obra de Antonin Artaud.

Aberto, não por acaso, com a epígrafe de Ernesto Sábato “Hemos perdido el silencio y también el grito” e sucedido por cada um dos atos-percursos *Antonin Artaud, a revolta do anjo terrível* de Alex Galeno incomoda-nos e sugere que a realidade, a arte e a vida não se submetem aos nossos esquemas mentais. Esse livro deve ser lido especialmente pelos que trafegam com pesquisas no campo do: itinerário intelectual, Estudos de Autor, estudiosos de Sistemas de Pensamentos, interessados pela Sociologia da Cultura e da Arte e, por extensão, por todos os enamorados pela poesia e pelo teatro francês. Assim, esse livro nos proporciona uma fecunda reflexão acerca dos dilemas e desafios da instauração de uma nova ética planetária, numa análise da relação vida-obra com uma metodologia inovadora, e nos propõe que recuperemos o silêncio e também o grito diante de um mundo cruel e cínico, desde a epígrafe até a última das suas 206 páginas.

Comentarios al libro de Robert Austin (Ed.)

E. Elizabeth San Martín – Grupo de Promoción Tierra Nuestra, Santiago de Chile

AUSTIN, Robert (Ed.). *Diálogos sobre estado y educación popular en Chile: de Frei a Frei (1964-1993)*. Santiago de Chile: Ediciones CECATP, 2004.

Lo primero que llama la atención es que efectivamente, *Diálogos* recoge la opinión de diferentes protagonistas, tanto ejecutores como beneficiarios, de los programas de educación de adultos y principalmente de sus visiones y experiencias en torno a los programas de alfabetización impulsados entre 1964 y 1994 desde el estado; lo que efectivamente otorga al lector, o lectora en este caso, la posibilidad de generar una relación dialogante con cada uno de ellos y ellas desde la propia experiencia personal y vinculación con el tema.

Diálogos constituye además un aporte a la reconstrucción de la memoria histórica desde la educación de adultos en Chile y de los procesos sociales y políticos que acompañaron su avance y—¿por qué no decir?—su involución. Del mismo modo *Diálogos* es un aporte, para el rescate de aquellas memorias no traumáticas, que develan los quehaceres de hombres y mujeres que visible o anónimamente han contribuido al desarrollo de la educación popular en nuestro país.

Si bien, la mayoría de los entrevistados destacan el rol activo que ha cumplido el estado en la erradicación de analfabetismo, a través de diversos programas y campañas impulsadas a lo largo del período en estudio, no es menos cierto que también devela, por medio de la palabra de varios de ellos, como la propuesta de Paulo Freire es cooptada por los diferentes gobiernos, modificando su intencionalidad primigenia a modo de hacerlo funcional a los intereses políticos y económicos del contexto histórico particular en que se aplica.

Recordemos que Pablo Freire, con su propuesta de educación de adultos, invita a los académicos, educadores, dirigentes y promotores sociales de Latinoamérica a generar procesos de cambio, que partan desde los propios sujetos, es decir, desde aquéllos que hasta entonces eran concebidos como objetos de instrucción. Visión que desde muchas experiencias actuales, aún se mantiene.

Si bien la propuesta de educar para el cambio, desde una relación de horizontalidad y reciprocidad, apunta a generar sujetos protagónicos de las transformaciones individuales y colectivas que se requieren para vivir una vida más plena, el énfasis de los gobiernos por dar respuesta a las políticas de desarrollo impulsadas por los organismos internacionales lleva a que la superación de la conciencia mágica y los procesos de concienciación y reflexión pasen a un segundo plano, poniendo mayor interés en la utilización del método psico social, como un medio para la aplicación de las políticas públicas y el fortalecimiento de los procesos productivos. Que no necesariamente llevan a los sujetos más pobres a mejorar su calidad de vida, entendida ésta como un estado de bienestar no sólo económico, sino que social, cultural y—¿por qué no?—psicológico y emocional.

Por otra parte, los diversos testimonios presentados en el libro dan cuenta de, a lo menos, dos miradas de la propuesta de Freire: aquélla que sostiene que la educación de adultos debe estar libre de la carga ideológica y, la que por el contrario, la hace funcional a los procesos de ideologización necesaria para avanzar en el desarrollo de un proceso educa-

tivo que contribuya a generar sujetos con conciencia crítica, en tanto alternativa frente a la educación formal tradicional, que se constituye en herramienta ideológica de los sectores dominantes de la sociedad y transmisora de los valores que el sistema económico, social y cultural promueve desde los espacios institucionales. Así, la educación de adultos hace también referencia a la educación popular, a grupalidad, a organización y movimiento social y alude a participación y liberación, ya que sus principios democráticos posibilitan la crítica y reelaboración de la realidad en que los sujetos se encuentran inmersos, con el fin de señalar las causas inmediatas y estructurales que impiden su pleno desarrollo, destacando además la cultura y valores propios del sector social en que se emplea.

Otra de las cuestiones que *Diálogos* insinúa es la constante reflexión en torno al problema del analfabetismo. Al respecto se puede señalar, que un mundo globalizado y tecnificado como el de hoy, preguntarse por ¿qué es ser analfabeto? puede resultar crucial, puesto que la innovación y avance de la tecnología ubica en esta categoría no sólo a aquéllos/as que no saben leer y escribir o al denominado analfabeto funcional, si no que incorpora en algunos casos a todas aquellas personas que no manejan herramientas digitales o idiomáticas acordes a las exigencias del mercado y la globalización cultural. ¿Qué pasa hoy con aquellos sectores que, debido a la brecha en la calidad de educación, no acceden a capacitación digital o computacional?. ¿Qué pasa con aquellos que hoy no manejan el denominado “idioma universal”?. ¿Serán o no una nueva categoría de analfabetos de siglo XXI?. ¿Se abre con ello un nuevo campo para la aplicación del método de Freire?

Obviamente, que la expansión del modelo neoliberal o la globalización del capitalismo abre nuevos desafíos para la educación popular, y con ello, la generación de nuevos programas para incorporar a los y las trabajadoras de los diferentes sectores productivos a las exigencias de los nuevos mercados, programas en que la educación de adultos y el mé-

todo psicosocial de Pablo Freire serán adaptados a las exigencias del modelo.

Por otra parte, el texto también permite constatar como los programas de alfabetización y educación de adultos, escasamente consideran la realidad específica de las mujeres. Si bien, es necesario reconocer que hoy las mujeres alcanzan mayores niveles de escolaridad, también es cierto que los mayores niveles de analfabetismo lo presenta la población femenina de nuestro continente a raíz del fenómeno de la feminización de la pobreza. Es decir, el acceso a la educación por parte de las mujeres, está atravesando no sólo por los problemas económicos, sociales y políticos, sino también por los roles que se le asignan al interior de la familia y la posición de subordinación que ocupamos en la sociedad.

En ese sentido la educación popular para y entre mujeres se transforma, no sólo en un medio para su incorporación a los procesos de desarrollo, sino también en un medio para constituirse en sujetos sociales capaces de cuestionar la discriminación social, económica y patriarcalista. De este modo y en concordancia con sus objetivos la educación popular o educación de adultos desde el ámbito “informal” contribuye a potenciar el movimiento social de mujeres por medio de procesos de formación que cuestionan la identidad y los roles tradicionales asignados a las mujeres e impulsa espacios organizativos en los que sus integrantes son capaces de politizar la vida cotidiana y las problemáticas que emergen de la esfera privada.

Por ello es posible reconocer que tras los testimonios entregados por los y las entrevistadas se hace visible la historia de la educación popular, que es también la historia de los movimientos sociales, campesinos y poblacionales de nuestro país.

Finalmente, no me cabe más que felicitar al compilador por esta publicación, y agradecer su contribución a la reflexión de este aspecto o área de la educación tan significativa, principalmente, para los sectores populares.

Noviembre de 2004, con motivo de su lanzamiento en Santiago de Chile

Ideais equivocados

Adriana Aparecida de Souza – UFRN

BADINTER, Elisabeth. **Rumo equivocado**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

Elisabeth Badinter é conhecida por questionar a idéia de que o amor materno é inato em *Um amor conquistado: o mito do amor materno*, livro que causou muita polêmica desde 1980, quando que foi publicado, e que ainda hoje é inquietador. É autora também de *X Y*, sobre a identidade masculina. Elizabeth Badinter escreveu em 2003 *Fausse route*, que chegou ao Brasil em 2005 com o título de *Rumo Equivocado*, uma crítica aos rumos tomados pelo movimento feminista. Nesse livro, a autora também busca um diálogo com algumas de suas obras, como *Um é o outro* e *Um amor conquistado*. O livro está estruturado da seguinte forma: no primeiro capítulo a autora se propõe a discutir os motivos que levaram o movimento feminista a tomar rumos contrários aos que lhe eram propostos, sobre o que ela diz que “a razão principal do feminismo, consideradas todas as diferentes tendências, é instalar a igualdade entre os sexos e não melhorar as relações entre homens e mulheres. Não se deve confundir objetivo com consequência, mesmo se por vezes acreditamos que os dois caminham juntos” (p. 179).

No segundo momento, Badinter levanta argumentos que justificam seu ponto de vista, apoiada em dados estatísticos que mostram que, em países como os Estados Unidos, Canadá, Inglaterra e França, o número de atos de violência cometidos por mulheres está aumentando a cada ano.

Em *Rumo equivocado*, a autora faz um levante histórico do movimento feminista desde a década de 1970 aos dias atuais, levantando diversas questões desse período rico de vitórias e derrotas. Dentre elas,

encontra-se a idéia de que há um desvio de rota no movimento feminista americano, o que o estaria levando a um processo de vitimização das mulheres, tomando, assim, rumos equivocados. Argumenta que numerosos sociólogos e antropólogos repisam a constatação, natural ou cultural, da visão universal da supremacia masculina. Desta forma, a mulher continua na sua posição de inferioridade, ou seja, vítima real ou potencial dessa supremacia.

Assim ela nos diz que “essa idéia simplificadora e unificadora de ‘dominação masculina’ se torna um conceito–obstáculo, servindo para evitar pensarmos na complexidade, na historicidade e na evolução da relação entre os sexos. Esse conceito ‘que abarca tudo’, encerrando homens e mulheres em dois campos opostos, fecha a porta a qualquer esperança de compreendermos a influência recíproca que eles exercem e de medir sua inserção comum na humanidade” (p. 53).

No primeiro capítulo ela discute a questão do feminismo vitimista e faz uma crítica a esse tipo de feminismo, propõe se desconstruir a idéia que esse tipo de feminismo decorre de que os homens são universalmente opressores, com a qual o movimento feminista se robustece favorecendo a vitimização das mulheres. Ainda, segundo Badinter, isso faz menos uma teoria da relação entre os sexos do que a acusação do sexo oposto e de um sistema de opressão, o que ela chama de uma “nova lógica, mas com uma filosofia velha” (p. 23). O alvo de Badinter são as autoras e precursoras norte-americanas do feminismo vitimista: Andréa Dworkin, Catharine Mackinnon e

Susan Brownmiller, que têm como bandeira que “as mulheres são uma classe oprimida e a sexualidade é a raiz dessa opressão, assim a dominação masculina repousa no poder dos homens de tratar as mulheres como objetos sexuais” (p. 24). Posiciona-se contrária também a alguns autores franceses que seguem essa teoria da vitimização da mulher, embora com menos ênfase, pois ela mesma diz que essas questões foram levantadas na França de uma forma mais conscienciosa. Badinter critica, ainda, o pensamento que deformou as idéias de Simone de Beauvoir para lembrar que, sem a distinção entre natureza e cultura, não haveria feminismo possível. Ainda nesse capítulo ela levanta questões sobre o dualismo homem/mulher, o qual considera que segrega uma nova hierarquia dos sexos. Em seguida, sugere novos enfoques à análise da questão feminina que tomaram rumos exageradamente americanizados. Assim, ela se opõe à lei de assédio sexual aprovada tanto nos Estados Unidos como na França, a qual, em sua opinião, é excessivamente moralista. Esse excesso de moralismo é o que impede as feministas de reconhecerem a liberdade sexual da juventude como uma conseqüência positiva do movimento. “Da criança à mulher há apenas um passo. Ambas são vítimas inocentes e impotentes do homem agressor e dominador. Imperceptivelmente, acrescentou-se a idéia de que ela encarna o bem, ameaçado pela força do mal” (p. 55). Ela argumenta que essa visão leva a um apelo ao separatismo, ao declarar a mulher como ser de virtudes benévolas e pacíficas, mas presa na cultura de dominação dos homens.

No segundo capítulo a autora desenvolve a idéia da mulher vitimizada, conforme o ponto de vista de autores como Daniel Welzer-Lang, Nicole-Claude Mathieu, Colette Guillaumin, Christine Delpy e Dominique Godireau e os esforços de alguns trabalhos que visavam discutir a violência feminina, mas cometiam o mesmo equívoco das norte-americanas. Badinter se contrapõe a isso levantando alguns poucos trabalhos que trazem à tona a violência feminina, como os genocídios ocorridos na Alemanha nazista e em Ruanda, com a fervorosa ajuda das

mulheres. Ela nos diz que “ao querer ignorar sistematicamente a violência e o poder das mulheres, ao proclamá-las constantemente oprimidas e, portanto, inocentes, traça-se em negativo o retrato de uma humanidade cindida em dois e pouco de acordo com a verdade” (p. 92).

No terceiro capítulo Bandinter chama a atenção para a necessidade de se lutar contra o *imperium* masculino, embora a “desconstrução da masculinidade, tendo em vista o seu ajustamento à feminilidade tradicional”, proposta pelo feminismo vitimista, seja um equívoco. Porque “mudar o homem não é aniquilá-lo. O Um é o Outro, sob a condição de que persistam o Um e o Outro” (p. 137).

No quarto capítulo a autora expõe como os últimos 15 anos do feminismo não mudaram de estratégia, e agora, em sintonia com o mundo globalizado, o feminismo vitimista encontra-se dotado de um poder moral e culpabilizador, o que está gerando um retrocesso, como percebemos na sua crítica: “No contrapé do feminismo universalista, o feminismo vitimista liquidou o conceito de igualdade e, querendo ou não, promoveu o retorno vigoroso do biológico, no qual a imagem da mulher reencontrou sua antiga moldura, o que parece convir a muita gente” (p. 150). Ainda nesse capítulo ela critica a valorização da maternidade feita pela filósofa francesa Sylviane Agacinski. Diz Badinter que essa autora tem afirmado a maternidade como eixo central da identidade da mulher, propondo uma nova “roupagem ‘filosófica’ do instinto maternal” (p. 162).

O livro alvitra que a crítica ao que Bandinter descreve como teoria da vitimização, ou seja, a teoria que coloca o par homem/mulher em dois campos opostos, em que o homem é o agressor e, portanto, a imagem do mal, e a mulher a eterna vítima como o bem, promovida pela combinação entre a política norte-americana e o desejo das feministas de proteger as mulheres, tratadas por esta teoria por oprimidas e submissas, traz conseqüências desastrosas, pois mantém a mulher no papel secundário, sem autonomia, estabelecendo uma relação de constante disputa com os homens, ao invés de incentivar uma

relação mais igualitária ou horizontal, omitindo do debate temas como a prostituição e a violência praticada por mulheres.

Considero o livro de Elizabeth Badinter polêmico, nem por isso desinteressante, pois traz questionamentos, abre discussões que muitos teóricos nem cogitam de falar, por as subestimarem como irrelevantes, como é o caso da violência perpetrada pela mulher. Por abrir nossa visão, nos chamando a questionar conceitos ditos naturais e universais, recomendo sua leitura a todas as pessoas que estudam, se interessam, ou simplesmente gostam da discussão sobre gênero, uma vez que ela nos oferece um novo olhar, uma nova forma de pensar, necessários ao desenvolvimento da ciência e principalmente a uma melhor compreensão da complexa relação que hoje se instaurou entre homem e mulher. O livro sugere renunciar a uma visão angelical das mulheres, que serve de justificativa para a demonização dos homens, e nos revela que homens e mulheres não são tão diferentes que se deva classificá-los em duas categorias heterogêneas.

ADRIANA APARECIDA DE SOUZA

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Graduada em Ciências Sociais. Áreas de interesse: direitos humanos, violência intrafamiliar.

Email: drycacyda@hotmail.com

ALÍPIO SOUSA FILHO

Professor do Departamento de Ciências Sociais da UFRN. Doutor em Sociologia, Université René Descartes, Paris V, Sorbonne, UER, França. Áreas de interesse: cultura brasileira, mestiçagens, imaginário, cotidiano. **Publicações:** *Mito e ideologia* [Comunicologia – Revista de Comunicação e Epistemologia da Universidade Católica de Brasília, v. 1, p. 02, 2006]; *Les métissages brésiliens* [1. ed. Paris: Presses Universitaire du Septentrion, 2003. 423 p.]; *O ideal de universidade e sua missão* [In: MOLL, Jacqueline; SEVEGNANI, Palmira (Org.). Universidade e Mundo do Trabalho. 1 ed. Brasília-DF: INEP, 2006. v. 3, p. 173-184].

E-mail: alípio@ufrnet.br

ANAXSUELL FERNANDO DA SILVA

Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

E-mail: anaxsfernando@yahoo.com.br

BARBARA FREITAG

Professora Associada da UnB. PEN – Clube do Brasil. Áreas de interesse: política educacional, Escola de Frankfurt e a obra de Habermas, teorias da moralidade e recentemente tem se dedicado ao campo da sociologia urbana. **Publicações:** *Teorias da Cidade* (2006); *Itinerários de Antígona: a questão da moralidade*. [4. reedição, 2005].

E-mail: bfreitag@uol.com.br

BENEDITO NUNES

Professor da UFPA. Filósofo, crítico e ensaísta. **Publicações:** *O dorso do tigre* (1969); *Leitura de Clarice Lispector* (1973); *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger* (1986); *O tempo da narrativa* (1988); e *Crivo de papel* (1999).

CRISTIANO LIMA FERRAZ

Doutorando em Ciências Sociais pela UNICAMP. Professor/pesquisador do Departamento de História da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB. Áreas de interesse: história social do trabalho, sociologia do trabalho, cultura operária, trabalho e política. **Publicações:** *Governo e empresários no estado da Bahia: em direção a uma sociedade mais competitiva* [Revista Trabalho Necessário. Niterói: Universidade Federal Fluminense, ano 3, 2005]; *Os EUA e o bloco histórico americanista: hegemonia, crise e estratégias de recomposição* [Revista Politéia: História e Sociedade, Revista do Departamento de História da UESB, Vitória da Conquista-BA: Edições UESB, n. 4, 2005. No prelo].

E-mail: clf-ferraz@uol.com.br

DAGMAR MANIERI

Doutor em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos – UFSCar.

EDMILSON LOPES JUNIOR

Professor do Departamento de Ciências Sociais da UFRN. Doutor em Ciências Sociais, Unicamp. Áreas de interesse: sociologia do desenvolvimento, fundamentos da sociologia, sociologia urbana, sociologia rural. **Publicações:** *Amor, sexo e dinheiro: uma interpretação sociológica do mercado de serviços sexuais* [Política e Sociedade, Florianópolis, v. 1, n. 6, p. 165-193, 2005]; *As ciências sociais e a nanotecnologia: alguns desafios* [In: MARTINS, Paulo Roberto (Org.). Nanotecnologia, sociedade e meio ambiente. São Paulo: Xamã, 2006. p. 147-154]; *A construção social da ci-*

dade do prazer: Natal [Natal, RN: Editora da UFRN, 2001. v. 01. 154 p.].

E-mail: edmilsonlj23@yahoo.com

E. ELIZABETH SAN MARTÍN BARRERA

Trabajadora Social Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago – Chile. Desde 1989, fundadora y trabajadora de la ONG Tierra Nuestra, desarrollando acciones socio educativas, de formación y promoción de la organización social de mujeres pobladoras de la zona sur de Santiago utilizando para ello la Metodología de Educación popular y la Perspectiva de Género. **Publicaciones:** *Evaluación programa de capacitación en oficio para mujeres*. Programa de La Mujer. Colección documentos FASIC, dic. 1998; Co-autoria: *Las Mujeres en la historia de la Comuna de la Granja* (Olga Ruiz y Eulogia San Martín). Sistematización Proyecto FONDART. ONG Tierra Nuestra. LOM Ediciones, oct. 2001; *Diseño de cartillas educativas y documentos de trabajo para la implementación de talleres de género, violencia doméstica, liderazgo, resolución de conflictos y mediación, con personas de sectores populares*.

E-mail: esanmartinb@vtr.net

FLÁVIO LÚCIO R. VIEIRA

Doutor em Sociologia pela UFPE. Professor adjunto do Departamento de História da UFPB. Áreas de interesse: desenvolvimento sustentável, desenvolvimento econômico, planejamento regional. **Publicações:** *Sudene e desenvolvimento sustentável: planejamento regional durante a década neoliberal* [João Pessoa: Ed. da UFPB, 2004].

E-mail: flavioluciov@uol.com.br

GIOVANNI ALVES

Doutor em Ciências Sociais pela UNICAMP, Professor de Sociologia da UNESP – Campus de Marília, pesquisador do CNPq, coordenador do *Projeto NEG* – Núcleo de Estudos da Globalização (<http://globalization.cjb.net>) e *Projeto Tela Crítica* (www.telacritica.org). Áreas de interesse: sociologia do traba-

lho, sociologia da globalização. **Publicações:** *Limites do sindicalismo: Marx, Engels e a crítica da economia política* [Londrina: Editora Práxis, 2003]; *Dimensões da globalização: o capital e suas contradições* [Londrina: Editora Práxis, 2001]; *O novo (e precário) mundo do trabalho: reestruturação produtiva e crise do sindicalismo* [São Paulo: Boitempo Editorial/ FAPESP, 2000].

E-mail: giovanni.alves@uol.com.br

IRACEMA MACEDO

Trabalhou como pesquisadora recém-doutora durante quatro anos na UFMG e no momento atua como professora visitante junto ao programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). É licenciada em Filosofia, fez mestrado na mesma área na UFPB e doutorado também na mesma área na Unicamp. Área de interesse: estética e filosofia da arte. **Publicações:** *Lance de dardos* (2000); *Invenção de Eurídice* (2004). Recebeu alguns prêmios literários no Rio Grande do Norte: Prêmio Othoniel Menezes, Auta de Souza e Myriam Coeli.

E-mail: macedoamerica@yahoo.com

JOÃO EMANUEL EVANGELISTA

Professor do Departamento de Ciências Sociais da UFRN. Doutor em Ciências da Comunicação, USP. Áreas de interesse: sociologia política, comunicação política, teoria da comunicação, sociologia do conhecimento, sociologia do trabalho. **Publicações:** *Os candidatos e a campanha eleitoral na televisão: estratégias político-discursivas dos candidatos à prefeitura de Natal em 2004* [In: CARVALHO, Rejane Vasconcelos Accioly; LEMENHE, Maria Auxiliadora (Org.). Política, cultura e processos eleitorais. Fortaleza: Fundação Konrad Adenauer, 2006. p. 207-236]; *Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno* [3. ed. São Paulo: Cortez, 2002. 104 p.]; *Por uma democracia que promova a cidadania ativa. Os caminhos do Rio Grande do Norte* [Natal, v. 1, p. 160-164, 2003].

E-mail: jeeo@uol.com.br

JULIANA DE SOUZA DANTAS

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

LÚCIA LEITÃO

Professora do Departamento de Arquitetura e Urbanismo e do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Urbano da UFPE. Doutora em Arquitetura pela Universidade do Porto, Portugal. Áreas de interesse: arquitetura e urbanismo, planejamento urbano e regional. **Publicações:** (SANTOS, L. L. até 1998) *Quando um muro separa e nenhuma ponte une* [Cadernos Metrópole, São Paulo, v. 13, p. 229-253, 2005]; *Remendo novo em pano velho* [In: FERNADES, Edsio; ALFONSIN, Betânia (Org.). Direito urbanístico: estudos brasileiros e internacionais. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 319-329]; *A forma fica impressa em nós* [In: Congresso Internacional de Americanistas, 52., 2006, Sevilha. Simpósio ciência, técnica e meio ambiente – CIEN 11. Florianópolis. No prelo].

E-mail: lucia.leitao@pesquisador.cnpq.br

LUCIANE CRISTINA DE OLIVEIRA

Doutoranda em Sociologia pela Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara – Universidade Estadual Paulista (UNESP). Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

E-mail: luoliv@fclar.unesp.br, luciane-oliveira@uol.com.br

MARIA RUTH SOUSA DANTAS DE ARAÚJO

Psicanalista, Professora aposentada do Departamento de Psicologia da UFRN. Membro do GEMT (Grupo de Estudos de Metafísica e Tradição) e integrante da equipe do Café Filosófico, do Departamento de Filosofia da UFRN. Área de interesse: teoria e clínica psicanalíticas, além da interlocução da psicanálise com outros campos do conhecimento, como a filosofia, a sociologia, a educação, o cinema

e a cultura em geral. **Publicação:** colaboração em um livro sobre cinema: *Clarões na tela* (organizado por Marcos Silva).

E-mail: jeunon@interjato.com.br

MARIA TEREZA GARCIA

Doutoranda em Ciência Política na PUC-SP. Professora e Coordenadora do Curso de Propaganda e Marketing da FOC (Faculdades Oswaldo Cruz – na Barra Funda em São Paulo). Publicitária, jornalista, pós-graduada em marketing internacional, mestre em comunicação e mercado pela Cásper Líbero. Consultora de comunicação empresarial. Professora do curso de pós-graduação de comunicação empresarial da Universidade São Judas Tadeu. **Publicações:** *A Arte de se relacionar com a imprensa* [Novatec Editora]; co-autoria: *Marketing & comunicação para pequenas empresas* [Novatec Editora]; co-organizadora: *Diferenciação e inovação em marketing*, [Editora Saraiva].

E-mail: tiche@terra.com.br

MICHEL MAFFESOLI

Professor da Sorbonne (Universidade de Paris V). Diretor do Centro de Estudos do Atual e do Cotidiano – CEAQ. Diretor do Centro de Pesquisa do Imaginário. Áreas de interesse: sociologia da pós-modernidade, sociologia do imaginário, sociologia da vida cotidiana, sociologia da identidade e do tribalismo na pós-modernidade. **Publicações:** *A conquista do presente* [Natal: Argos, 2001]; *A sombra de Dionísio: contribuição a uma sociologia da orgia* [São Paulo: Zouk, 2005]; *O tempo das tribos: o declínio do individualismo* [Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2006].

E-mail: michel.maffesoli@ceaq-sorbonne.fr

OLGÁRIA CHAIN FÉRES MATOS

Professora Livre-Docente do Departamento de Filosofia da USP. Pós-Doutorado na Ecole des Hautes Etudes em Sciences Sociales, EHESS, França. Área de interesse: teoria das ciências humanas e filoso-

fia política. **Publicações:** *O historicismo na arquitetura* [Revista *Desígnio*, São Paulo, v. 1, p. 11-15, 2005]; *Discretas esperanças: reflexões filosóficas sobre o mundo contemporâneo* [1. ed. São Paulo: Nova Alexandria, 2006. v. 1. 320 p.]; *A indústria cultural e a imaginação estética* [In: GUIMARÃES, Valter Soares. (Org.). *Formar para o mercado ou para a autonomia*. 1 ed. Campinas-SP: Papirus, 2006, v. 01, p. 15-27].
E-mail: olgaria@uol.com.br

PAULO ROBERTO CECCARELLI

Professor do Departamento de Psicologia da PUC-MG. Psicólogo; psicanalista; Doutor em Psicopatologia Fundamental e Psicanálise pela Universidade de Paris VII; Membro da Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental; Sócio de Círculo Psicanalítico de Minas Gerais; Membro da “Société de Psychanalyse Freudienne”, Paris, França. **Publicações:** co-autoria: *Traumatisme et sexualité* [Recherches en Psychanalyse, Paris, França, v. 5, p. 111-118, 2006]; organizador: *Diferenças sexuais* [São Paulo: Escuta, 1999. v. 01. 87 p.]; autoria: *Las bases imaginárias de la familia* (no prelo); *Familias homoparentales* [Buenos Aires: 2007]. Homepage: www.ceccarelli.psc.br
E-mail: pr@ceccarelli.psc.br

RENARDE NOBRE

Professor do Departamento de Sociologia e Antropologia da UFMG. Doutor em Sociologia, USP. Áreas de interesse: sociologia e filosofia. **Publicações:** co-autoria: *Cultura e perspectivismo nas visões de Nietzsche e de Weber* (Teoria & Sociedade, Belo Horizonte: UFMG, n. especial, p. 68-89, 2005); *Perspectivas da razão: Nietzsche, Weber e o conhecimento* [1. ed. Belo Horizonte: Argumentvm, 2004]; co-autoria: *Weber e o racionalismo ocidental* [In: CARVALHO, Alonso Bezerra de; BRANDÃO, Carlos da Fonseca (Org.). *Introdução à sociologia da cultura: Max Weber e Norbert Elias*. São Paulo: Avercamp, 2005. p. 17-42].
E-mail: fnrenarde@hotmail.com

SÉRGIO PAULO ROUANET

Academia Brasileira de Letras – ABL. Aposentado do Itamaraty. Foi embaixador do Brasil em diversos países. Áreas de interesse: psicanálise, teoria e crítica literária, filosofia crítica. **Publicações:** *Riso e Melancolia*. São Paulo: Companhia das Letras 2007; *Os dez amigos de Freud*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005; *Itinerários de Bárbara Freitag* (Organização: ROUANET, Sérgio P.; SOUZA, Nair Bicalho de; PINHEIRO, Maria Francisca). Brasília: UnB, 2005 (Reúne as contribuições do Seminário em homenagem à Bárbara, realizado em 2002, pelos seus 30 anos de UnB).
E-mail: rouanet@uol.com.br

WILMA DE NAZARÉ BAÍA COELHO

Professora da graduação e pós-graduação em Educação da UFPA e da Universidade da Amazônia. Doutora em Educação, UFRN, 2005. Áreas de interesse: educação, com ênfase na formação de professores e relações étnico-raciais. Coordena o Grupo de Estudos e pesquisa sobre Formação de Professores e Relações Étnico-Raciais – GERA. **Publicações:** *Só de corpo presente: o silêncio tácito sobre cor e relações raciais na formação de professoras no Estado do PARÁ* [Revista Brasileira de Educação, v. 12, p. 39-56, 2007]; *A cor ausente: um estudo sobre a presença do negro na formação de professores – Pará, 1970-1989* [1. ed. Belo Horizonte-Belém: Mazza Edições/ Editora Unama, 2006. v. 1. 280 p.]; *Raça e escola: uma interface necessária* [In: FARES, Josebel Akel (Org.). *Diversidade cultural: temas e enfoques*. 1 ed. Belém: UNAMA, 2006, v. 2, p. 207-237].
E-mail: wilmacoelho@yahoo.com.br