

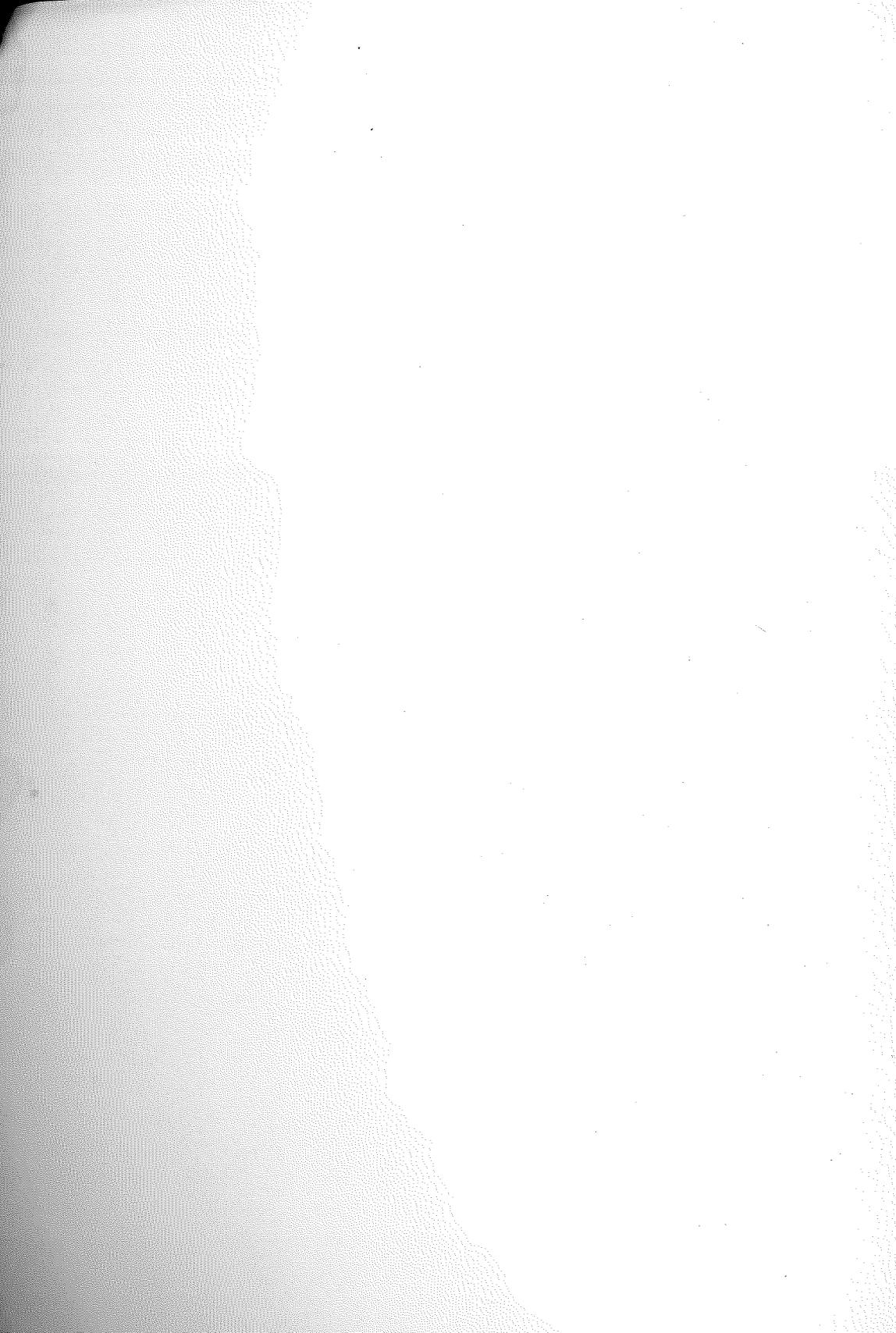
POLÍTICA & TRABALHO

REVISTA DE CIÊNCIAS SOCIAIS - Número 18 - Setembro de 2002



ISSN 0104-8015

Programa de Pós-Graduação em Sociologia - Universidade Federal da Paraíba



POLÍTICA & TRABALHO

REVISTA POLÍTICA & TRABALHO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
CENTRO DE HUMANIDADES
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Coordenação 2002/2003

Jacob Carlos Lima

Marcio Caniello

Publicação anual do PPGS/UFPB

nº 18 - setembro de 2002

ISSN 0104-8015

Conselho Editorial

Adriano de León (UFPB), Andrea Ciacchi (UFPB), Anthony Hall (London School - Inglaterra), Ariosvaldo da Silva Diniz (UFPB), Brasília Carlos Ferreira (UFRN), César Barreira (UFC), Cláudia Fonseca (UFRGS), Deolinda Maria de S. Ramalho (UFPB), Edgard Afonso Malagodi (UFPB), Eliana Monteiro Moreira (UFPB), Elisa Maria Cabral (UFPB), Ghislaine Duque (UFPB), Inaiá de Carvalho (UFBA), Jacob Carlos Lima (UFPB), José Arlindo Soares (UFPB), Luciano Vasapollo (Universitá di Roma - La Sapienza), Maria Carmela Buonfiglio (UFPB), Maria de Nazareth Baudel Wanderley (UNICAMP), Marion Aubrée (EHESS - França), Maristela de Oliveira Andrade (UFPB), Mauro Guilherme Pinheiro Koury (UFPB), Neide Miele (UFPB), Orlando Miranda (USP), Paulo Henrique Martins (UFPE), Regina Novais (UFRJ), Rubens Pinto Lyra (UFPB), Sandra J. Stoll (UFPR), Silvia Ostrowestsky (Universit  de Amiens - França), Simone Carneiro Maldonado (UFPB, Vera da Silva Telles (USP).

Comissão Editorial

Adriano de León

Andrea Ciacchi

Artur Perrusi

Secretaria da Editoria

Maria Sandra Rodrigues dos Santos

A apresentação de colaborações e os pedidos de permuta e/ou compra devem ser encaminhados ao PPGS/UFPB:

Revista Política & Trabalho

Universidade Federal da Paraíba - Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes - Bloco V

Campus I - Cidade Universitária - CEP 58.051-970 - João Pessoa - Paraíba - Brasil

Telefax (0-XX-83) 216 7204 - E-mail: ppgs@cchla.ufpb.br

Capa: Tarsila do Amaral: *Pescadores*

Impressão: *Scanner Studio Gráfico*

Brasil - setembro de 2002

POLÍTICA & TRABALHO

Revista de Ciências Sociais

**Publicação do Programa de Pós-Graduação em Sociologia
da Universidade Federal da Paraíba
(Campus I - João Pessoa)**

**Ano XVIII
Número 18
Setembro de 2002**

ISSN 0104-8015



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Reitor - Jáder Nunes de Oliveira

Vice-Reitor - Múcio Antônio Sobreira Souto

Pró-Reitora de Pós-Graduação e Pesquisa - Maria José Lima da Silva

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES

Diretora - Maria Yara Campos Matos

Vice-Diretor - Marconi Pequeno

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

Coordenador - Jacob Carlos Lima

Vice-Coordenadora - Marcio Caniello

Programa de Pós-Graduação em Sociologia - UFPB

ISSN 0104-8015

Todos os Direitos Reservados

É proibida a reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio. A violação dos direitos autorais (Lei nº 5.988/73) é crime estabelecido no artigo 184 do Código Penal

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca Central - Campus I - Universidade Federal da Paraíba

P 769 Política & Trabalho. ano 18, n. 18 (2002). - João Pessoa: PPGS-UFPB, 2002.

Anual
166p.

Cultura. 1. Sociologia. 2. Ciências Sociais. 3. Política. 4. Trabalho. 5.

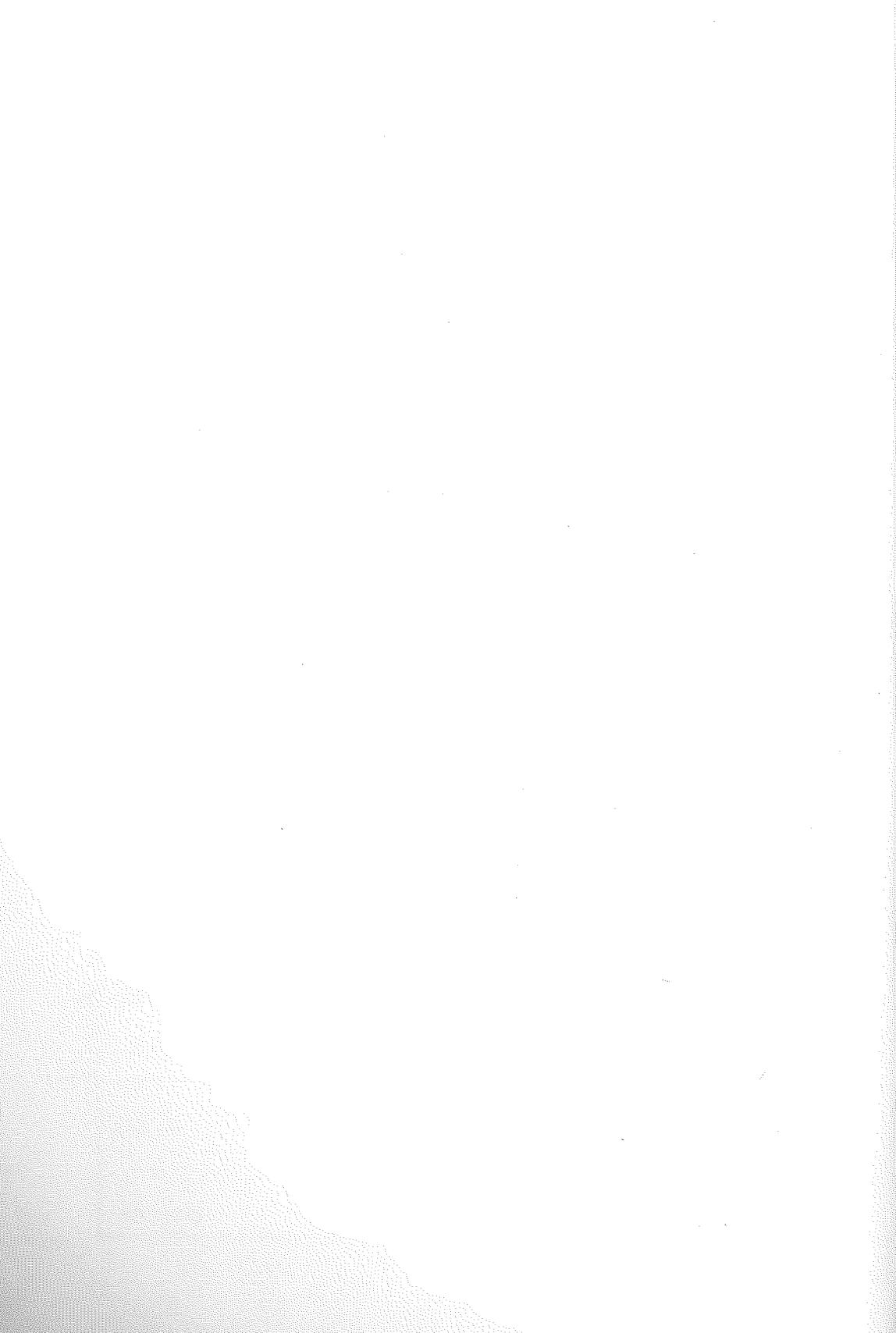
BC - UFPB

CDU 301

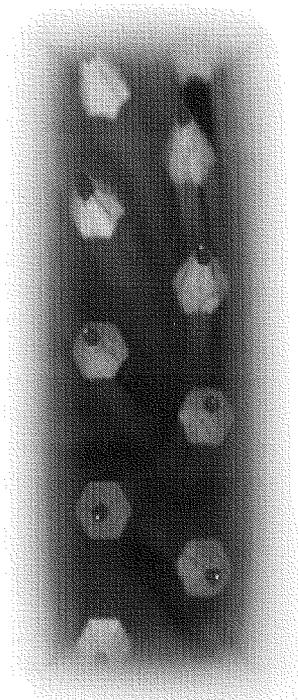
SUMÁRIO

ARTIGOS

MEDO, VIDA COTIDIANA E SOCIABILIDADE.....	09
<i>Mauro Guilherme Pinheiro Koury</i>	
TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA: UM AVANÇO SEM APLICAÇÃO?.....	21
<i>Rosenberg Fernando Frazão</i>	
SAUDADES D'ALÉM MAR: CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES SOBRE A IMIGRAÇÃO PORTUGUESA NO RIO DE JANEIRO - ATRAVÉS DA REVISTA LUSITANIA (1929/1934).....	33
<i>Carla Mary S. Oliveira</i>	
CIVILIDADE E VIOLÊNCIA: UMA REFLEXÃO CONCEITUAL A PARTIR DE NORBERT ELIAS... 55	
<i>José Ernesto Pimentel Filho</i>	
ESPAÇOS E TEMPOS: CONCEPÇÕES DE TEMPO NO CONFRONTO DO MODERNO COM A TRADIÇÃO.....	69
<i>Henrique J. P. Sampaio</i>	
A CONTRIBUIÇÃO DA HERMENÊUTICA DE WILHEIM DILTHEY PARA AS CIÊNCIAS HUMANAS CONTEMPORÂNEAS.....	83
<i>Jovanka Baracuchy Cavalcanti Scocuglia</i>	
ANTROPOLOGIA, PENSAMENTO, DOMINAÇÃO E SINCRETISMO.....	105
<i>Roberto Motta</i>	
UMA DEMOCRACIA ESQUÁLIDA - A TEORIA DE ANTHONY DOWNS.....	125
<i>Luis Felipe Miguel</i>	
MUNDO DEL TRABAJO POSFORDISTA EN LA ITALIA DE LA ACUMULACIÓN FLEXIBLE... 135	
<i>Luciano Vasapollo</i>	
RESENHA	
Cidadania para quem?.....	153
<i>Lúcio Alves de Barros</i>	
CARTA À PROFA. DRA. DINA CZERESNIA.....	161
<i>Ariosvaldo Silva Diniz</i>	
NORMAS PARA PUBLICAÇÃO.....	163



Artigos



208111

Medo, Vida Cotidiana e Sociabilidade

*Mauro Guilherme Pinheiro Koury****Introdução**

Em toda e qualquer forma de sociabilidade o medo encontra-se presente como uma das principais forças organizadoras do social. Este ensaio busca realizar uma aproximação metodológica com a problemática do medo, partindo de uma hipótese central de que o medo é uma construção social significativa. O fenômeno do medo se coloca como fundamental para se pensar os embates de configuração e processos de sociabilidades e de formação dos instrumentos da ordem e da desordem que desenham dialeticamente a ação dos sujeitos e grupos em relação (KOURY, 1988, 1989 e 1994, ECKERT, 1997 e 1998, GIACOMAZZI, 1997, TIRELLI, 1996). Processos estes que compreendem um jogo permanente de manutenção, conformação e transformação de ensaios sociais e individuais realizados sempre enquanto redes de conflito que informam e formulam um social em um tempo e em um espaço determinado.

Uma das questões levantadas neste trabalho, que tem a preocupação de compreender os mecanismos gestores e configuradores da construção de um social determinado, indaga o como e o porque se formam e se informam continuamente os processos de construção social da semelhança e da dessemelhança entre indivíduos e grupos sociais. Preocupa-se, deste modo, com as bases de afirmação e superação do estranhamento, e as estratégias projetivas em que se assentam as conformações discursivas do mal e do bem em uma sociabilidade específica. Processos aparentemente sentidos pelos que os vivenciam como polares, diferenciais e naturalizados pela existência dos sujeitos, idéias e coisas que os admitem e os assumem, e vistos aqui como opostos e complementares no estabelecimento de ações a afirmações socialmente dispostas e em permanente resignificação.

Discutir e compreender as bases da construção social do medo no imaginário do homem comum, como parte do pressuposto de que o medo é uma relação social significativa à compreensão das formações societárias, é o objetivo central deste ensaio. Uma análise sociológica e antropológica compreensiva sobre o medo como fundamento da construção e constituição societária, deste modo, tem que se interrogar, metodológica e teoricamente, sobre como se elaboram as bases para o estabelecimento dos códigos de conhecimento e confiança e os códigos de desconhecimento e falsidade em um social dado. Tem que examinar também, os termos práticos e simbólicos onde estão e em que são assentados estes códigos, nas configurações socialmente expressas em uma comunidade determinada.

*Coordenador do GREM – Grupo de Pesquisa em Sociologia da Emoção e do GREI – Grupo Interdisciplinar de Estudo e Pesquisa em Imagem. PPGS – CCS – DCS – CCHLA/UFPB.

Como se configuram e se estabelecem os pólos antagônicos e, simultaneamente, relacionais da mentira e da verdade em um social dado? De que forma os membros de uma determinada organização são levados a aceitarem ou rejeitarem, ou a serem aceitos ou rejeitados, posicionados ou estigmatizados? Perguntas necessárias e que perpassam a preocupação metodológica compreensiva para o reconhecimento e apreensão das complexas estruturas de hierarquias na construção cotidiana do social, enquanto sinais de reconhecimento dos homens por si próprios e da imposição da semelhança ou de distância em relação aos demais. O medo, então, sendo visto e objetivado como um elo fundamental, enquanto conjunto informativo (GOFFMAN, 1988, LOTMAN, 1981 e ELIAS, 1990 e 1993), compreensivo e organizativo, para o entendimento dos processos societários.

Este enfoque permite compreender as bases da construção social possível em um dado espaço e temporalidade singular, como produto da construção e constituição das relações reais e imaginárias dos homens, bem como sua conformação e naturalização, onde se assentam e se acentuam os códigos do silêncio e da discrição como significantes societários e socializadores (ELIAS, 1990, 1993, FREITAS, 1996, KOURY, 2001). Códigos estes que fundamentam ou parecem recriar as práticas simbólicas do segredo enquanto mecanismo estruturador de ordenamentos sociais que unem indivíduos, grupos e fundam comunidades, e os elementos de proteção, de confiança e de confissão que alimentam e reforçam uma rede simbólica efetiva, ao mesmo tempo em que constroem os seus membros a um controle acima deles mesmos e sempre renovados enquanto prova de sua lealdade.

Não se busca no esforço metodológico aqui pretendido a configuração de um medo singular ou específico, mas sim, a compreensão do imaginário sobre o medo em uma sociabilidade dada. Imaginário formado e assentado em formulações banais e corriqueiras da ação social comum ou qualquer, que recria diuturnamente, informa e fundamenta as possibilidades de conformação de um conjunto societário específico.

O medo, assim, não pode ser compreendido metodologicamente apenas como ameaça, mas, também e, sobretudo, como uma possibilidade de uma nova articulação reativa. É entendido, portanto, como um dos fatores estruturadores fundamentais, entre outros, da construção social. Conceito de estruturação social através do medo aqui compreendido como uma dialética entre a ordem e a desordem, adquirindo no cotidiano da ação, reação e relação sociais um aspecto primordial de organizador de sociabilidades e de criação societária. O papel do conflito social é analisado aqui sob a ótica teórica e metodológica simmeliana.

Os estudos sobre o medo enquanto configurações social e psicológica normalmente se debruçam no espaço singular da atitude de retraimento e subordinação. Tratam, também, do processo disciplinar ou da paralisia social ou individual por ele provocado. A maioria dos estudos, porém, esquece, deixa de lado ou em segundo plano o aspecto transgressor e inovador, também, inerentes ao conceito. Este ensaio de aproximação metodológica, ao contrário,

parte do princípio de que as relações entre indivíduos ou grupos se encontram sempre permeadas e se configuram e reconfiguram-se sob a presença direta ou indireta do medo. São, deste modo, as formas que assumem o medo, enquanto processo social geral e específico de cada relação, que administram uma boa parcela dos sentidos e dos significados atribuídos ou adquiridos na conformação social oriunda ou proveniente de uma ação relacional dada.

O medo como transgressor e o espírito de aventura: a emergência do indivíduo moderno

O medo não apenas provoca o estado de paralisia frente a um outro agressor, mas também parece provocar atitudes que visam à transgressão, a simulação e a recriação de formas de sociabilidade. Formas de ação social, imperceptíveis ou não, que desmontam no cotidiano o ordenamento instituído e recriam ou refazem permanentemente, uma nova possibilidade de viver socialmente no interior da ordem dada, pela forma assumida ou manifesta da relação¹. O viver nas franjas do sistema e o situar-se no complexo de ordens e normas na vida prática ordinária, parecem possibilitar um desabrochar de situações, em explosões efêmeras ou duradouras, que re-elaboram o instituído em um emaranhado de outras novas significações. Re-elaborações de cunho imediatista ou não, de busca de sobrevivência e integração, ou de melhor adequar-se aos parâmetros estabelecidos por uma organização social, parece ser um elemento contínuo da vida social em situações onde o medo é um elemento categorial de mão dupla. De um lado, como prática de imposição associativa, de normas e regulação, de outro lado, como fundamento de negação desta imposição para um melhor ajustamento a ela, ou mesmo de sua superação. Uma ou outra levando os indivíduos em interação a montagem de exercícios de leituras diferenciais sobre o conjunto de imposições que delimitam o comum organizacional ou de uma cultura, tendo o medo como parâmetro. O medo de não ser bem aceito, o medo de sentir-se estranho, ou o medo de sucumbir às normas revelando-se e, como tal, sentindo-se embaraçado (GOFFMAN, 1989) e delas escapulindo pela negação.

Telles, (1984 e 1990), Thompson (1979), Weil (1979), Arendt (1978, 1992, 1994 e 1994a), Koury (1986, 1988, 1999 e 1994), entre outros, trabalharam com situações concretas de medo, ou de imposição de sistemas eficazes de medo, buscando compreender como se dá à transposição deste medo na vida prática e organizativa dos indivíduos ou grupos sob ordens totalitárias ou totalizantes. Embora não enfoquem o conceito de medo diretamente em suas análises, trabalham com a recriação da ordem em momentos de quebra de estados de direito, ou de situações de controle social rigoroso, em formações sociais específicas.

Um outro significado do medo como transgressor é o espírito aventureiro que provoca os indivíduos ou os grupos para romperem com limites ora instituídos como finais ou sentidos como de imposição. Esta eficácia da aventura na significação simbólica da construção social e individual faz parte do

¹ Ver, entre outros estudos, Delumeau (1989), Darnton (1988), Chauvi (1993), Foucault (1988) e Bobbio (1991).

imaginário social de toda e qualquer forma de sociabilidade. Seja esta considerada por parcelas de indivíduos ou de grupos, como uma forma de ação positiva ou negativa.

A demonstração de força física ou espiritual, por exemplo, fazem de indivíduos ou grupos exemplos a serem seguidos ou renegados. Permeiam o imaginário individual e social como formas idealizadas de ação de grupos e pessoas como um tipo mítico ou como formas ou fórmulas simbólicas de alguém ou de processos que venceram, ousaram, ou não se intimidaram com a composição imposta a limites quaisquer. No caminho da aventura parece se assentar à conformação do indivíduo na modernidade do Ocidente.

No imaginário da conformação ocidental moderna e da emergência do indivíduo nesta modernidade européia está presente toda uma mitologia que indaga esta transgressão dos limites, individuais e sociais, na conformação de um outro social ou na afirmação de interesses pessoais ou grupais (KRISTEVA, 1988 e DELUMEAU, 1989). O exemplo do cristianismo e da figura de Jesus Cristo, passando pela odisséia de Ulisses, até figuras recentes como o Che Guevara e alguns mitos das revoluções ou ensaios revolucionários contemporâneos, recontam essa trajetória do não se deixar deter ou intimidar por forças limitantes presentes dentro de si mesmo. Construções narrativas onde o medo da dor e da morte pessoal, ou fora de si, onde idéias de monstros, demônios e de desafios sociais, naturais ou sobrenaturais, considerados difíceis ou impossíveis de serem superados (PAGELS, 1996) são enfrentados como atos heróicos ou sacrificiais.

Atos que impõe o feito individual para a sociedade ou sobrepõe o indivíduo sobre o social e, através de sua ação, resgata a humanidade nele fragmentada como ação heróica. Ação individual ou de grupos, mas sempre de alguns sobre os demais. O que ao mesmo tempo que mobiliza, serve para paralisar e amoldar.

A idéia do sacrifício pessoal é um dos elementos fundamentais da constituição social do indivíduo e da sociedade na modernidade. Durante o final do século XVIII e todo o século XIX, até os anos setenta do século XX, a idéia de construção social estava assentada, na idéia da aventura como fundamento do progresso e da transformação social. O espírito de aventura, de sobressair-se aos demais e sobre eles pairar como exemplo estava embasada na e através da idéia de sacrifício individual, ou de instâncias grupais, como forma de ajustamento ou supressão de uma ordem. Desta forma, lutava-se pela integração das massas à modernidade e à cidadania ou simultaneamente pelo seu contrário, a superação desta sociabilidade por uma outra mais humana. Como se lutava pelo fim da opressão e o advento de uma nova ordem, tendo como pano de fundo, ainda, a construção do futuro pela abnegação do individual. Nas duas formas a preocupação era com o desvendamento do segredo que alienava as massas do poder e a vontade de ampliar este poder ou dar autoridade às massas. Sempre a partir da ação individual ou grupal, um partido, por exemplo, visto como unidade de ação.

A partir dos anos setenta do século passado, por outro lado, parece se ampliar no Ocidente à esfera do prazer imediato, via consumo de massa, como possibilidade de realização do indivíduo². Esta individualização de cunho individualista vem à tona com as perdas de referenciais paradigmáticos de construção do futuro e por uma nova forma desejanse de realização pessoal. Uma e outra descambando em processos individualistas de competitividade, de concorrência e de resultados a curto prazo.

O que parece ocasionar, além da ampliação da interiorização dos sentimentos no homem contemporâneo e de um maior estranhamento do outro e uma maior solidão individual, um novo advir de práticas simbólicas regenerativas do social. Práticas simbólicas estas associadas à construção de novos modelos paradigmáticos, que de novo possibilite a remontagem do coletivo³. Ou a possibilidades de reconstruir práticas interativas, olhadas no hoje como artificiais e perdidas na concorrência individual e estéril no interior da sociabilidade capitalista contemporânea. Ou, ainda, a organização simbólica dos conteúdos desta prática individualista, e a re-institucionalização do religioso no dia a dia de indivíduos ou grupos sociais extensos.

Processos que aparentemente buscam romper ou restaurar a instituição de uma ordem social sentida como sufocante. Tanto pela primazia do social na vida dos indivíduos e grupos, quanto pela individualização crescente da esfera do privado sobre a vida pública, acarretando uma nova corrida a ressacralização das práticas sociais.

Estranhamento, indiferença e segredos: a reprodução de sociabilidades e de individualidades.

A problemática do estranhamento, necessário a constituição de uma sociabilidade e de uma individualidade qualquer, é um outro aspecto da constituição e ação ambígua dos medos corriqueiros aqui trabalhados. Questões podem ser levantadas como relevantes à compreensão de até que ponto o um, ou este semelhante, detém a igualdade proporcionada pela posse do segredo do outro? O que provoca e como se institucionalizam os germens de hierarquização e administração das diferenças entre indivíduos ou grupos colocados em uma mesma posição, ou de posse de um mesmo segredo? Se o estranho parece intimidar e provocar reações sociais que visem à indiferença

² É bom frisar que a discussão da presentificação do homem moderno, que rompe com a tradição e vive em um correr sem fim para o futuro, como uma espécie de nostalgia melancólica de um passado perdido não se sabe bem onde ou quando, e que não se pode retornar e nem olhar para trás sob ameaça de morte, já era discutido nos escritos de Benjamin (1985 e 1985a) na primeira metade do século XX, e diagnosticado por Marx, Durkheim, Simmel e Weber, sob pressupostos diferentes no final do século XIX e início do XX. A esfera do prazer imediato, via consumo de massa, como possibilidade de realização individual, de que se fala aqui, contudo, parece ter se dado a partir das redefinições do capital internacional no final dos anos de 1960 e decorrer dos anos de 1970, e das rebeliões estudantis em Paris e dos movimentos hippie e da contracultura nos Estados Unidos e no resto do mundo ocidental, tal como analisado por Marcuse (1968 e 1967), entre outros.

³ Idéia de coletividade sentida, cada vez mais, como fragmentada e estressante.

e a sua exclusão (GOFFMAN, 1989 e HELLER, 1983 e KOURY, 1998), também provoca reações de proximidade e busca de semelhança que levam a assimilação e a composição conjunta a uma esfera discursiva dada.

Nos dois casos, está se tomando como possibilidade de ação social as configurações relacionais postas em andamento por indivíduos ou grupos em jogo. O que, se por um lado, e esta é uma das hipóteses centrais deste ensaio, estabelecem configurações entre indivíduos ou grupos sob um patamar de semelhança, por outro lado, abrigam um forte respaldo de desconhecimento para o outro da relação. O que torna a ação social em um jogo sempre visto como perigoso de união sob determinados argumentos, e de suspeição por não ter segurança completa na ou da administrabilidade desse outro. Assim, o outro é sempre uma fonte de medo a ser controlada ou a ser reconfigurada e transposta (KOURY, 1988 e 1995).

Simmel (1964) discutindo o conceito de segredo e sua importância para a compreensão e formulação do social irá tocar o tempo inteiro nesta tecla da insegurança e do medo que provoca a ação, e da configuração e a remontagem dos experimentos socialmente dispostos pela ação social de indivíduos e grupos. Insegurança que, antes de indicar um aspecto negativo para a ação social, provoca em si a positividade da ação social e a especificidade desta ação como criadora de significados e suas possibilidades infinitas de se reproduzirem em novos formatos sociais e de individualidades.

Coloca o segredo e a insegurança do conhecimento global dos indivíduos, ou dos grupos relacionais, do ou sobre o outro da relação, como o momento instituinte fundamental da constituição de uma sociabilidade e do estabelecimento do singular. Vistos enquanto tentativas de experimento da diferença, ou do diferencial que assemelha homens ou grupos em ação, e, ao mesmo tempo, os assentam em um patamar de insegurança quanto o *quantum* desta semelhança. O segredo, ainda mais, pressupõe o medo da traição, isto é, a forma de revelar ao outro a intimidade e singularidade de uma comunidade (de afeto, de interesses, de ou de outro tipo qualquer), como forma de desfazer esta própria comunidade pelo desmascaramento daquilo que simbolicamente diz sobre a sua especificidade e unicidade frente às demais. Comunidade de interesses e de conformação vista, neste trabalho, a partir da relação social mais fundamental, isto é a díade, até as conformações mais complexas de um social qualquer.

A possibilidade de traição, porém, antes de anestesiar os membros de uma comunidade apenas, parece provocar, de um lado, a centralização e busca de eficácia do controle dos membros internos dessa comunidade de segredo à guarda e manutenção do mesmo e, do outro lado e ao mesmo tempo, para ganhar sentido da própria eficácia do segredo entre os comuns, o controle parece se fazer ou se exercer sob uma possibilidade de traição. É a traição, em termos últimos, o elemento que assegura em boa medida, junto às práticas ritualísticas de revisão e revisita ao segredo, a irmandade dos membros de um grupo específico. É a possibilidade de traição, também, que revitaliza a produção e reprodução do segredo e da semelhança, pela possibilidade de da

vigilância sobre as suas realizações práticas, reais ou possíveis. É o medo de trair ou de se sentir traído, em última instância, que leva os indivíduos em interação a ensaiar o próprio exercício da semelhança, ou a busca de novas formas discursivas no interior ou no exterior de uma comunidade específica.

Do mesmo modo que a revelação do segredo possibilita a traição, leva também a eficácia e a permanência deste segredo, ou do secreto, em si mesmo, pela possibilidade de ampliação para novos membros. Aos novos membros propostos pela revelação, contudo, se instaura uma prática de fora e de dentro de si próprios relativa a confirmação da sua fidelidade ao segredo revelado e da não recaída às ações e ensaios anteriores de onde adveio. São as práticas ritualísticas de inclusão a um tipo específico de sociabilidade e seus segredos, bem conhecida dos antropólogos pelo nome de rituais de iniciação ou passagem.

A revelação ofertada ou antevista ao novo membro, individual ou grupal, abre, assim, uma possibilidade de inserção ritual e simbólica a prática comum desta comunidade (GIRARD, 1989), e leva, ao mesmo tempo, a uma reconfiguração deste ser às estratégias do seu passado, a ser revisto e revisitado através da nova revelação. O que satisfaz e modifica o plano de vida individual e grupal, para uma nova ordem organizacional socialmente dada. O que pode exacerbar, de um lado, as inseguranças próprias do rompimento da ou com a velha ordem e, por outro lado, o receio sobre as formas e a extensão de sua inclusão à nova ordem ou ordenamento social, e da manutenção dos novos valores, em ambos os lados, o medo configura-se como uma prática ritual e simbólica a ser vencida e sua presença como um teste de sua confirmação à revelação de que foi sujeito e significado.

Conclusão

Este trabalho partiu da hipótese de que o medo é uma construção social significativa e fundamental para se pensar os processos de sociabilidades e de formação dos instrumentos da ordem e da desordem em um social qualquer. O objetivo deste trabalho, assim, foi o de discutir e compreender as bases da construção social do medo no imaginário do homem comum, como parte do pressuposto de que o medo é uma relação social significativa à compreensão das formações societárias.

Partiu da compreensão das bases da construção social em que se assentam os códigos do silêncio e da discrição trabalhados por Elias, enquanto configurações social e psicológica de retraimento e subordinação e do processo disciplinar ou da paralisia social ou individual por eles provocado. Bem como, das relações entre indivíduos ou grupos, aqui entendidas, como sempre permeadas sob a presença direta ou indireta do medo.

A problemática do estranhamento foi um outro aspecto discutido neste trabalho sobre a constituição ambígua dos medos cotidianos que informam e conformam a vida ordinária. Simmel parece discutir a noção de segredo através do aspecto de mão dupla que este conceito permite. O da insegurança e do medo que provoca a ação, e o da configuração e a remontagem dos experimentos socialmente dispostos pela ação social de indivíduos e dos grupos sociais. Nesta

via de mão dupla sobressai o fenômeno da possibilidade da traição como um elemento a mais a emoldurar as ações societárias e individuais.

A possibilidade de traição, porém, é aqui entendida através da centralização e da busca do controle dos membros de uma comunidade de segredo à guarda e à manutenção do mesmo e, simultaneamente, através da ação de garantir sentido à eficácia própria do segredo, antes de apenas anestesiar os membros de uma comunidade. A ação social e socializadora e os caminhos de sua negação ou de sua imposição, assim, parecem se fazer ou se exercer sempre sob uma possibilidade de traição. É o controle do medo ou sobre o medo de traição que parece se assentar, por fim, os códigos conformadores ou transformadores de uma instância societal qualquer.

Bibliografia

- ARENDDT, Hannah. *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. New York, Penguin Books, 1994a.
- ARENDDT, Hannah. *Entre O Passado e o Futuro*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1992.
- ARENDDT, Hannah. *O Sistema Totalitário*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1978.
- ARENDDT, Hannah. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994.
- BENJAMIN, Walter. (1985), "A obra de Arte na Era de Sua Reprodutibilidade Técnica". In, *Obras Escolhidas*, v. 1, São Paulo, Brasiliense, pp. 165 a 196.
- BENJAMIN, Walter. (1985), "O Narrador. Considerações sobre a Obra de Nicolai Leskov". In, *Obras Escolhidas*, v. 1, São Paulo, Brasiliense, pp. 197 a 221.
- BOBBIO, Norberto. Três Textos sobre A Violência. *Revista USP*, número 9, 1991.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Visão do Paraíso. Os Motivos Edênicos no Descobrimento e Colonização do Brasil*. 2ª edição, São Paulo, Editora nacional, 1969.
- CHAUÍ, Marilena. Sobre o Medo. In, Vários Autores, *Os sentidos da Paixão*. São Paulo, Cia. das Letras, 1993.
- DARNTON, Robert. *O Grande Massacre dos Gatos e Outros Episódios da História Cultural Francesa*. Rio de Janeiro, Graal, 1988.
- DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente - 1300-1800*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- ECKERT, Cornelia. Antropologia do Cotidiano e Estudos das Sociabilidades a Partir das Feições dos Medos e das Crises na Vida Metropolitana. *Horizontes Antropológicos*, n. 7, 1998

ECKERT, Cornelia. *Ensaio Integrado CNPq "Estudo Antropológico de Itinerários Urbanos, Memória Coletiva e Formas de Sociabilidade No Mundo Contemporâneo"*. Porto Alegre, 1997.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. 2 vols., Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990 e 1993.

FIORIN, J. L. Algumas considerações sobre o medo e a vergonha. *Cruzeiro Semiótico*, n. 16, pp. 55-63, 1992.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir - História das Violências nas Prisões*. Petrópolis, Vozes, 1988.

FREITAS, Décio. *O Maior Crime da Terra. O Açougue Humano da Rua do Arvoredo. Porto Alegre, 1863-1864*. Porto Alegre, Editora Sulina, 1996.

GIACOMAZZI, Maria Cristina Gonçalves. *O Cotidiano da Vila Jardim: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidades, sob o prisma do medo na cidade (Porto Alegre, RS)*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/ UFRGS. Porto Alegre, novembro de 1997.

GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. São Paulo, Paz e Terra, 1990.

GOFFMAN, Erving. *Estigma. Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. 4ª edição, Rio de Janeiro, Guanabara, 1988.

GOFFMAN, Erving. *Representações do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis, Vozes, 1989.

HELLER, Agnes. *Sobre os Instintos*. Lisboa, Editorial Presença, 1983.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro, PAIXÃO, Antonio Luís, OLIVEIRA NETO, Waldemar de e FRANCA, Roberto. Violência e Justiça. *Cadernos da ASPE*. v. 1, n. 1, pp. 1 a 54, 1989.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. As Violências Invisíveis: Paraíba 1993. *Política & Trabalho*, n. 8/10, pp. 3 a 12, 1994.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Diferenciação entre o Bem e do Mal: Pobreza, Violência e Justiça. In, Vários Autores, *Nordeste, O Que há de Novo*. vol. 1, Natal, Universitária, 1988, pp. 147 a 150.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Fotografia e a Questão da Indiferença. In, Koury, MGP, org. *Imagem e Ciências Sociais*. João Pessoa, Universitária, 1998, pp. 67 a 86.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Ser Discreto: Um estudo do Brasil urbano sob a ótica do luto*. Relatório Final de Pesquisa apresentado ao DCS/UFPB. João Pessoa, GREM, 2001.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Olhares Sombrios sobre a Cidade: A Pobreza Urbana através da Fotografia. *Cadernos do CEAS*, n. 158, pp. 61 a 67, 1995.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Pobreza e Cidade. As Tentativas de Regulamentação dos Homens Pobres no Nordeste, 1889-1920. *Cadernos do CEAS*, n. 106, pp. 36 a 46, 1986.

KRISTEVA, Julia. *Histórias de Amor*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.

LOTMAN, I.M. Semiótica dos conceitos de vergonha e medo. In, *Ensaio de Semiótica Soviética*. Lisboa, Horizonte, 1981.

MARCUSE, Herbert. (1967). *A Ideologia da Sociedade Industrial*. Rio de Janeiro, Zahar.

MARCUSE, Herbert. (1968). *Eros e Civilização*. Rio de Janeiro, Zahar.

MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo, Companhia das Letras, 1986.

PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás. Um Estudo sobre o Poder que as Forças Irracionais exercem na Sociedade*. Rio de Janeiro, Ediouro, 1996.

SIMMEL, Georg. The Secret and the Secret Society. In, Wolf, KH, Org. *The Sociology of Georg Simmel*. New York, Simon & Schuster Inc., 1964, pp. 307 a 376.

TELLES, Vera da Silva. Espaço Público e Espaço Privado na Construção do Social: Notas sobre o Pensamento de Hannah Arendt. *Tempo Social*, v. 2, n. 1, pp. 23 a 48, 1990.

TELLES, Vera. *A Experiência do Autoritarismo e Práticas Instituintes*. Dissertação. São Paulo, USP, 1984.

THOMPSON, E. P. La Economía Moral de la Multitud en la Inglaterra del Siglo XVIII. In, *Tradición, Revuelta y Consciencia de Clase*. Barcelona, Critica, pp. 62 a 134, 1979.

TIRELLI, Cláudia. *Cartografia Social da Violência: estudo sobre a criminalidade na Região Metropolitana de Porto Alegre - 1988/1995*. Dissertação de Mestrado, PPGS-UFRGS. Porto Alegre, 1996.

WEIL, Simone. *A Condição Operária e Outros Estudos sobre a Opressão*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

RESUMO

Medo, Vida Cotidiana e Sociabilidade

Mauro Guilherme Pinheiro
KOURY

Este artigo busca realizar uma aproximação metodológica com a problemática do medo, partindo de uma hipótese central de que o medo é uma construção social significativa. Em toda e qualquer forma de sociabilidade o medo encontra-se presente como uma das principais forças organizadoras do social. O fenômeno do medo se coloca como fundamental para pensar os embates de configuração e processos de sociabilidades e de formação dos instrumentos da ordem e da desordem que desenham dialeticamente a ação dos sujeitos e grupos em relação. Processos estes que compreendem um jogo permanente de manutenção, conformação e transformação de ensaios sociais e individuais realizados sempre enquanto redes de conflito que informam e formulam um social em um tempo e em um espaço determinado.

Palavras Chaves

Estranhamento, Inclusão e Exclusão Social
Indivíduo, Individualidade e Construção Social
Medo e Sociedade
Medos Corriqueiros
Redes de Conflito e Padrões Sociais
Vida Cotidiana

ABSTRACT

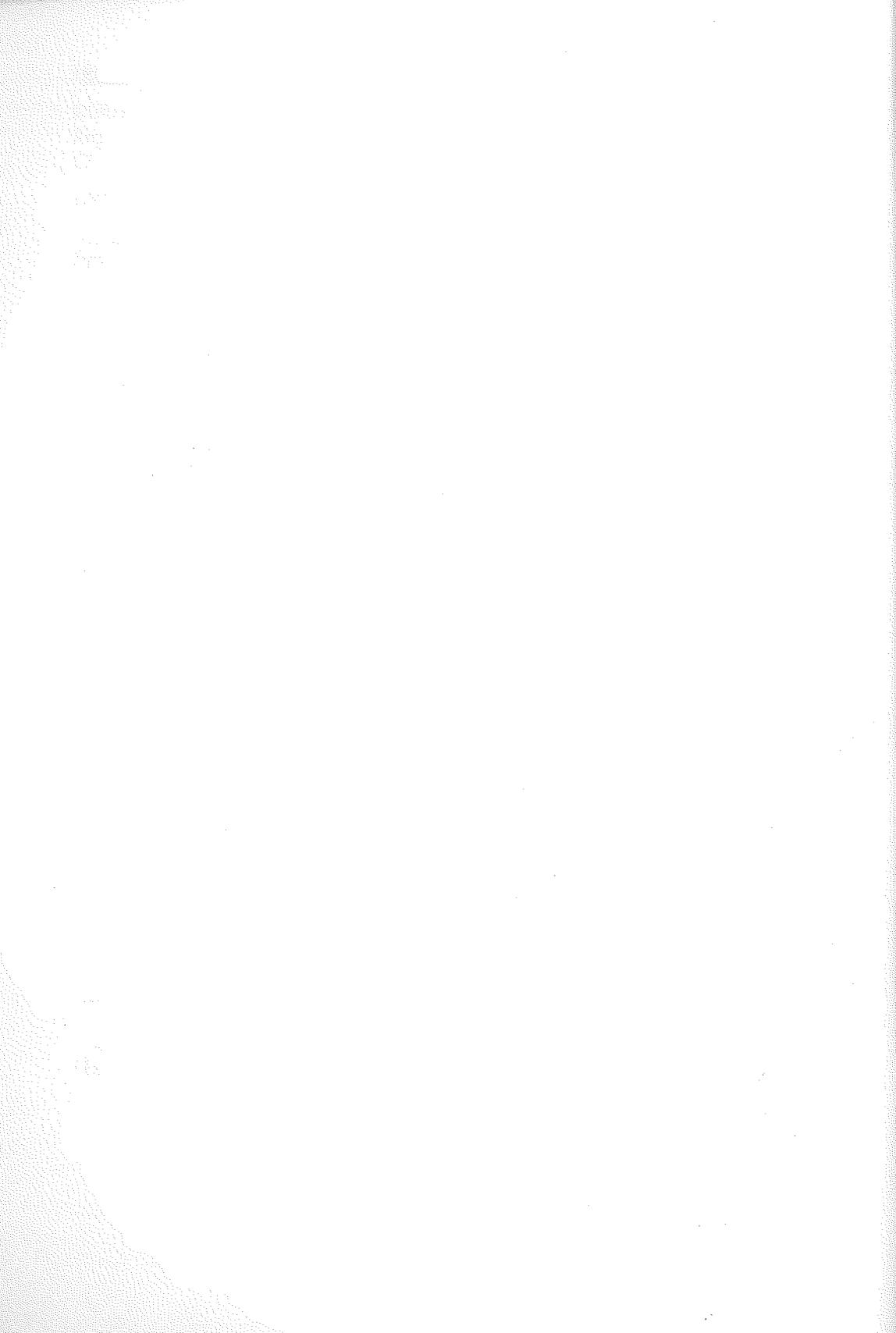
Fear, Everyday Life and Sociability

Mauro Guilherme Pinheiro
KOURY

This article looks for to accomplish a methodological approach with the problem of the fear, leaving of a central hypothesis that the fear is a significant social construction. In all and any sociability form the fear meets present as one of the main forces organisers of the social. The phenomenon of the fear is placed as fundamental to think the configuration conflicts and processes of sociabilities and of formation of the instruments of the order and of the disorder that draw as contradiction the action of the subjects and groups in relationship. Processes these that understand a permanent game of maintenance, adjustment and transformation of social and individual rehearsals always accomplished while conflict nets that inform and they formulate a social one in one time and in a certain space.

Keywords

Everyday Life
Fear and Society
Individual, Individuality and Social Construction
Nets of Conflict and Social Patterns
Strangeness, Inclusion and Social Exclusion
Trivial fears



TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA: UM AVANÇO SEM APLICAÇÃO?

Rosenberg Fernando Frazão¹

Introdução

Há quem diga que a eterna luta dos sociólogos com seu objeto de trabalho - a sociedade, em tudo aquilo que a envolve -, é magnificamente ilustrada pela polarização dos campos onde se desenrolam as sucessivas batalhas teóricas desta ciência, ainda em desenvolvimento; são eles: o da *ação* e o do *sistema social*.

Inevitavelmente, qualquer teoria da ação (ou que a tome como ponto de partida) corre o risco de enveredar por labirintos sistêmicos, ou vice-versa. Todavia, o que está em jogo não é a eleição da perspectiva mais importante ou mesmo determinante no processo social: como ambas são igualmente relevantes e intercomplementares, o único fator determinante na pesquisa sociológica acaba sendo, por conseguinte, o *objeto*. Este, por sua vez, guarda consigo a peculiaridade de ser analiticamente escorregadio e, portanto, imprestável a enquadramentos rigorosos, que desconsiderem a natureza dos fenômenos sociais no que diz respeito à *dimensão, complexidade e dinamismo* que lhes são peculiares, e têm predisposto muitas teorias famosas da sociologia ao fracasso, por alimentarem com insistência o ideal de extrair princípios regulares - ou leis - da análise empírica, capazes de explicar e favorecer a predição dos fenômenos sociais e evitar, assim, problemas tais como o conflito e a desordem social. O positivismo - e seus vários desdobramentos - poderia ser tomado como exemplo mais clássico desta postura.

Mas além dos arroubos empiricistas do positivismo, outras correntes científicas concentradas no extremo oposto, tais como o estruturalismo e funcionalismo ortodoxos, por exemplo, foram capazes, em vários momentos, de reduzir o valor dos "agentes individuais" (ou "atores sociais"), enquanto elementos significativos nas relações e configurações sistêmicas, de modo a impedir, por tempo considerável, a abordagem de questões essenciais para o estudo da sociedade, tais como o verdadeiro papel da agência na constituição da estrutura social; a interação; o peso significativo da ação individual nas relações de poder estabelecidas na sociedade; e, sobretudo, os problemas em torno da mudança/ mobilidade social.

Desse modo, a questão verdadeira seria: dado o caráter específico do objeto da sociologia, por qual destas esferas as investigações alcançariam maior valor explicativo? (Cohn, 1993). Obviamente, esta questão nos sugere que, para além de qualquer tentativa de polarização, o grande desafio dos sociólogos consiste, na verdade, em unificar estas perspectivas numa teoria que lhes faça jus às dimensões, e seja, portanto, suficientemente abrangente, sem ferir as peculiaridades nem do objeto nem do método sociológico empregado para

¹ Mestre em Literatura Brasileira pela UFPb, doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco. E-Mail: <rosenbergfrazao@yahoo.com.br>.

defini-lo.

Como as investigações sociológicas e os esquemas explicativos daí resultantes - por mais que sugiram uma tendência unificadora - acabam sempre se voltando mais para uma ou outra destas perspectivas, iniciar uma discussão a respeito de algum autor da área implica, necessariamente, em situá-lo num destes pólos de abordagem. Ao fazer isto, estamos não apenas nos situando em relação à perspectiva de abordagem deste autor, como também dando um passo importante para a compreensão do *modus operandi* de sua teoria e das bases empíricas de sua constituição.

Neste sentido, portanto, pode-se dizer que é no âmbito da agência que se situa a teoria de Jurgen Habermas (sem que disto resulte, como se poderá notar, qualquer tipo de desprezo à noção estrutural dos fenômenos) e, sob esta perspectiva, ele constrói um dos mais complexos arcabouços teóricos da sociologia, por meio da qual reedifica a tradição racionalista alemã e avança pressupostos da Escola de Frankfurt a um estágio bem menos obscurecido pelo desencantamento do mundo (claramente manifesto nas visões da *Dialética do esclarecimento*, 1985) que atingiu em cheio seus predecessores; ou, para ser mais exato: Theodor Adorno e Max Horkheimer.

É sob este viés que Habermas oferece, portanto, sua contribuição ao amplo debate em torno da possibilidade de integração das duas perspectivas essenciais da teoria sociológica - *ação* e *estrutura* social. Uma vez situado ao nível da micro-estrutura, seu esboço vai buscar na variedade dos tipos de ação que a realidade oferece, aquele capaz de lhe fornecer um modelo explicativo consistente acerca da interação humana, o qual se acha formulado em sua *teoria da ação comunicativa*.

Tendo em vista que o objetivo fundamental deste artigo é analisar até que ponto a contribuição de Habermas significou, de fato, um "avanço" para a teoria sociológica (considerando-se a opinião, mesmo informal, de vários sociólogos), a apresentação da teoria da ação comunicativa é condição fundamental para que possamos alcançá-lo. Assim, logo após a apresentação da teoria de Habermas, procurarei discutir a coerência de algumas críticas referentes à sua possível inaplicabilidade e limitação explicativa, ao mesmo tempo em que tentarei desfazer equívocos ou impasses causados pela colocação destas críticas. Por último, nas considerações finais, procurarei listar as principais contribuições da teoria da comunicação para a abordagem sociológica, analisando até que ponto ela representa, de fato, um "avanço" em seu âmbito.

A Teoria da Ação Comunicativa (síntese expositiva)

Em termos simples, pode-se conceber a ação comunicativa como o processo de interação entre atores sociais mediante o uso da linguagem, tendo como objetivo principal estabelecer o entendimento entre as partes.

Na teoria, estes atores constituem uma categoria autônoma em sua relação com a estrutura. São vistos, melhor dizendo, como "agentes plenos" (expressão minha), uma vez que Habermas se mostra absolutamente contrário à idéia 'totalista' da movimentação dos atores, condicionada integralmente pelas determinações da estrutura (no que, aliás, aproxima-se bastante de Max Weber).

Por essa razão, eles atuam como entidades capazes de usar a linguagem em contextos comunicativos diversos; e a linguagem, por sua vez, é vista como o *meio* através do qual as ações comunicativas dos indivíduos são coordenadas. Nestes termos, subentende-se que a linguagem “em-uso” é *condição básica* para o estabelecimento da interação social.

Tomando, portanto, *atores* e *linguagem* como fatores centrais, a teoria da ação comunicativa encontra seu desdobramento em áreas diversas (tais como a filosofia e a lingüística, por exemplo), e o recorte que põe em evidência o aspecto comunicativo sobre os demais aspectos da ação social, justifica-se pelo fato de que uma teoria da comunicação remete diretamente ao debate sobre a *racionalidade* e sua projeção no contexto histórico específico da *Modernidade*.

Isto posto, a questão-alvo da teoria da ação comunicativa pode ser entendida como um desdobramento natural das preocupações essenciais da Escola de Frankfurt, e, de fato, um prosseguimento dos debates acerca da sobrevivência do Iluminismo na Modernidade, a partir das críticas feitas, especialmente, à obra de Adorno e Horkheimer: “*De que modo a ação comunicativa responde à exigência intrínseca à Modernidade, de expansão da racionalidade por todos os domínios da vida social?*” (Cohn, 1993: 65).

Para responder a esta questão, não se pode conceber a racionalidade de outro modo, senão enquanto dimensão *intrínseca* à modernidade. Disto resulta que, para Habermas, muitas das tentativas anteriores de explicação sociológica redundaram insuficientes, porque traziam uma concepção demasiado simples de “razão” (Cohn, 1993: 66).

Diante disso, como bem enfatizam seus intérpretes, a *racionalidade*, sob o ponto de vista do entendimento (consenso) como meta fundamental a ser alcançada pela interação, é pensada por Habermas “*como processo, como algo em ato, e não como um atributo de alguma coisa dada*” (Cohn, 1993: 68; grifo meu).

Para ele, a razão não existe fora das ações afetivas. Não se trata, portanto, de uma “entidade”, mas de um processo que a qualquer momento pode ser desencadeado por força da *disposição* e *capacidade* (lembremo-nos destes conceitos mais adiante) dos parceiros da interação, que sustentam discursivamente suas posições mediante *argumentos*.

Em tempo, vale lembrar que, por trás da elaboração destes conceitos (disposição e capacidade), parece-me clara a influência dos de “*langue*” e “*parole*”, de Saussure; e “*competência*” e “*desempenho*”, de Noam Chomsky, que lhes seriam, de certa forma, equivalentes dentro da lingüística.

Isto põe em evidência, basicamente, quatro pontos decisivos acerca da concepção de racionalidade que podemos encontrar na obra de Habermas: primeiro, a racionalidade é conceito fundamental à compreensão de sua teoria; segundo, a racionalidade constitui elemento dinâmico e próximo ao ser, originária mesmo de suas relações mais convencionais e cotidianas; terceiro, a racionalidade é epistemológica e ontologicamente indissociável da modernidade, ou de suas discussões; e, por fim, a racionalidade é um fenômeno cuja complexidade nos permite desdobrá-la em várias esferas de ação, tais como podemos ver nas três dimensões estabelecidas por Habermas - *razão instrumental, comunicativa* e *estratégica* - e suas principais características.

Utilizando como critérios de definição a “*orientação*”; o “*universo*” a

que correspondem; as "normas" que regulam sua aplicação; e os "objetivos" de cada um destes tipos de ação, podemos dizer que eles se definiriam, conseqüentemente, da seguinte maneira:

Quanto à orientação, a ação instrumental diria respeito à das relações dos homens com o mundo dos objetos; ao passo que a comunicativa e estratégica à orientação das relações dos homens entre si.

Quanto ao universo, a ação instrumental corresponderia ao do trabalho, entendido como controle sistemático sobre o mundo das coisas; e a comunicativa e estratégica ao universo das relações interpessoais; ou seja, à interação:

"O trabalho ou labor, faz surgir um interesse técnico, um interesse em conhecer e controlar processos naturais, e usá-los em nosso favor. (...) Esse interesse dá origem ao que Habermas chama de 'ciências empírico-analíticas'. (...) O segundo meio pelo qual os seres humanos transformam seu ambiente, a linguagem, faz surgir o que Habermas chama de interesse prático, que, por sua vez, dá origem às 'ciências hermenêuticas'." (Craib, 1992: 233; tradução e grifos meus)

Quanto às normas, a aplicação das ações instrumental e estratégica seria regulada pelas de *eficácia*; enquanto que as normas de *convivência* regulariam a ação comunicativa.

Finalmente, quanto aos objetivos, as ações instrumental e estratégica seriam voltadas à obtenção pura e simples de resultados, sendo que aquela pelo acionamento de objetos, e esta pelo acionamento de sujeitos como objetos; enquanto que o objetivo da ação comunicativa seria tão somente alcançar o entendimento, pelo estabelecimento de relações com pessoas.

O simples entrecruzamento de características que se observa, já bastaria para propor uma vasta discussão em torno destes tipos de ação e seus níveis de projeção empírica e epistemológica. Por motivos óbvios, porém, não me encarregarei aqui desta delicada tarefa. Em todo o caso, a partir daquilo que é visto neste rápido esboço acerca do "desdobramento da racionalidade", cabe-nos perguntar: com que objetivo Habermas promove esta distribuição da racionalidade em processos de ação *instrumental, comunicativa e estratégica*?

De acordo com ele, isto é feito para que se rompam os limites que uma concepção demasiado estreita de racionalidade impõe ao pensamento social, mesmo nas versões mais sofisticadas da teoria crítica da sociedade. Entre estas versões, por exemplo, encontram-se desde o materialismo histórico de Marx e Engels - que privilegiam o trabalho em sua tentativa de explicar os mecanismos constitutivos das relações sociais; à tese do predomínio crescente da razão instrumental sobre os indivíduos - fonte latente do desencantamento passional de Adorno e Horkheimer, dentro da própria Escola de Frankfurt.

Sobre estas perspectivas, e adotando um procedimento nitidamente revisionista e "endocrítico", Habermas promove alterações importantes, tais como a mudança do nível de abordagem dialética que toma o trabalho e sua representação para as classes em conflito, para a *interação social*; e a inserção de uma *dimensão emancipatória* da ação, como possibilidade de re-direcionamento da razão instrumental ao nível dos atores, para conquista do entendimento, por meio da interação. Tudo isso, porém, só se torna apreensível

numa ampla teoria da comunicação, que forneça as diretrizes necessárias à efetivação de tais pressupostos.

Como se nota, o acréscimo de uma dimensão emancipatória da linguagem vem a dotar a proposta habermasiana de um caráter “libertário” que, mesmo beirando a utopia, vislumbra possibilidades que em muitas das grandes teorias da ação social já postas em debate, encontram-se ausentes. Althusser, por exemplo, parece render-se à estagnação do indivíduo-fantoches, indefeso frente às manipulações sistêmicas. Goffman, por sua vez, encerrando-os num palco analógico, parece introduzi-los num jogo de estratégias onde a habilidade na troca de papéis determina acidentes e vantagens na mudança social. A Escola Racional, até onde percebo, é capaz de oferecer explicações razoáveis quanto aos processos por trás das escolhas, ao defini-las como resultado de um exame acurado de custos e benefícios, perdas e ganhos, o qual nem sempre pressupõe a manutenção ou (se for o caso) restauração das relações de harmonia entre os indivíduos ou mesmo uma ação libertadora capaz de “emancipá-los”.

A dimensão emancipatória inerente à ação comunicativa se constitui a partir da idéia básica de que toda interação implica num uso específico da linguagem, no qual destacam-se aspectos, tais como os *atos de fala*, as *reivindicações de validade*, o *questionamento*, a *defesa de posição*, a *apresentação de razões*, a *mediação argumentativa* e, o mais importante de todos, o *consenso racional*.

Em termos concretos, a relação entre tais aspectos se daria nos seguintes moldes: os *atos de fala* (enunciados lingüísticos elementares), encontram-se distribuídos entre dois falantes (F1 e F2), que os selecionam de acordo com os interesses específicos que atribuem à linguagem, visando alcançar determinados fins. No âmbito da teoria da comunicação, este fim é sempre o entendimento mútuo, de caráter emancipatório.

Os atos de fala, assim, são escolhidos de acordo com a *situação* em que a linguagem esteja sendo usada e com os objetivos do ator - donde se apreende, por conseguinte, toda a dimensão pragmática de seu alcance e concepção. Estes envolvem, implicitamente, *reivindicações de validade*; ou seja: toda vez que um ator assume determinada posição, solicita do outro um “reconhecimento” ou “adesão” que possui valor decisivo no andamento do processo.

Todavia, como está previsto que a validade das posições assumidas durante os processos de interação é *contestável* (ao menos em princípio), o F2, por exemplo, pode agir exatamente dessa forma ao tomar conhecimento da posição do F1. Ao contestá-lo, o F2 nada mais exige de seu interlocutor, senão a *defesa de sua posição*, mediante a *apresentação de razões*.

Quando a defesa é bem sucedida, numa interação que se desenvolve dentro das condições fundamentais à ação comunicativa (veracidade, correção, sinceridade e inteligibilidade), chega-se, portanto, ao chamado *consenso racional*. Vale lembrar, ainda, que toda esta ação ocorre dentro de um contexto implícito, chamado por Habermas de “Mundo da vida”, e este pressupõe tanto a cultura quanto a sociabilidade, formando, ao lado do sistema, a totalidade social (sociedade = mundo da vida + sistema).

Em síntese, portanto, é quando um percurso discursivo vai da colocação de uma posição por um dado falante, até o estabelecimento de um consenso

racional com seu interlocutor, que se revela, pois, toda a dimensão emancipatória inerente à ação comunicativa. O contrário, ou seja, o fracasso desta operação, leva justamente à eliminação desta porção emancipatória e à obtenção da obediência do indivíduo que incorpora passivamente a posição do outro sem exigir defesa, contentando-se com a apresentação vazia, apenas figurativa de razões pela voz dominante. Pior, todavia, é cogitar a possibilidade de que este indivíduo venha a tornar-se, ele mesmo, um reproduzidor mecânico tanto do discurso quanto do método persuasivo que o teria, segundo o esquema dominante, vitimado.

Por mais que sejamos tentados a admitir que a *comunicação sistematicamente distorcida* está bem mais presente em nosso dia-a-dia que a ação comunicativa, é interessante frisar que Habermas concebe a possibilidade de realização plena desta última, e, segundo ele, é nesta possibilidade *real* que se traduz todo o seu potencial aplicativo.

Todavia, para que isto se efetive, é necessário que se estabeleça uma *situação ideal de fala* -ou "*situação lingüística ideal*" (Freitag & Rouanet, 1993: 19) -, caracterizada pela *distribuição igualitária* de oportunidades de intervenção na interação por seus participantes, e constituída, basicamente, a partir de quatro condições. São elas: *veracidade* (quanto ao conteúdo do que é dito); *correção* (quanto às normas que regem as relações interpessoais); *sinceridade* (quanto às intenções dos falantes); e *inteligibilidade* (quanto ao aspecto especificamente comunicativo).

No discurso de dominação, estas quatro condições fundamentais são radicalmente postas de lado e, como parece, a ausência de qualquer uma delas compromete seriamente o processo comunicativo. Evidentemente, isto não é muito para que se possa atestar a impossibilidade de verificação empírica dos processos interativos que a teoria descreve, mas, ao contrário, termina pondo às claras não só a dependência da situação ideal de fala à presença daquelas condições no processo interativo; como também da obtenção do consenso racional, ao estabelecimento prévio de uma situação ideal de fala em que elas sejam corretamente articuladas. Noutras palavras, sem o respeito àquelas quatro condições básicas por parte dos sujeitos interagentes, fica impossibilitada qualquer constituição de uma situação ideal de fala e, desta forma, podemos concluir que falhas desta natureza constituem o primeiro passo rumo ao estabelecimento de um consenso viciado, através de uma comunicação sistematicamente distorcida desde as bases contextuais, que deveriam ser necessariamente outras para que o processo interativo tomasse um rumo diferente - e menos desastroso!

Os limites da teoria - problemas e discussões

A ausência de veracidade, correção, sinceridade ou inteligibilidade na prática da interação abre uma perspectiva bastante adversa ao estabelecimento da ação comunicativa, tal como ela é vista ou idealizada por Jurgen Habermas. Este, porém, não é o único problema ligado à sua teoria.

Imaginemos, então, uma situação em que dois falantes, mesmo interagindo em uma situação ideal de fala (com tudo o que ela pressupõe), acabassem diante de um impasse gerado, por exemplo, pela não aceitação dos argumentos de um pelo outro, após várias apresentações sucessivas de

posições por cada um deles, ao longo do diálogo. Imagine-se, ainda, que nem a prorrogação do debate para apresentação de novos argumentos por parte do falante contestado surta algum efeito, no sentido de findar com este impasse hipotético.

Quando ocorre uma situação como esta, em que um falante jamais é convencido pelos argumentos do outro, de modo a que atinjam um consenso pleno, o diagnóstico mais provável é que um deles, por uma questão puramente "estratégica", resolveu mudar de assunto ou, simplesmente, despedir-se por falta de disposição, tempo ou melhores argumentos com que pudesse levar adiante aquela discussão, até convencer o seu interlocutor acerca de algo (ou seja, a aceitar sua posição, argumentativamente defendida durante todo o processo interativo).

Noutros termos, pode-se que dizer que a "indisposição" de um dos falantes foi o que pôs fim ao debate; o que em termos de ação comunicativa equivale a dizer que houve uma renúncia consciente da "disposição", como um dos critérios básicos ao desenvolvimento da interação face a face, de acordo com Habermas.

Diante disso, como crer na aplicabilidade da teoria da ação comunicativa, se, como vemos, esta pode não se constituir nem mesmo diante de uma situação ideal de fala, tendo seu curso abruptamente interrompido por um *impasse* que, de modo inesperado, chega a instalar-se em lugar do *consenso*?

É evidente que, sob vários ângulos, poderíamos discutir e contestar a relevância deste problema em relação ao complexo teórico analisado como um todo, mas, tendo em vista a pouca vantagem deste procedimento, melhor é não adotá-lo. Poderíamos, ainda, reconhecer a tese da "inaplicabilidade" de uma vez por todas, e tomar o exemplo acima como um bom atestado desta lacuna teórica significativa; ou, simplesmente, nos apercebermos de que mesmo não tendo sua aplicação comprovada em alguns casos, isto não significa que, submetida a alguns ajustes, o nível de aplicabilidade da teoria não pudesse ser elevado, de modo a torná-la bem menos sujeita aos rigores da crítica e ao pó das estantes.

Isto posto, devo dizer que nenhuma das alternativas acima serviria como consolo, uma vez que o reconhecimento das situações ideais de fala enquanto possibilidades "reais" por Habermas, deixaria claro que nem todas as situações são desfavoráveis ao estabelecimento de um consenso racional a partir da interação discursiva, como sugere sua teoria.

Neste momento, as questões que se colocam são as seguintes: primeiro, por que outras razões aquelas alternativas não deveriam ser consideradas?; e, segundo, como poderemos dar uma resposta que reconheça que tal situação de impasse é possível, e ao mesmo tempo seja capaz de preservar a teoria, não admitindo, ao menos com base nesta circunstância, a sua inaplicabilidade?

Certamente - voltando ao exemplo dado -, a possibilidade de que o processo de interação jamais venha a ser retomado pelos seus articuladores existe, mas aí já não estaríamos diante de uma *situação ideal de fala*, devido ao rompimento de uma das regras fundamentais à articulação da racionalidade no discurso; qual seja: a *disposição*. Sem ela, aliada à *capacidade* dos falantes em articular a linguagem para fins de entendimento mútuo, não se pode mais falar na obtenção de qualquer tipo de consenso, e já não poderíamos, portanto,

falar também em inaplicabilidade, devido ao fato de que não estaríamos diante de uma situação ideal concretizada; afinal, "*Disposição e capacidade vêm juntos, (...) E isto num sentido forte: a capacidade discursiva traduz-se precisamente na disposição em praticá-la*" (Cohn, 1993: 69, grifos meus).

Noutras palavras, não podemos criticar a teoria com base na hipótese aventada de um "impasse", uma vez que ela não descreve uma situação prevista por seu arcabouço, mas, ao contrário, justamente aquela veementemente repudiada em seus pressupostos; qual seja: a perda da capacidade interativa pelo ser humano; com o comprometimento de seu potencial comunicativo, em virtude do caráter unilateral que pressupõe a formulação do discurso racional *instrumental* ou *estratégico*.

Com base nestas colocações, podemos estabelecer uma seqüência lógica de organização das etapas e pressupostos habermasianos para exercício pleno da ação comunicativa:

Primeiro, o comprometimento mútuo - o que contribuiria para a distribuição igualitária de oportunidades de intervenção ao longo da interação - dos agentes, em adotar as condições básicas ao estabelecimento de uma situação ideal de fala: veracidade, correção, sinceridade e inteligibilidade; segundo, o desencadeamento da ação comunicativa, de caráter emancipatório (contrária à comunicação sistematicamente distorcida), dentro de uma situação ideal de fala, com vistas à obtenção do chamado "consenso racional" (oposto ao "viciado"); e, terceiro, a obtenção do consenso racional (a esse respeito, fala-se também em "teoria consensual" em Habermas), garantida pela *capacidade* dos agentes em articular a linguagem e sua *disposição* em fazê-lo, mediante a apresentação de posições, e sua posterior defesa por apresentação de argumentos que satisfaçam a contestação dos respectivos interlocutores, em momentos alternados da ação comunicativa.

Talvez estas justificativas ainda soem como insuficientes, mas isto não é relevante face à tentativa de esclarecimento a que se propõem. O que importa, na verdade, é mostrar o quanto uma avaliação mais cuidadosa do quadro teórico geral poderia eliminar algumas críticas freqüentes ao modelo habermasiano, que, normalmente tido como muito fechado ou "certinho" demais, impediria, segundo alguns, a sua posterior aplicação em pesquisa ou sua efetivação enquanto proposta analítica junto a uma situação cotidiana real observada.

Aos que pensam desse modo, talvez valha a pena considerar o quanto o quadro habermasiano poderia ser aplicado ao estudo de eventos sociais os mais comuns, tais como o processo de ensino-aprendizagem em suas múltiplas variações; uma defesa de tese acadêmica; as conversações para estabelecimento de um tratado (de paz, comercial, etc.) entre dois ou mais países; um debate político visto sob a ótica do eleitor; um julgamento público visto sob a ótica da relação entre jurados e o bloco defesa/ acusação; um diálogo conciliador entre pais e filhos; uma reunião em que líderes, profissionais, representantes ou grupos chegassem a acordos importantes, obtidos após longos debates e negociações; etc.

Estas são algumas situações em que a aplicação da teoria da ação comunicativa, a meu ver, poderia ser feita, *a priori*, com bastante precisão. Todavia, se já é difícil discutir o potencial "aplicativo" da teoria, discutir o seu

potencial "explicativo" é muito mais delicado, graças ao alto nível de generalidade das questões que ela suscita. A esse respeito, diriam alguns, o problema estaria justamente no fato de que uma teoria individualista-metodológica não poderia explicar por completo uma situação de interação, uma vez que seus resultados não seriam restritos a esse nível, mas poderiam se dirigir, à revelia das intenções dos atores, a domínios bem mais amplos.

Neste sentido, as novas questões que se colocam são as seguintes: quais as garantias de que a obtenção de um consenso racional ao nível da interação face a face, pode exercer alguma influência decisiva na modificação do sistema global de dominação?

Sem reconhecermos que existem, de fato, aquelas garantias, seria coerente (sem incorrerem no utopismo gratuito) aceitarmos a "emancipação" como uma possibilidade real?

Evidentemente, estas são questões cujas respostas não se constroem antes de uma boa discussão em sala de aula ou em círculos docentes, até porque os objetivos deste artigo são bem menos ambiciosos que solucionar de um só fôlego algumas das maiores controvérsias em torno da teoria de Jurgen Habermas. Ademais, o amplo tratamento destas questões exigiria um tempo e espaço de que nem eu nem o artigo, em verdade, dispomos.

Em todo o caso, este amplo debate acerca do verdadeiro papel da agência individual sobre a mudança sistêmica é fundamental e se projeta em várias direções. Através dele, pode-se verificar em que medida a ação individual é determinante ou determinada pelo sistema; se o potencial de determinação da agência individual é concreto, e qual o seu nível de alcance; e/ou, por outra via, até que ponto a relação indivíduo-sistema se constitui não em termos de hierarquia, mas, isto sim, de intercomplementariedade.

Considerações finais

Para começar, creio que a teoria da ação comunicativa garante maior ênfase sobre o indivíduo (ou sobre as "micro"-relações), cobrindo a lacuna deixada por seus antecessores da Escola de Frankfurt, que, ao se debruçarem insistentemente sobre a questão do controle sistêmico através da *Razão Instrumental*, acabaram dotando a Teoria Crítica de um caráter demasiadamente geral e abstrato. Neste sentido, Habermas ressalta a possibilidade de uma agência transformadora por parte do indivíduo (num grau em que, aliás, nenhum outro grande sociólogo parece ter admitido), no sentido de mudar a disposição do sistema através da interação comunicativa (de caráter crítico), e não apenas submeter-se a ele pela via usual da "internalização". Neste sentido, a teoria da ação comunicativa traz em si a "implicação de uma sociedade radicalmente democrática, na qual todos têm acesso às ferramentas da razão, à oportunidade de contribuir com o argumento, ser ouvido e incluído na decisão final" (Craib, 1992: 236, tradução minha). Afora as objeções cabíveis à possibilidade de realização destes pressupostos, sua importância é bem menos teleológica que contestatória, no sentido de que oferece uma alternativa contrária à do relativismo niilista pós-moderno, e suas conseqüências para a reflexão crítica no interior das ciências sociais.

Em síntese, portanto, trata-se apenas da admissão de possibilidades à fuga e à crítica do Racionalismo Instrumental, pela via emancipatória da

comunicação. A propósito disto, aliás, vale a pena destacar não só a postura de restauração do Esclarecimento (que ele considera enquanto processo *ainda em andamento*) e da moralidade assumida por Habermas, como também a sua "defesa" da Razão instrumental, como parte integrante deste processo. De acordo com ele, deve-se entender que a instrumentalidade é apenas uma das modalidades da razão e, portanto, constitui erro grave tanto refutá-la quanto privilegiá-la em detrimento das demais - especialmente a comunicativa:

"O problema com a razão instrumental não é tanto que ela seja errada em si mesma ou leve à dominação, mas sim porque nas sociedades modernas, ela tem adquirido prioridade sobre outras formas de conhecimento." (Craib, 1992: 233, tradução minha)

Em conseqüência de seu recorte, localiza na interação mediada pelo discurso a célula fundamental da ação individual - e, por extensão, da estrutura social -, enfatizando a importância da linguagem *em-uso* para a formação, integração, crítica e emancipação do indivíduo na sociedade.

Em comparação com seus antecessores (sobretudo Adorno e Horkheimer), pode-se dizer que Habermas não só operou ajustes significativos, complementando em tempo a teoria crítica frankfurtiana (entre outras, de acordo com o que chama "reconstrução"), como também se mostrou bem menos pessimista e angustiado com relação aos rumos da História, ainda que reconhecendo a imensa desvantagem do ser humano frente ao racional-instrumentalismo e à poderosa ação reificadora-uniformizadora da indústria cultural. É neste sentido que, a meu ver, não se pode pensar a teoria de Habermas isoladamente, mas sim como parte de uma longa tradição (representada em Frankfurt) que, em sua amplitude, profundidade e capacidade de autocrítica e reformulação, constitui uma totalidade teórica difícil de ser apreendida, mas consideravelmente abrangente (tanto a nível micro quanto macro estrutural).

Outro aspecto que merece destaque, encontra-se no fato de a teoria da ação comunicativa permitir retomar a crítica do conhecimento e a crítica da cultura e do Estado, sob a ótica tanto do discurso teórico quanto prático. Habermas consegue, pois, aliar teoria e prática (especificamente a lingüística) dentro de uma mesma perspectiva sócio-analítica (Freitag & Rouanet, 1993: 20).

A teoria (vista em separado) toca pouco na estrutura, mas, considerando-se que esta não era a meta principal da abordagem sobre a ação comunicativa, pode-se dizer que, naquilo a que se propunha, ela constitui relevante contribuição à teoria crítica ao nível micro-estrutural, por abordar a célula básica da ação social - a interação -, nas condições lingüísticas primais que condicionam e permitem, por extensão, o contato do ator individual com as esferas superiores da estrutura. Além disso, o conceito de "mundo da vida", que, integrado ao de sistema, formaria a "sociedade", é outro aspecto que denuncia a presença da estrutura nesta abordagem, ainda que *en passant*.

Tais situações, aqui colocadas de maneira muito simples, a partir de exemplos bastante informais, nos dão ao menos uma idéia acerca da universalidade prevista na teoria da ação comunicativa e, às vezes, nem sempre reconhecida por seus exegetas mais desatentos.

Neste sentido, a ação comunicativa, entendida por Habermas como idealmente "face a face", não pode ser desvinculada de sua projeção universal, uma vez que a célula mínima da interação, caracterizada pelo diálogo, tem projeção significativa junto às esferas superiores da estrutura social, embora ainda não saibamos, ao certo, em que medida. De fato, através de seu esboço, Habermas transmite-nos a idéia (utópica? Cientificamente insustentável? Até que ponto?) de uma emancipação que é libertadora; mas a liberdade não é possível sem o reconhecimento da ação transformadora que a impulsiona e se inicia através do discurso.

Referências Bibliográficas

- ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- _____. **Textos Escolhidos**. Traduções Zeljko Loparic *et al.* 5ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Col. "Os Pensadores", vol. 16).
- BOTTOMORE, T. B. **Introdução à Sociologia**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.
- _____. **The Frankfurt School**. London/New York: Routledge, 1989.
- COHN, Gabriel. "A teoria da ação em Habermas". In: CARVALHO, Mª do Carmo Brant de (org.). **Teorias da ação em debate**. São Paulo: Cortez/ FAPESP/ Instituto de Estudos Especiais - PUC, 1993.
- CRAIB, Ian. "The Frankfurt School: there must be some way out of here" e "Jurgen Habermas: back to the filling cabinet". In: **Modern social theory: from Parsons to Habermas**. New York: St. Martin Press, 1992.
- FREITAG, Barbara & ROUANET, Sérgio Paulo (orgs.). **Habermas**. 3ª ed. São Paulo: Ática, 1993 (Col. "Grandes Cientistas Sociais", vol. 15).

RESUMO

TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA: UM AVANÇO SEM APLICAÇÃO?

Considerada por alguns como um avanço em âmbito sociológico, a Teoria da Ação Comunicativa, proposta por Jurgen Habermas, ainda passa por uma vasta exegese crítica, a qual aponta, entre seus principais problemas, a impossibilidade de sua aplicação prática em pesquisas e análises objetivas da realidade. Por conta disso, a discussão de seus pressupostos básicos pode fornecer argumentos combativos à acusação de inaplicabilidade que comprometeria sua utilização.

PALAVRAS-CHAVE: Escola de Frankfurt; Habermas; Teoria da Ação Comunicativa.

ABSTRACT

THEORY OF COMMUNICATIVE ACTION: A PROGRESS WITHOUT APPLICATION?

Some people consider Habermas's Theory of Communicative Action as an advance into the sociological analyses, but nevertheless it's still on reformulations, which points out, as one of its greater defects, the impossibility of its practical application on researches and objective analyses on reality. Because of it, the discussion about their basic outlines should provide arguments against the accusation of inapplicability that should compromise its use.

KEYWORDS: Frankfurt School; Habermas; Theory of Communicative Action.

SAUDADES D'ALÉM MAR: CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES
SOBRE A IMIGRAÇÃO PORTUGUESA NO RIO DE JANEIRO
ATRAVÉS DA REVISTA *LUSITANIA* (1929/1934)

Carla Mary S. Oliveira¹

À guisa de apresentação

"Ó mar salgado, quanto do teu sal
São lágrimas de Portugal!
Por te cruzarmos, quantas mães choraram,
Quantos filhos em vão resaram!
Quantas noivas ficaram por casar
Para que fosses nosso, ó mar!"
Fernando Pessoa, *Mar Portuguez*.

Louvar a "terrinha", cultivar as tradições, reviver a História da Nação Lusa, informar-se sobre o cotidiano das colônias africanas, sentir-se parte do "vasto império" português. A revista *Lusitania*, publicada no Rio de Janeiro entre 1929 e 1934, nos traz esse interessantíssimo painel, retratando a colônia portuguesa no maior centro urbano brasileiro à época, num período marcado por intensa eferescência política e social e, também, pela transição da Revolução de 30 e conseqüente consolidação do getulismo.

Mergulhar nas páginas de *Lusitania* significa, de imediato, travar contato com o universo de signos e significados que contribuíram para a construção do "ser" imigrante português no Rio de Janeiro dos anos 20 e 30 do século XX. Significa começar a adentrar a *profunda trama de relações e convenções sociais que se sobrepuseram ao apenas "ser português"* para daí surgir a identidade de *ser imigrante português* nos trópicos da ex-posseção lusitana.

Creemos que este fenômeno, a *constituição de uma identidade coletiva específica*, encontrará, portanto, na revista *Lusitania* sua fonte privilegiada.

Entendendo que analisar o contexto da publicação desse periódico da colônia portuguesa é, na realidade, debruçar-se sobre *um fato cultural* na mesma acepção delineada por Geertz - ou seja, partindo-se do pressuposto de que não se pode estudar a cultura através de generalizações universalizantes, mas sim de particularidades em que se inter-relacionam a psique, a sociedade e o indivíduo (1973: 52-53) - estaremos somente nos aproximando da compreensão do que era *ser imigrante português* nas ruas cariocas do início do século. Desse modo, por mais que busquemos o sentido da identidade do imigrante d'além mar nas páginas de *Lusitania*, só a vislumbraremos de modo fugidivo, só o conseguiremos de forma incompleta: podemos, sim, avançar no entendimento do que significa a "cultura" seja ela de origem portuguesa ou não. Ainda lembrando as palavras de Geertz:

"Um dos fatos mais significativos a nosso respeito pode ser, finalmente, que todos nós começamos com o equipamento natural para viver milhares de espécies de vidas, mas terminamos por viver apenas uma espécie." (1973: 57)

¹ Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba - PPGS-UFPb (Campus I - João Pessoa).

E em que universo se inseria o leitor de *Lusitania*? Que espécie de vida ele vivia? Que tipo de olhar podemos lançar sobre ele?

De princípio, cabe destacar que o Rio de Janeiro era, logo no começo do século XX, uma efervescente capital de pouco mais de 800.000 habitantes, dos quais cerca de 25% eram de nacionalidade estrangeira e, desses, mais da metade eram portugueses². Tratava-se de uma metrópole que respirava ares de modernidade: Pereira Passos reformulara o centro da cidade com o “*bota-abaixo*”, expulsando para a periferia os trabalhadores pobres que antes habitavam os cortiços da área próxima ao cais do porto; Oswaldo Cruz lutava contra as doenças infecto-contagiosas que empestavam becos, ruelas, cortiços e riachos cariocas - o que também impulsionava a reorganização do espaço urbano da capital federal - ao mesmo tempo em que a classe média alta e endinheirada descobria Copacabana e Ipanema e começava a construir lá, “longe da imundície”, seus espaçosos sobrados decorados com arabescos *Art Nouveau*.

Isso tudo acontecia na primeira década do século XX. O Rio de Janeiro, contudo, começara a se tornar um pólo da colônia portuguesa ainda nos últimos anos do século XIX: a cidade recebeu um fluxo contínuo de imigrantes lusitanos, especialmente após 1890 (Chalhoub, 1986: 25). Ao enorme exército de mão-de-obra disponível formado por brasileiros - fossem eles brancos pobres, mestiços ou negros recém-libertos - somaram-se os portugueses que fugiam da grave crise econômica que se abatera sobre as terras lusitanas a partir de então.

O início da República em Portugal, em 1910, só fez aumentar a “debandada” para o Brasil. No entanto, ao invés de trabalhadores pobres e, na maioria das vezes, iletrados, os portugueses que começaram a aportar no Rio de Janeiro nos anos 10 eram da classe média: vinham para se fixar no Brasil, trazendo um pequeno capital financeiro ou cultural e com o objetivo expresso de se tornar empreendedores ou profissionais liberais. Na verdade, segundo Zuleika Alvim, no Rio de Janeiro “os portugueses dominaram os negócios de atacado e varejo mais do que outros imigrantes de qualquer nacionalidade” (1998: 285)³. O sonho desses imigrantes era bem diferente dos que haviam chegado anos antes, buscando enriquecer para, algum dia, retornar à *terrinha*. Esses novos filhos da Nação Lusa fugiam, também, das disputas políticas entre republicanos e monarquistas que passaram a agitar o país e, depois de 1914, da Grande Guerra que assolava a Europa, embora o montante total de portugueses emigrados para o Brasil, durante o conflito, seja bem menor do que o dos anos anteriores (Pereira, 1981).

² Dados do censo de 1900, na cidade do Rio de Janeiro: população total - 811.443; estrangeiros - 210.515; portugueses - 133.393 (Chalhoub, 1986: 24-26). O Rio de Janeiro abrigava, então, quase quatro vezes a população de São Paulo (239.820 habitantes) e Salvador (205.813), sessenta vezes a de Belo Horizonte (13.472), onze vezes a de Porto Alegre (73.647) e mais de sete vezes a população de Recife (113.106) (*Anuário estatístico do Brasil - IBGE, 1995*).

³ Mais que dominar o comércio no Rio de Janeiro, em 1920 cerca de 39,75% dos portugueses residentes no Brasil moravam naquela cidade: de uma população total de 1.157.873 habitantes na Capital Federal, 172.338 eram de origem lusitana (ver *Anexos, Tabela I, Tabela II e Tabela III*).



Fig. 1 - Capa do n° 81 de *Lusitania*
(1° de junho de 1932).

Foi essa conjuntura que deu subsídios para o surgimento de *Lusitania*. Formara-se no Rio de Janeiro, entre 1890 e 1929, uma sólida comunidade de imigrantes portugueses de classe média ⁴, acrescida de seus descendentes, quase sempre ligada ao comércio e que iria se constituir no universo cujas aspirações, concepções de mundo, convicções políticas e convivência social passou a ser retratado pela revista *Lusitania*, nos seus quase seis anos de existência.

Lusitania, que só começaria a ser editada no final dos anos 20, era uma revista feita *pela* e *para* a classe média dessa colônia. Seus leitores estavam interessados nos destinos políticos da Nação portuguesa mas, também, nos

⁴ Como qualquer comunidade de imigrantes estrangeiros no Brasil e na América em geral, a colônia portuguesa no Rio de Janeiro era formada, em sua grande maioria, por pessoas pobres que haviam fugido da miséria e da fome na Europa para encontrar, *além mar*, apenas um meio de continuar sobrevivendo e, não como haviam sonhado, a *Fortuna*. Foram poucos os que conseguiram amealhar algum patrimônio. Entre esses, estavam os leitores de *Lusitania*. De certa maneira, contudo, a possibilidade de enriquecer na América era uma idéia generalizada no imaginário da época, embora a realidade aqui fosse bem mais dura:

"(...) Desde el este, del sur, del oeste, atravesando el mar, los trabajadores llegaban [a Chicago] por cientos de miles: yanquis, rebeldes, alemanes, irlandeses, bohemios, judíos, eslavos, polacos, rusos, todos ellos hombres ansiosos que luchaban desesperados por echar dentro del estómago la comida que les permitierase seguir viviendo. Y parecía como si siempre fuese a haber dos hombres por cada empleo." (Howard Fast, citado por Garcés & Milos, 1989: 13-14).

jogos disputados por clubes de *football* como o Vasco da Gama e o Botafogo, nos bailes de carnaval, nas festas do Dia da Colônia, na leitura de artigos sobre a História de Portugal e de notícias sobre as colônias lusitanas espalhadas pelo mundo afora. Suas páginas eram feitas para informar mas também para, principalmente, entreter os portugueses bem sucedidos e suas famílias ⁵.

Um olhar sociológico sobre *Lusitania*

Apesar de ter tido importância considerável no que diz respeito à formação social, econômica e cultural do Brasil no século XX, a imigração de origem portuguesa só recentemente - especialmente nos últimos quinze anos - tem suscitado, de modo mais freqüente, pesquisas de cunho acadêmico sobre o tema no nosso país ⁶.

Estas pesquisas, no entanto, trafegaram preferencialmente pela vertente histórica, existindo uma lacuna considerável no tocante à pesquisa de enfoque

[“Do leste, do sul, do oeste, cruzando o mar, os trabalhadores chegavam [a Chicago] às centenas de milhares: ianques, rebeldes, alemães, irlandeses, boêmios, judeus, eslavos, polacos, russos, todos eles homens ansiosos que lutavam desesperadamente para colocar no estômago o alimento que lhes permitisse continuar vivendo. Parecia até que sempre existiram dois homens para cada vaga de trabalho.”]

⁵ O preço da assinatura anual (24 exemplares) de *Lusitania* para o Brasil, em 1932, era de 40\$000 (quarenta mil réis), o número avulso era vendido a 2\$000 e os atrasados a 3\$000. Segundo Angela de Castro Gomes, um bom par de sapatos masculinos custava cerca de 30\$000 em 1927 (1999: 58, nota 68).

⁶ Os estudos mais recentes sobre o tema desenvolvidos no Brasil gravitaram, na maioria dos casos, em torno dos aspectos históricos da imigração portuguesa. Contudo, deve-se ressaltar que apesar de acadêmicos (por terem sido produzidos como teses ou dissertações ou, ainda, representar o resultado de pesquisa desenvolvida no meio universitário) revelam uma preocupação no sentido de se tentar resgatar o cotidiano social de uma minoria quase que relegada ao esquecimento quando se fala de imigração no Brasil, já que a maior parte das obras publicadas até hoje se refere, preferencialmente, à imigração de origem italiana, japonesa ou alemã. A respeito da imigração portuguesa, veja-se: Gladys Sabina Ribeiro, ‘*Cabras*’ e ‘*Pés-de-Chumbo*’: os rolos do tempo, o antilusitanismo na cidade do Rio de Janeiro (1890-1930) (Niterói: UFF, 1987 - Dissertação de Mestrado em História), *Mata galegos: os portugueses e os conflitos de trabalho na República Velha* (São Paulo: Brasiliense, 1990) e *A liberdade em construção: identidade nacional e conflitos antilusitanos no Primeiro Reinado* (Campinas: IFCH-UNICAMP, 1997 - Tese de Doutorado em História); Luiz Felipe de Alencastro, “*Proletários e escravos: imigrantes portugueses e cativos africanos no Rio de Janeiro (1850 - 1872)*” (*Novos Estudos CEBRAP*, n. 21, pp. 30-56, 1988 - resultado de pesquisa desenvolvida na UNICAMP); Maria Manuela Ramos de Sousa Silva, *Ambição e horror à farda ou a saga dos imigrantes portugueses no Brasil segundo a Gazeta Luzitana (1883/ 1889)* (3 vols., São Paulo: FFLCH-USP, 1991 - Tese de Doutorado em História Social); Maria Beatriz Nizza da Silva, *Filantropia e imigração: a Caixa de Socorros D. Pedro V* (Rio de Janeiro: Sociedade Portuguesa Caixa de Socorros D. Pedro V, 1990 - resultado de pesquisa desenvolvida na USP) e *Documentos para a história da imigração portuguesa no Brasil (1850 - 1938)* (Rio de Janeiro: Federação das Associações Portuguesas e Luso-brasileiras/Nórdica, 1992 - resultado de pesquisa desenvolvida na USP); Vanessa Tavares Dias, “*O ideário imigrantista e a literatura de ficção: a imagem do imigrante português no Brasil*” (trabalho

sociológico. A nosso ver, o estudo da revista *Lusitania* pode fornecer subsídios vários para a construção de um melhor entendimento do que significava, do ponto de vista sócio-antropológico, *ser imigrante português* no Brasil das três primeiras décadas do século XX, e de como se articulavam, nesse sujeito, auto-imagem e práticas sociais.

Pierre Bourdieu afirma (1996 b:164) ser esse um dos papéis da sociologia, ou seja, erigir e estruturar uma “teoria geral da economia das práticas”. Mais ainda:

“[A tarefa da sociologia é] (...) revelar as mais profundas estruturas construídas pelos inúmeros mundos sociais que constituem o universo social, assim como os ‘mecanismos’ que tendem a assegurar sua reprodução ou transformação.”⁷
(Bourdieu & Wacquant, 1992: 07)

Desenvolvendo essa “postura sociológica”, Bourdieu deseja mostrar-nos que as ações e atitudes individuais e/ou coletivas dos seres humanos são determinadas por elementos que vão além da simples intenção objetiva, posto que são adquiridos inconscientemente, a partir do convívio social, e são por esse convívio determinados (Bourdieu, 1996 b: 170).

apresentado na III Jornada de Pesquisadores em Ciências Humanas da UFRJ, 1996) e *Memórias da casa: um estudo sobre mulheres imigrantes portuguesas no Rio de Janeiro* (Rio de Janeiro: IFCS-UFRJ, 1997 - Dissertação de Mestrado em Sociologia); Ana Maria de Moura Nogueira, *Como nossos pais: uma história da memória - Imigração portuguesa em Niterói (1900/1950)* (Niterói: UFF, 1998 - Dissertação de Mestrado em História); Artur Nunes Gomes, “*Real Gabinete Português de Leitura e Arouca Barra Clube: a reconstrução da portugalidade no Rio de Janeiro*” (trabalho apresentado na III Jornada de Pesquisadores em Ciências Humanas da UFRJ, 1996) e *Sob o signo da ambigüidade: configurações identitárias no espaço português do Rio de Janeiro* (Campinas: IFCH-UNICAMP, 1998 - Dissertação de Mestrado em Antropologia Social). Há também um número especial da revista *Acervo*, publicada pelo Arquivo Nacional (vol. 10, nº 2, jul./dez. 1997), dedicado à imigração e que traz três artigos tratando especificamente da imigração portuguesa: “*Imigração portuguesa e movimento operário no Brasil: fontes e arquivos de Lisboa*”, de Fernando Teixeira da Silva, “*Portugueses no Brasil: imaginário social e táticas cotidianas (1880-1895)*”, de Maria Manuela R. de Sousa e Silva e “*Açorianos e madeirenses no sul do Brasil*”, de Walter F. Piazza. Mais recentemente, Angela de Castro Gomes organizou uma coletânea dedicada à imigração no Estado do Rio de Janeiro, *Histórias de imigrantes e de imigração no Rio de Janeiro* (Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000), onde dois capítulos tratam dos portugueses: “*Jovens portugueses: histórias de trabalho, histórias de sucessos, histórias de fracassos*”, escrito por Lená Medeiros de Menezes, e “*No ritmo da Banda: histórias da comunidade lusa da Ponta D’Areia*”, de Ana Maria de Moura Nogueira; Eulália M^a Lahmeyer Lobo publicou, também este ano, seu *Imigração Portuguesa no Brasil* (São Paulo: Hucitec, 2001).

⁷ O texto original:

“[The task of sociology is] (...) to uncover the most profoundly buried structures of the various social worlds which constitute the social universe, as well as the ‘mechanisms’ which tend to ensure their reproduction or their transformation.”

⁸ No nosso caso, esse campo estaria delimitado pelo universo da colônia portuguesa na cidade do Rio de Janeiro, durante as primeiras décadas do século XX.

"Campo", "habitus" e "capital"

Ora, as práticas sociais se dão dentro de um ambiente determinado, que Bourdieu denominou de "campo" e definiu como um espaço estruturado a partir de posições de poder (1983: 89) e trocas simbólicas que independem dos ocupantes dessas posições (1989: 07-08) ⁸.

Nesse sentido o *campo*, na visão de Bourdieu, é o palco em que se desenrolam as inúmeras relações que constituem a estrutura social. Ao dedicar-se ao estudo de *campos* específicos, no entanto, Bourdieu pôde constatar a existência de "leis genéricas", que se aplicam a quaisquer *campos*, sejam eles da esfera religiosa, intelectual, partidária, social, literária, acadêmica, artística ou política ⁹ (1983: 89-94).

Do mesmo modo, para que se tornem possíveis as relações sociais - ou, nos termos bourdieunianos, "se dê o jogo" - é preciso que haja um motivo, um "objeto de desejo" ¹⁰ que motive os indivíduos e os leve "a respeitar as regras" desse "campo":

"Para que um campo funcione, é preciso que haja objetos de disputas e pessoas prontas para disputar o jogo, dotadas de habitus que impliquem no conhecimento e no reconhecimento das leis imanentes do jogo, dos objetos de disputas, etc." ¹¹ (Bourdieu, 1983: 89).

Mas o *habitus* não se resume ao conhecimento das "regras do jogo" apenas. Segundo Bourdieu, além de representar o "sistema das disposições socialmente constituídas" (1974: 191), ele é "produto da interiorização das estruturas objetivas" (1974: 201) do campo.

Assim, a utilização das categorias de *habitus* e *campo* na análise da colônia portuguesa no Rio de Janeiro - especialmente sua parte que se expressa através da revista *Lusitania* - permite-nos, seguindo a estrada aberta por Bourdieu, romper com o paradigma estruturalista sem incorrer na retomada de conceitos do individualismo metodológico, ao mesmo tempo em que nos coloca numa posição oposta à daquela visão reducionista que define o agente como mero suporte da estrutura social.

O objetivo de Bourdieu, ao construir a categoria de *habitus*, era evidenciar a criação, a atividade e a inventividade do agente, relacionando-as ao "conjunto de posses" socialmente incorporadas ao indivíduo, que ele definiria como *capital* (Bourdieu, 1989: 61).

Além disso, ao entender que o *habitus* funciona como um conjunto de estruturas "que determinam a ação individual (...) sem a referência 'necessária' às crenças ou o conhecimento dessas especificidades por parte dos indivíduos(...)"

⁹ Ou, no que se refere ao nosso objeto, étnica.

¹⁰ Cremos ser a necessidade de manter o sentimento de unidade étnica (o "ser português") esse objeto de desejo, no caso dos leitores de *Lusitania*.

¹¹ Grifo do autor.

(Loesberg, 1993: 1038)¹² que fazem parte dessas grandes estruturas (lingüísticas, políticas, sociais, religiosas, etc.), o pensamento bourdieuiano rompe com uma visão unívoca das sociedades, tão comum nos estudos formalistas. Por isso mesmo, o próprio Bourdieu afirma:

*"(...) o habitus [é o] sistema de disposições inconscientes que constitui o produto da interiorização das estruturas objetivas e que, enquanto lugar geométrico dos determinados objetivos e de uma determinação, do futuro objetivo e das esperanças subjetivas, tende a produzir práticas e, por esta via, carreiras objetivamente ajustadas às estruturas objetivas."*¹³ (Bourdieu, 1974: 201-202)

Já em relação ao conjunto de posses que vai constituir o *capital*, é o universo social que vai delimitar, juntamente com as relações de poder, a estrutura desse *capital* e definir seu valor intrínseco, mesmo que este valor seja determinado por grupos que são externos ao *campo* em questão. No universo expresso em *Lusitania*, o *capital* considerado como válido é o mesmo pertencente à classe média carioca, acrescido, contudo, de valores trazidos da Mãe Pátria portuguesa.

Em síntese, o *habitus* gera a ação, mas não obedece a regras objetivamente definidas, nem tampouco pode ser "adquirido" (do mesmo modo que o *capital*) por qualquer indivíduo, a seu bel-prazer, em qualquer momento. Seu possuidor, no entanto, só desempenha com desenvoltura seu papel nas relações sócio-simbólicas por ser um dos "jogadores" que conhece as "regras-habitus" do *campo*. E essas regras, em se tratando da colônia portuguesa carioca, a nosso ver estão estampadas nas 118 edições de *Lusitania*¹⁴, onde eram constantemente reafirmadas por seus articulistas.

Linguagem e poder simbólico

Para Bourdieu as relações sociais podem ser vistas como interações simbólicas, mas as trocas lingüísticas, especialmente, "são também relações de poder simbólico onde se atualizam as relações de força entre os locutores e seus respectivos grupos" (1996 a: 23-24).

Nesse sentido, as atitudes e o próprio discurso tem um sentido prático, carregado de eufemismos, mas não totalmente consciente. Em geral, a fala e a

¹² Literalmente, Loesberg sustenta:

"Bourdieu's definition of the habitus (...) proposes structures that determine individual action, thus allowing the political analysis of language, works of art, and cultural institutions without necessary reference to the beliefs or awareness of specific individuals caught up in those longer structures." (Loesberg, 1993: 1038)

¹³ Grifo do autor.

¹⁴ A coleção completa de *Lusitania*, englobando as edições do n° 1 ao n° 118 (fev./1929 - dez./1934), encontra-se disponível para consulta na seção de periódicos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro e também na coleção do Real Gabinete Português de Leitura, na mesma cidade. O material que utilizei como base para este artigo é constituído por uma coleção de onze edições impressas (n° 75 ao n° 85 - março a agosto de 1932) e cinco bobinas de microfilme com os 118 números que foram lançados pela C. Cruz e Cia. Ltda., que fazem parte de meu acervo particular.

ação são atos condicionados por inúmeros elementos independentes entre si, dos quais se destacam o *habitus* lingüístico e a estrutura do *mercado* lingüístico.

Ao estudar as relações entre linguagem e poder simbólico, Bourdieu se preocupa em demonstrar - como o denuncia o título original ¹⁵ de um dos livros em que se dedica a essa empreitada - "o que falar quer dizer". Para tanto, ele vai afirmar, entre outras coisas, que qualquer palavra só tem sentido social quando inserida num discurso ou numa conjuntura lingüística. O detalhe, nesse caso, é que o sentido do discurso, assim como seu valor simbólico, é moldado pelo *mercado lingüístico*. Portanto, um dos meios seguros para que possamos compreender melhor o *ser imigrante português* no Rio de Janeiro é, antes de tudo, adentrar e esmiuçar o *mercado lingüístico* presente nas páginas de *Lusitania*.

Efetivamente, a tentativa de compreensão das implicações e efeitos simbólicos da linguagem deve, *a priori*, considerá-la como "o primeiro mecanismo formal cujas capacidades geradoras são ilimitadas" (Bourdieu, 1996 a: 28). Por isso mesmo, a integração dos indivíduos numa mesma "comunidade lingüística" se torna a condição primordial para que se estabeleçam as relações de dominação simbólico-lingüística.

No entanto, a construção do *habitus* lingüístico se dá através de aspectos dos mais insignificantes, inconscientes e dissociados da linguagem em si, e diretamente relacionados à prática comum e cotidiana - e é essa prática que está estampada nas páginas de *Lusitania*.

Segundo Bourdieu, é através do domínio do *habitus* lingüístico que se dá, de fato, o uso de um sistema simbólico determinado a fim de ter e manter o poder político. Os confrontos entre "falares" distintos vão além daqueles definidos pela lingüística, e se traduzem em usos sociais da língua que definem o seu próprio valor através da reprodução da estrutura social no universo simbólico, justamente por que o domínio do "falar a língua legítima" depende diretamente do patrimônio social e reproduz as distinções sociais existentes de fato, reforçando-as. Nesse sentido, ler as páginas de *Lusitania* pode nos trazer, também, o conhecimento das estruturas de poder que se construíam dentro da própria colônia portuguesa e, por extensão, nas relações dos imigrantes com a sociedade carioca.

Bourdieu quer que fique claro um detalhe apenas: o uso que se faz da língua depende diretamente da "distribuição" do *capital* lingüístico e, por conseguinte, do acesso à aquisição desse *capital* (através do sistema escolar, por exemplo) e, portanto, da própria estrutura de classes e suas relações inter-estamentais (Bourdieu, 1996 a: 52). Em síntese:

"A dominação simbólica (...) apóia-se no desconhecimento, portanto, no reconhecimento, dos princípios em nome dos quais ela se exerce." (Bourdieu, 1996 b: 174)

Assim, as produções simbólicas originadas pelas classes dominantes tornam-se um instrumento de dominação ideológica, posto que a cultura dominante dissimula a divisão de classes através da "comunicação" entre as culturas subalternas, passando a avaliá-las e defini-las de acordo com a sua distância em relação à cultura dominante (Bourdieu, 1989: 11). Isso quer dizer que a imposição ideológica através dos sistemas simbólicos se dá de um modo

não perceptível, em que o *capital simbólico* do grupo é classificado segundo os parâmetros do discurso e da ideologia dominantes, seja ela de ordem filosófica, moral, econômica, jurídica, religiosa ou étnica.

Segundo Bourdieu, a existência dos sistemas simbólicos está subordinada à estrutura do campo em que eles são produzidos e reproduzidos. O que agrava essa "existência" é o fato de que através dela se efetiva uma violência simbólica "que extorque submissões que sequer são percebidas como tais, apoiando-se em 'expectativas coletivas', em crenças socialmente inculcadas" (Bourdieu, 1996 b: 177).

O que vai denotar essa "violência simbólica" de modo mais perceptível? Na perspectiva de Bourdieu, a classificação que se faz de tudo, tendo como parâmetro um elemento ou uma convenção externa àquilo que se classifica:

"Na existência ordinária, praticamente só se fala daquilo que é, para dizer, por acréscimo, que é conforme ou contrário à natureza das coisas, normal ou anormal, admitido ou excluído, bendito ou maldito. Os substantivos são combinados a adjetivos tácitos, os verbos, a advérbios silenciosos, que tendem a consagrar ou a condenar, a instituir como digno de existência e de perseverar no ser, ou, ao contrário, a destituir, a degradar, a desacreditar." (Bourdieu, 1994: 16-17)

O poder simbólico que se cristaliza através dos usos da linguagem, portanto, serve para corroborar outras formas de poder. Ele é "uma forma transformada, quer dizer, irreconhecível, transfigurada e legitimada" (Bourdieu, 1989: 15), e por isso sub-reptícia, desses outros poderes, e só pode ser exercido e reproduzido na medida em que existe um "desconhecimento dos fundamentos verdadeiros da dominação" (Bourdieu, 1994: 20).

Desse modo, podemos afirmar que o *poder de editar* uma revista é, em si mesmo, um ato de força dentro de jogo de poderes, fora do qual *ele* se torna não compreensível. *Lusitania* não pode ser vista como uma *revista-mercadoria*, publicada para que seus editores/ diretores possam auferir lucros como empresários da imprensa: ela é, na verdade, uma *revista-fala*, uma *revista-discurso* que, por isso mesmo, deve ser lida e analisada sob um enfoque que pretenda ir para muito além de suas páginas.

Assim, cabe-nos perguntar: quais eram as *formas de poder* que se cristalizavam através dos discursos presentes nas páginas de *Lusitania*? Qual era a imagem do *ser português* que a revista queria construir?¹⁶ Como a própria linguagem da colônia portuguesa no Rio de Janeiro do entre-guerras vai se reelaborando em função e como expressão das relações de poder que ali

¹⁵ Trata-se de *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques* (Paris: Librarie Arthème Fayard, 1982), publicado no Brasil como *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer* (São Paulo: Edusp, 1996).

¹⁶ A partir da última década do século XIX e durante toda a Primeira República se tornou comum, no Rio de Janeiro, um sentimento de antilusitanismo, especialmente pelo fato de os trabalhadores de origem portuguesa dominarem o mercado de trabalho no setor comercial e em várias atividades ligadas à manufatura e às atividades artesanais, ao mesmo tempo que ocorria um "inchaço" populacional na cidade e as taxas de desemprego aumentavam (Ribeiro, 1987).

existiam?

Ano IV — Rio de Janeiro, 1º de Março de 1932 — N. 75

Propriedade e Edição de C. CRUZ & CIA. LTDA. Diretores da Cristóvão Cruz e Cordeiro Varela Rua e Administracão PRAÇA TIRADENTES, 73-2. Tel. 1.100-2016 1 gram. — Estiôlo caixa postal. 980 Oficinas próprias Av. Gomes Freixo, 138-140 Telefons 2-2437	 <p>REVISTA ILUSTRADA DE APROXIMAÇÃO LUSO-BRASILEIRA E DE PROPAGANDA DE PORTUGAL Pela Grandeza da Pátria — Pela Eternidade da Raça</p>	ASSINATURAS Para o Brasil: 400000 Série de 24 números. Argentina, Uruguay e América do Norte: Série de 24 números. 600000 Portugal, (Continente e Colô- niás) e outros países: Série de 24 números. 600000 Sem registro. Mais 100000 para o Brasil e 200000 para o estrangeiro. AVULSO No Brasil: 25000 Afrezado: 35000
--	--	---

Fig. 2 - Box do expediente do nº 75 de *Lusitania* (1º/mar./1932).

Como Ler *Lusitania*?

"*Revista Ilustrada de Aproximação Luso-Brasileira e de Propaganda de Portugal*": era esse o dístico estampado logo abaixo da logomarca de *Lusitania*, no box do expediente, usualmente publicado no topo da terceira página da revista. Definição concisa e de uma precisão solene e pomposa para o periódico mas, também, que insinua uma série de possibilidades do *como ler* suas páginas. Na verdade, qual o sentido de se publicar uma "revista de propaganda" portuguesa - que traz sob sua logomarca os dísticos "*Pela Grandeza da Pátria, Pela Eternidade da Raça*"¹⁷ - na cidade do Rio de Janeiro?

A primeira impressão que temos, ao folhear suas edições, é que a comunidade luso-carioca tinha um forte sentimento de identidade¹⁸, intrinsecamente ligado às tradições orais, folclóricas e culturais de Portugal. Fala-se da História portuguesa, da literatura portuguesa, da arte portuguesa, dos intelectuais portugueses, das paisagens e províncias portuguesas...

Mas qual a relação que isso tudo teria com a análise da colônia luso-carioca através da leitura que pretendemos fazer das páginas de *Lusitania*?

Os leitores de 'Lusitania' como grupo social

Um dos grandes problemas enfrentados pela sociedade contemporânea é o afloramento de conflitos regionais motivados pela diversidade étnico-cultural. Enfrentamentos bélicos como os da Bósnia, da Iugoslávia, de Kosovo e da Chechênia são somente as pontas flutuantes de um *iceberg* que se manteve submerso durante muito tempo graças às forças do embate ideológico da Guerra Fria. Com o fim da polaridade "*Oeste Capitalista*" X "*Leste Socialista*" caiu de nossos olhos a venda que encobria o turbilhão de nacionalidades que desde o fim dos anos 80 vem sacudindo a Europa.

Diferenças culturais, religiosas ou étnicas sempre foram motivo para conflito. Essa é uma constatação histórica muito fácil de ser alcançada. Sob um olhar sociológico, no entanto, a diversidade que ocasiona o conflito adquire

¹⁷ Expressão que figurava em letras mínimas no box do expediente de *Lusitania*, como se pode ver na fig. 2.

¹⁸ Ou, talvez, sentia-se ameaçada nesta identidade, a qual tornava-se preciso consolidar e definir concretamente, mesmo que através das páginas de uma revista.

novos contornos. Para o sociólogo não basta registrar, analisar e discutir o fato que serviu de estopim para determinado conflito. Essa é a tarefa do historiador, à que se soma a do sociólogo que, nutrido de elementos e interpretações históricas, anseia por ir além, buscar outras respostas.

Nesta interdisciplinaridade novas perguntas se entreabrem: o que causa a diversidade? Até que ponto um indivíduo ou um grupo constrói sua identidade, de maneira que sua convivência com outros indivíduos ou grupos se torne extremamente delimitada e regida por certos parâmetros e comportamentos socialmente definidos? De que modo um grupo minoritário consegue se manter coeso e distinto em meio a uma sociedade que tende a assimilá-lo e absorvê-lo? Onde está o interesse em fazê-lo? Até que ponto se conseguiu fazê-lo? Quais são os mecanismos de sobrevivência que as minorias constroem? Até que ponto suas "estratégias de conservação" são eficazes? Seria preciso construir um conceito que dê conta da ambigüidade existente entre integração/ conservação *versus* segregação?

Todas essas questões são aplicáveis não apenas aos fatos que presenciemos neste limiar do século XXI. São perguntas cabíveis também no que diz respeito a vários grupos minoritários que se constituíram no decorrer da História do Brasil.

Esses questionamentos sócio-antropológicos são extremamente férteis - se somados ao enfoque histórico - quando se discute a imigração européia para o Brasil a partir do século XIX. No caso dos leitores de *Lusitania*, portanto, o que se pode buscar é tentar elucidar os determinantes sociológicos de seu agrupamento em torno de uma publicação tão refinada e de objetivos editoriais tão bem definidos. Qual a necessidade de se editar uma "*Revista Ilustrada de Aproximação Luso-Brasileira e de Propaganda de Portugal*" na capital federal de uma republiqueta tropical que mal começara a dar seus primeiros passos? Como isso expressa o estado de uma luta de poderes dentro da própria colônia luso-carioca?

Poderíamos considerar *Lusitania* apenas como uma reação dos imigrantes ao antilusitanismo que se exacerbava no Rio de Janeiro das primeiras décadas do século XX (Chalhoub, 1986: 36; Ribeiro, 1987). Tal raciocínio, no entanto, não seria por demais simplório? Não existiriam outros valores a motivar a existência de *Lusitania* e sua sobrevivência por longos quase seis anos, num mercado editorial marcado pela efemeridade dos empreendimentos editoriais (Gomes, 1999) ?

Mais ainda: seria possível a existência de pontos de aproximação, para além de sua dinâmica interna, entre o grupo social que elegeu *Lusitania* como sua porta-voz e os grupos minoritários contemporâneos que, por motivações semelhantes (ser imigrante) ou de outro cunho, entram ou não em conflito aberto com a sociedade em que estão inseridos?

Mesmo se falando de uma perspectiva restrita às fronteiras brasileiras, seria possível perceber "estratégias de conservação" comuns aos imigrantes leitores da *Lusitania* do início do século e às *tribos urbanas* contemporâneas formadas por *rappers*, *clubbers*, *skaters*, *grunges* e tantos outros rótulos sociais? O que dizer, então, dos *dekassegui*, brasileiros descendentes de imigrantes japoneses que hoje fazem o caminho inverso de seus ancestrais?

Em outras palavras, o que fazia dos leitores de *Lusitania* um grupo socialmente delimitado?

O elogio ao 'bom empreendedor'

Bronco, ignorante, "pé-de-chumbo"¹⁹: era essa a imagem estereotipada que se tinha do imigrante lusitano no Rio de Janeiro da Primeira República (Chalhoub, 1986: 36; Ribeiro, 1987), fosse ele um trabalhador do cais do porto, um operário da construção civil (ocupações predominantes entre os imigrantes de baixa renda) ou um próspero comerciante (exceção que aos poucos foi se tornando comum). Imagem que se arraigou de modo tão profundo no imaginário popular que até hoje continuamos a ouvir as indefectíveis "piadas de português" por onde quer que circulemos.

No entanto, não era esse o tipo de representação presente nas páginas de *Lusitania*. O que vemos ali é o *elogio ao bom empreendedor*: comunicados sobre inaugurações de firmas e/ou suas filiais, bem sucedidos negócios encabeçados por patrícios lusos. O *layout* era quase sempre o mesmo, com o nome do estabelecimento em letras destacadas, uma foto do evento seguida de breve legenda e um ou dois parágrafos dando maiores informações sobre o fato:



Fig. 3 - [legenda:] "O sr. Ovídio Reis, em companhia de sua esposa e vários convidados, na inauguração do Armazem e Bar Elite."

"Armazem e Bar Elite"

Realizou-se, há dias, a inauguração deste estabelecimento, á rua Lopes Trovão, 54, em Icaraí, Niterói, de propriedade do nosso compatriota Sr. Ovídio Reis, a quem muito deve aquêlê bairro

¹⁹ Segundo o *Dicionário Aurélio eletrônico - século XXI* (Ferreira, 1999) o termo "pé-de-chumbo" era utilizado para definir um "indivíduo grosseiro; (...) pessoa que não progride na vida, apesar de tudo lhe ser favorável; zé-ninguém". Era apenas uma das alcunhas dadas pelos brasileiros do início do século aos imigrantes portugueses, à qual se somavam várias outras, extremamente depreciativas e jocosas: "abacaxi", "bicudo", "candango",

elegante da vizinha cidade.

Ao acto inaugural estiveram presentes vários convidados, aos quais foi oferecido dâces, chopps e vinho do Porto. O nosso companheiro Barros Junior saudou o arrojado e honesto comerciante, pondo em relêvo a sua crescente actividade em prôl do progresso do lindo bairro niteroiense, onde já possui o maior armazem, á rua Aloveiros de Azevedo, 55, denominado 'Armazem União'."²⁰ (Lusitania, nº 75, 01/mar./1932, p. 11)

"Café-Bar Jorge V

Á rua Primeiro de Março n.º 26, esquina de Ouvidor, inaugurou-se, há dias, um novo estabelecimento denominado CAFÉ E BAR JORGE V, de propriedade da firma Martins Leal & Cia.

Á nova casa acorreram muitos convidados, a quem foi servido chopps, sandwichts, doces e vinhos generosos, tendo sido levantados vários brindes em honra de seus proprietários que não medindo sacrificios conseguiram dotar aquela artéria da cidade com uma casa modelar onde impéram a arte, higiene, gosto e confôrto.



Figs. 4 e 5 - [legenda:] "Em nossas gravuras vêem-se as salas do bar e do café do novo estabelecimento e parte da distinta e vultosa assistência que concorreu á inauguração."

A simplicidade das suas paredes aliada aos lindos azulejos, são de uma nota alegre, que anexa á gentileza dos sócios da firma captivam os seus frequentadores.

A LUSITANIA, sempre pronta a dignificar a acção daqueles que trabalham honestamente, sente-se satisfeita em noticiar o que é a obras dos Srs. José Martins Leal e Emílio Martins, cujo esfôrço e tenacidade apontamos como um exemplo.

Aos benquistos comerciantes os nossos efusivos parabens."²¹ (Lusitania, nº 77, 1º/abr./1932, p.26)

"caneludo", "chumbinho", "cotruco", "cupé", "cutruca", "galego", "jaleco", "labrego", "marabuto", "marinheiro", "maroto", "marreta", "mascate", "matruco", "mondrongo", "novato", "parrudo", "portuga", "puça", "sapatão", "talaveira".

²⁰ Grifos meus.

²¹ Grifos meus.

A preocupação com a dignificação do trabalho e da honestidade existente entre os membros da colônia e, por extensão, a divulgação dessas qualidades será a tônica na grande maioria das matérias de *Lusitania*. Mesmo quando o objetivo parece ser apenas o registro de uma data de aniversário, transparece esse cuidado por parte dos redatores:



Fig. 6 - Foto do imigrante português Sabino Theodoro, constante frequentador das páginas sociais de *Lusitania*.

“Dr. Sabino Theodoro

Passa no dia 21 do corrente o aniversário natalício do nosso ilustre patricio Dr. Sabino Theodoro, director da Escola de Medicina e Cirurgia e do Hospital Hahnemanniano, figura de alto relêvo na nossa colônia e na sociedade carioca, onde desfruta lugar proeminente.”²² (*Lusitania*, nº 76, 16/mar./1932, p.2)

A ‘Lusitania’ como espaço de convivência social e política

Outros tipos de efemérides e eventos também eram registrados nas páginas de *Lusitania*, tal como aniversários de *juvencas casadoiras* e *enlaces matrimoniais*:



Fig. 7 - Foto da jovem brasileira Virgínia Soares Nunes, filha de destacado comerciante português da cidade do Rio de Janeiro no início do século XX.

“Virgínia Soares Nunes, filha do nosso patricio António Soares Nunes, chefe da firma Nunes, Martins & Cia., e cujo aniversário natalício passou a 23 de Março.” (*Lusitania*, nº 77, 01/abr./1932, p.2)

“EM NITERÓI - Realizou-se o casamento do Sr. José de Sousa com a Srta. Feliciano Alves Cruz, que se vêem na presente gravura.” (*Lusitania*, nº 80, 16/mai./1932, p. 2)

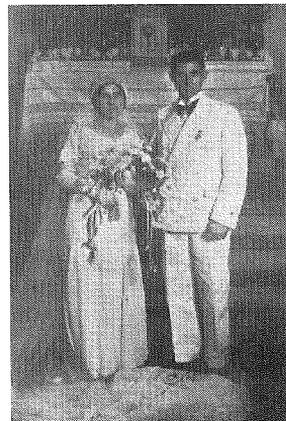


Fig. 8 - Foto do casamento de José e Feliciano de Sousa, imigrantes portugueses residentes em Niterói.

²² Grifos meus.

Mas a convivência da colônia não se fazia só em inaugurações comerciais, aniversários - de *figuras de alto relevo* ou *jovens casadoiras* - e casamentos. Inúmeros outros tipos de celebrações eram registrados nas páginas elegantemente diagramadas de *Lusitania*. Bailes de Carnaval, eleições para a "Rainha da Colônia", jogos de futebol, disputas de atletismo e remo, competições de natação, festas religiosas, comemorações escolares, representações teatrais e palestras acadêmicas eram profusamente retratados em fotografias anônimas, assim como comemorações semelhantes àquelas dos luso-cariocas, realizadas nas colônias portuguesas espalhadas pelo Brasil e pelo Mundo, e as tradições folclóricas de Portugal.

Algumas seções eram fixas, aparecendo em todos os números ou se revezando nas edições quinzenais: "O Sport no Rio"; "O Sport em Portugal"; "Pelo Mundo"; "Mundanismo"; "Terras do Brasil"; "Nas Sociedades Recreativas"; "Tem Graça e Não Ofende"; "Escritores de Hoje"; "Imagens de Portugal"; "Monumentos de Portugal"; "Contos da História de Portugal"; "Datas Históricas"; "Teatro Português no Brasil"; "O que a Lusitania viu em Lisboa"; "Portugal no Estrangeiro"; "Terras da Nossa Terra"; "O Império Colonial Português".

Também o aspecto político estava presente nas páginas da revista. Comunicava-se as ações do governo republicano de Portugal - quase sempre com um tom ácido - e se exaltava os ideais monárquicos ligando-os às tradições mais significativas da Nação Lusa:



Fig. 9 - Escola Primária de S. Pedro das Aradas, Portugal, 1932.

"[legenda:] Escola Primária de S. Pedro das Aradas, há pouco inaugurada. É obra da Ditadura e da Comissão Administrativa da Junta Militar daquela progressiva freguesia que tem na sua presidência o incansável lutador e semeador do bem, António Lopes dos Santos, sargento-ajudante de Infantaria 19, de Aveiro - (Foto Tavares)" ²³ (*Lusitania*, nº 81, 01/jun./1932, p. 31)

²³ Grifos meus.

"D. Manuel de Bragança

A morte de D. Manuel de Bragança, ex-Rei de Portugal, ocorrida súbitamente na Inglaterra, produziu grande pesar no nosso país e no seio da colônia portuguesa desta capital e dos Estados.

[...] Vivendo fóra da Pátria, longe do cenário político em que republicanos e monarquistas por vezes contendiam, não alimentava á sua volta nenhuma agitação partidária nem exercia, no alto e vastíssimo círculo das suas relações, influência contrária á consecução dos problemas políticos que a República defendia nos conclaveS internacionais. Antes os auxiliava, como dissemos - esquecido, nessas horas, de que era um Rei destronado, para se lembrar de que, ácima de tudo, era um português, a quem competia zelar pelo bem da Pátria.

[...] Curvemo-nos todos, portanto, deante da fatalidade, e choremos a sua morte, a morte do último Rei de Portugal, a morte de um patriota devotado e sincero. Os homens não valem pelos partidos a que pertencem: valem pelos seus actos, pelo character, pela inteligência e pela cultura!" (Lusitania, nº 84, 16/jul./1932, p.3)

Declaração sintomática das simpatias nutridas por seus editores, o pesar pela morte do último herdeiro do trono português marca o fim da possibilidade de um retorno à monarquia. Especialmente nos números imediatamente posteriores ao falecimento de D. Manuel²⁴ fica mais clara a antipatia da revista para com a República.

Mas *Lusitania* ainda continuaria a circular por mais dois anos e meio. Seu último número, o 118, foi editado em dezembro de 1934. Nos seus quase seis anos de vida²⁵ a revista consolidou uma linguagem e um imaginário próprios da *classe dirigente* da colônia, e é esse o universo em que queremos mergulhar, aproximando-nos de uma melhor compreensão do que significa *ser diferente*, do que é *ser estrangeiro*, do que representa *ser imigrante português* no Brasil dos anos 20 e 30, de quais são os mecanismos utilizados para a construção de uma *identidade portuguesa* no Brasil, desde o início da República até hoje e, também, do que representou essa *contradição de classe* interna à colônia portuguesa no Rio de Janeiro.

Referências Bibliográficas e de Consulta

ALVIM, Zuleika. *Imigrantes: a vida privada dos pobres do campo*. In: NOVAIS, Fernando A. (cord.); SEVCENKO, Nicolau (org.). **História da vida privada no Brasil - volume 3 - República: da Belle Époque à Era do Rádio**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 215-287.

BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Paris: Editions de Minuit, 1980.

_____. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

_____. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

_____. *A economia das trocas simbólicas*. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992 [1974].

²⁴ nºs 84, 16/jul./1932, e 85, 1ª/ago./1932.

²⁵ fev./1929 a dez./1934.

- _____. Lições da aula. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1994.
- _____. A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer. São Paulo: Edusp, 1996 a.
- _____. Razões práticas: sobre a teoria da ação. Campinas: Papyrus, 1996 b.
- BOURDIEU, Pierre & WACQUANT, Lóic J. *An invitation to reflexive sociology*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1992.
- CHALHOUB, Sydney. *Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- FELDMAN-BIANCO, Bela. *Multiple layers of time and space: the construction of class, ethnicity, and nationalism among Portuguese immigrants*. In: GLICK-SCHILLER, N.; BASCH, L.; BLANC-SZANTON, C. (ed.). *Towards a transnational perspective on migration: race, class, ethnicity and nationalism reconsidered*. New York: New York Academy of Sciences, 1992, pp. 145-174.
- FELDMAN-BIANCO, Bela & HUSE, D. *A saudade da terra na América: memória cultural e experiências de imigrantes portuguesas na intersecção de culturas*. In: COSTA, M. C. Solheid da; PINTO, M. Teixeira (orgs.). *Encontros de Antropologia*. Volume I. Curitiba: Universidade Federal do Paraná/ Serviço Social do Comércio, 1993, pp. 45-62.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Hollanda (ed.). *Dicionário Aurélio eletrônico - século XXI*. Versão 3.0. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/ Lexicon Informática, 1999.
- GARCÉS, Mario & MILOS, Pedro. *Los sucesos de Chicago y el 1º de mayo en Chile*. 3ª ed. Santiago de Chile: ECO, 1989.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978 [1973].
- GOMES, Angela de Castro. *Essa gente do Rio...: modernismo e nacionalismo*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999.
- IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Anuário estatístico do Brasil*. Brasília: IBGE, 1995.
- _____. *Anuário estatístico do Brasil*. Brasília: IBGE, 1996.
- LOBO, Eulalia Mª Lahmeyer. *Portugueses en Brasil en el siglo XX*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1994.
- _____. *Imigração portuguesa no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 2001.
- LOESBERG, Jonathan. *Bourdieu and the Sociology of Aesthetics*. *English Literary History*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, vol. 60, n. 4, 1993, pp. 1033-1056.
- MARINS, Paulo César Garcez. *Habitação e vizinhança: limites da privacidade no surgimento das metrópoles brasileiras*. In: NOVAIS, Fernando A. (coord.); SEVCENKO, Nicolau (org.). *História da vida privada no Brasil - volume 3 - República: da Belle Époque à Era do Rádio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 131-214.
- PEREIRA, Mirian Halpern. *Política portuguesa de emigração (1850 a 1930)*. Lisboa/ Porto: A Regra do Jogo, 1981.
- _____. *A política de emigração portuguesa (1850-1930)*. In: TENGARRINHA, José (org.). *A historiografia portuguesa, hoje*. São Paulo: Hucitec/ Instituto Camões, 1999, pp. 183-208.
- PETRONE, Maria Tereza Schorer. *Imigração*. In: FAUSTO, Boris (org.). *História geral da civilização brasileira - tomo III: o Brasil republicano - 2º volume: sociedade e instituições (1889 - 1930)*. 3ª ed. São Paulo: Difel, 1985, pp. 93-133.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Gladys Sabina. 'Cabras' e 'Pés-de-Chumbo': os rolos do tempo, o antilusitanismo na Cidade do Rio de Janeiro (1890-1930). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1987 (Dissertação de Mestrado em História).

_____. *Mata galegos: os portugueses e os conflitos de trabalho na República Velha*. São Paulo: Brasiliense, 1990 (Col. "Tudo é História", vol. 129).

SARAIVA, José Hermano. *História concisa de Portugal*. 10ª ed. Lisboa: Europa-América, 1986 [1978].

SEVCENKO, Nicolau. *A capital irradiante: técnica, ritmos e ritos do Rio*. In: NOVAIS, Fernando A. (coord.) & SEVCENKO, Nicolau (org.). *História da vida privada no Brasil - volume 3 - República: da Belle Époque à Era do Rádio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 513-619.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Filantropia e imigração: a Caixa de Socorros D. Pedro V*. Rio de Janeiro: Sociedade Portuguesa Caixa de Socorros D. Pedro V, 1990.

_____. *Documentos para a história da imigração portuguesa no Brasil (1850 - 1938)*. Rio de Janeiro: Federação das Associações Portuguesas e Luso-brasileiras/Nórdica, 1992.

SILVA, Maria Manuela Ramos de Sousa. *Ambição e horror à farda ou a saga dos imigrantes portugueses no Brasil segundo a Gazeta Luzitana (1883/ 1889)*. 3 vols. São Paulo: Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo, 1991 (Tese de doutorado em História Social).

SIMÕES, Nuno. *O Brasil e a emigração portuguesa: notas para um estudo*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1934.

SOWELL, Thomas. *Migrations and cultures: a world view*. New York: Basic Books, 1996.

Revistas Consultadas

Lusitania - Revista ilustrada de aproximação luso-brasileira e de propaganda de Portugal. Rio de Janeiro, C. Cruz e Cia Ltda, 1929/1934.

Careta. Rio de Janeiro, Números: 573 (14/06/1919); 724 (06/05/1922); 816 (09/02/1924); 951 (11/09/1926); 964 (11/12/1926); 969 (15/01/1927).

Anexos

Tabela I: Evolução da População Portuguesa na Cidade do Rio de Janeiro (1890/1920)

Ano	População Brasileira	População Total da Cidade do Rio de Janeiro	Portugueses na Cidade do Rio de Janeiro	% dos Portugueses Sobre População do Rio de Janeiro	Estrangeiros na Cidade do Rio de Janeiro	% dos Portugueses Sobre Estrangeiros no Rio de Janeiro
1890	14.333.915 ^A	522.651 ^E	106.461 ^E	20,37 %	155.202 ^E	68,60 %
1906	17.438.434 ^A	811.443 ^B	133.393 ^B	16,44 %	210.515 ^B	63,36 %
1920	30.635.605 ^A	1.157.873 ^C	172.338 ^D	14,88 %	239.129 ^E	72,07 %

FONTES: A - *Anuário estatístico do Brasil* (IBGE, 1996); B - Chalhoub(1986: 24-26); C - *Anuário estatístico do Brasil* (IBGE, 1995); D - Pereira (1981: 253); E - Lobo (2001: 46).

Tabela II: População Portuguesa no Brasil (1920)

ESTADO	HOMENS	MULHERES	TOTAL
Distrito Federal *	117.604	54.734	172.338
São Paulo	101.915	65.283	167.198
Rio de Janeiro **	21.398	7.263	28.661
Minas Gerais	13.412	4.816	18.228
Pará	11.257	2.954	14.211
Rio Grande do Sul	7.249	2.075	9.324
Amazonas	5.726	1.889	7.615
Pernambuco	3.757	1.052	4.809
Bahia	2.602	743	3.345
Paraná	1.402	406	1.808
Espírito Santo	1.323	405	1.728
Mato Grosso	1.096	214	1.310
Território do Acre	544	87	631
Maranhão	544	81	625
Santa Catarina	413	93	506
Goiás	227	77	304
Ceará	230	66	296
Alagoas	181	56	237
Paraíba	106	25	131
Sergipe	95	30	125
Rio Grande do Norte	64	17	81
Piauí	53	13	66
TOTAL	291.198	142.379	433.577

LEGENDA: * - Cidade do Rio de Janeiro; ** - Estado do Rio de Janeiro.

FONTE: Pereira (1981: 253).

Tabela III: Entrada de Imigrantes no Brasil (1890/1929)

PERÍODOS	PORTUGUESES	ITALIANOS	ESPAÑHÓIS	OUTROS	TOTAIS
1890-1899	216.474	690.375	164.193	134.661	1.205.703
1900-1909	195.796	221.394	121.604	111.104	649.898
1910-1919	316.481	137.868	181.657	185.516	821.522
1920-1929	301.915	106.835	83.931	353.841	846.522
TOTAIS	1.030.666	1.156.472	551.385	785.122	3.523.645

FONTE: Petrone (1985: 100-101).

Tabela IV: Distribuição dos Contingentes Imigratórios por Períodos de Entrada no Brasil (1851/ 1960)

PERÍODOS	PORTUGUESES	ITALIANOS	ESPAÑHÓIS	JAPONESSES	ALEMÃES	TOTAIS
1851-1885	237	128	17	-	59	441
1886-1900	278	911	187	-	23	1.398
1901-1915	462	323	258	14	39	1.096
1916-1930	365	128	118	85	81	777
1931-1945	105	19	10	88	25	247
1946-1960	285	110	104	42	23	564
TOTAIS	1.732	1.619	694	229	250	4.523

OBS.: valores em milhares.

FONTE: Ribeiro (1996: 242).

Tabela V: População Total do Brasil (1872/ 1920)

ANOS	HOMENS	MULHERES	POP. TOTAL
1872 *	5.123.869	4.806.609	9.930.478
1890	7.237.932	7.095.983	14.333.915
1906	8.900.526	8.537.908	17.438.434
1920	15.443.818	15.191.787	30.635.605

OBS.: * - os resultados não incluem 181.583 habitantes, estimados para 32 paróquias, nas quais não foi feito o recenseamento na data determinada.

FONTE: *Anuário estatístico do Brasil* (1996).

RESUMO

**SAUDADES D'ALÉM MAR:
CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES
SOBRE A IMIGRAÇÃO PORTUGUESA
NO RIO DE JANEIRO ATRAVÉS DA
REVISTA LUSITANIA (1929/1934)**

A revista *Lusitania*, publicada no Rio de Janeiro entre 1929 e 1934, retrata o ideário da colônia portuguesa no maior centro urbano brasileiro à época. Ler e analisar suas páginas significa, de imediato, travar contato com o universo de signos e significados que contribuíram para a construção do “*ser imigrante português*” no Rio de Janeiro dos anos 20 e 30 do século XX. cremos que este fenômeno, a *constituição de uma identidade coletiva específica*, encontra nesta revista feita *pela e para* a classe média da colônia lusocarioca sua fonte privilegiada.

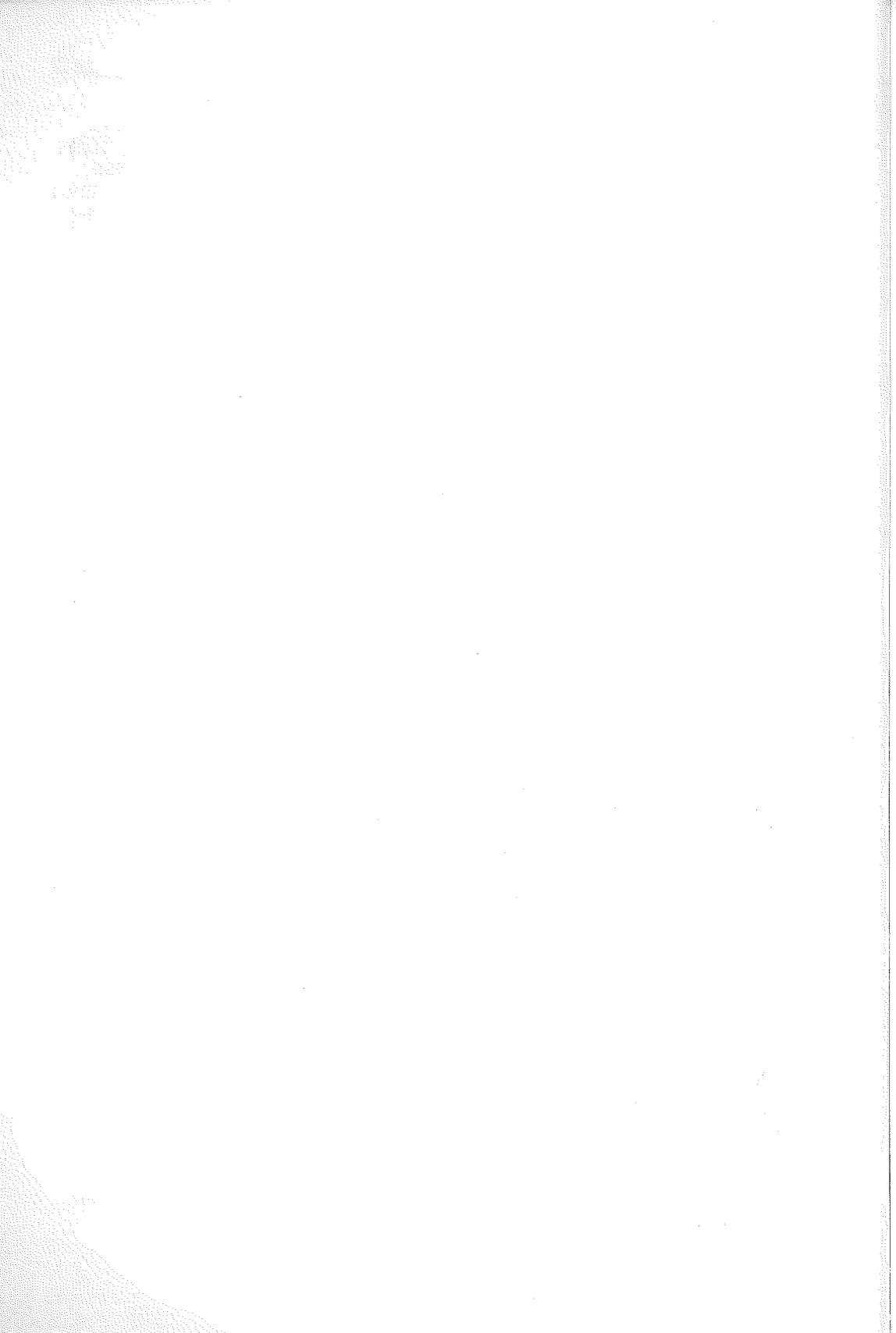
PALAVRAS-CHAVE: Rio de Janeiro; Imigração Portuguesa; Imprensa Imigran-
tista; Anos 20 e 30; Século XX; Brasil.

ABSTRACT

**'SAUDADES' OF OVERSEAS:
PRELIMINARY CONSIDERATIONS
ABOUT THE PORTUGUESE
IMMIGRATION IN RIO DE JANEIRO
THROUGH THE MAGAZINE
LUSITANIA (1929/1934)**

Published in Rio de Janeiro between 1929 and 1934, the magazine *Lusitania* displays the social ideas of the Portuguese colony in the biggest Brazilian urban center in those years. Reading and analysing its pages leads us at once into the universe of signs and meanings of “*being a Portuguese immigrant*” in Rio de Janeiro in the 20's and 30's in the twentieth century. We believe that this phenomenon, the *constitution of a specific collective identity*, has in this magazine *done by and for the* middle class of the Portuguese-Brazilian colony in Rio de Janeiro a privileged source.

KEYWORDS: Rio de Janeiro; Portuguese Immigration; Immigrant Press; 20's and 30's; Twentieth Century; Brazil.



CIVILIDADE E VIOLÊNCIA: UMA REFLEXÃO CONCEITUAL A PARTIR DE NORBERT ELIAS ¹

José Ernesto Pimentel Filho ²

Introdução: relevância empírica do debate e proposições

Na busca da compreensão da violência rural no Brasil do século XIX, chegamos à leitura de Norbert Elias. A reflexão teórica eliasiana tem nos permitido ver a violência na sua relação com as transformações profundas por que passaram os diversos espaços sociais naquele período no Brasil. Isto pelo fato de fornecer uma instigante análise acerca da formação do Estado no Ocidente, mostrando a complexidade das realidades econômicas, culturais e sociais ali envolvidas. Desta forma, alcançamos uma dimensão investigativa que, transcendendo as narrativas pontuais e micro-históricas, nos indica parâmetros de interpretação do curso social enquanto processo de civilização.

É peculiar a forma como se deu a separação entre cultos e letrados na sociedade brasileira imperial. Podemos dizer que outra nomenclatura desta separação está expressa na distinção entre os costumes e a conduta civilizada, a qual foi operada em meio a um conjunto de fenômenos aparentemente díspares: o crescimento da economia monetária e do Estado; a sofisticação das camadas urbanas, conformando o chamado "patriarcado urbano"; o desenvolvimento das letras e das agremiações científicas; a estruturação - ainda que precária - do sistema de ensino e o estabelecimento de uma codificação e uma política criminal inspirada nos modelos europeus, entre inúmeros outros acontecimentos de natureza "civilizadora".

No decorrer do processo acima mencionado, a vida comunitária - associada às formas enraizadas de cultura rural e popular - passava a expressar algo distinto do modo culto de viver. Aí inclusa uma ferocidade "natural" do homem rude e não-citadino. Como antídoto político e social ao mundo local pregava-se a pacificação das "últimas classes" pela força militar e policial do Império. Foi, por exemplo, a partir da denominação pejorativa de "costume" que se tentou desqualificar os balaios revoltosos no Maranhão. O então coronel Luís Alves de Lima e Silva considerava como "roubo" a prática de tomar diretamente para si os bens das famílias ricas da região, por ocasião da Balaiada, e assim referiu-se aos revoltosos: "(...) *esses bandoleiros, habituados a roubar para viver poderiam sem esta cautela continuar nos seus antigos costumes*" (ver Simone, 1979: 52).

Investigar, pois, temas como a criminalidade e a violência numa dada sociedade, seja em qual época for, significa pensar tanto o monopólio legítimo

¹ O presente artigo é fruto de uma pesquisa em andamento acerca da ordem social e da violência costumeira no Ceará durante o século XIX. Gostaríamos de agradecer aos Professores Theophilos Rifiotis (UFSC) e Cezar Barreira (UFC), com quem tivemos a oportunidade de discutir algumas idéias e caminhos aqui trilhados.

² Professor do Departamento de História da Universidade Federal da Paraíba (Campus I - João Pessoa). Bolsista CAPES de doutorado "sanduíche" no programa PDEE da USP em convênio com a Universidade de Paris 1, Pantheon-Sorbonne.

da violência quanto as representações e práticas simbólicas que fazem definir quem deve, ou não, ser objeto da perseguição policial-judiciária ou militar empreendida em nome deste mesmo monopólio. No tocante à nossa pesquisa sobre o Ceará, era também o *costume* uma palavra pré-concebida que sintetizava uma visão de mundo típica das elites locais ao descrever o modo de vida daqueles a quem acreditavam combater, em nome da ordem e da civilização:

“Senhores, expondo-vos o estado da provincia relativamente á segurança dos direitos individuaes, peço-vos que para consegui-la não vos fieis somente nos meios materiaes. Cuidai seriamente da instrucção publica, soccorei-vos da religião e eu vos asseguro que conseguireis adocar e purificar os costumes.” (Relatório do Presidente da Província do Ceará, 01/ set./ 1853, grifos meus.)

Havia, igualmente, uma representação da sociedade enquanto corpo de classes dispostas hierarquicamente, que implicava na estigmatização daqueles que se opunham, ou simplesmente, estavam à margem deste mesmo corpo. Os homens eram pensados enquanto categorias assim descritas: a maioria deles poderia não ter inteligência e dedicar-se ao mundo material ou mecânico; outros poderiam não ter superior inteligência e serem dados aos esforços de uma instrução medíocre, mas proveitosa; poderiam, ainda, os homens serem notáveis e ricos, pertencendo à escala mais alta da cultura e da sociedade ³.

A partir desse panorama da estratificação social - um tanto à *la Ancien Régime* - vê-se quem, no mundo letrado, era considerado digno de participar do jogo político. Todos os “ignorantes” deveriam se por de lado e reconhecer que compunham uma grande e obscura maioria. Foi o surgimento de uma nova geração de senhores, ligados à agricultura comercial - depois de 1850 - e à ideologia do liberal-catolicismo, que elegeu por tema a vida marginal da população “cearense” de então, sobretudo as classes de baixo: indígenas, homens livres, libertos e escravos. A segunda metade do século opunha aos dirigentes provinciais um grande desafio: integrar-se abruptamente às economias européia e americana. Paralelamente, construía-se nos espaços citadinos um comportamento moral muito distinto do que era vivido pelas

³ “Da zona de luz, onde giram as classes superiores - os homens civilizados, mais ou menos instruidos, mais ou menos abastados -, para a zona quasi das trevas - onde jazem as classes inferiores -, a gente ignorante e rude, o proletario, a gradação é tal, que não dá para a zona intermedia. Assim resulta um facil predominio das primeiras sobre as segundas classes.” (Relatório de Presidente de Província - Ceará, Cavalcante de Albuquerque, 01 de novembro de 1868). Este imaginário que demonstra a forma de apreender as hierarquizações da sociedade, está também explícito em um artigo d’O Cearense, intitulado “O desânimo em matéria de estudo” (nº 13, de 27/dez./1846); um discurso de Thomaz Pompeu de Souza Brazil, na *Revista da Academia Cearense* (tomo II, 1897, p.10). Diversos documentos também fazem referência implícita a tal imaginário social. Reunimos alguns destes documentos e os associamos a outras práticas sociais para uma interpretação abrangente, no capítulo “Representações em torno da luz. 1840-1900” do livro *Urbanidade e cultura política* (Pimentel Filho, 1998: 183-194). Cabe ainda lembrar que a forma imaginária acima posta não foi criada pelo século XIX, e sim retomada da tradição erudita, dos discursos católicos, de onde teve sua inspiração.

comunidades rurais, composta de uma gente etnicamente diversa e territorialmente nucleada em povoações e economias que não conformavam ainda uma identidade provincial nos marcos das aspirações desta nova elite.

A criminalidade como tema relevante para a burocracia da Província do Ceará foi pensada no horizonte de construção da moral da boa sociedade cidadina. Muito daquilo que a elite pensava ser causa do crime não pode ser visto, hoje, senão como um campo tenso de violências, que estigmatizam os comportamentos do interior como sendo inadequados ao novo *ethos* senhorial, ligado às noções de cidade e civilização.

O ideal civilizador em todo o Brasil foi primeiramente assimilado pelas camadas superiores, como signo de exclusão e distinção social. De fato, a partir do século XIX, a modernização conservadora da vida social e política do Brasil rompia os laços patriarcais de proteção. A urbanização tornava-se um processo irreversível. Neste momento, acirra-se a oposição entre valores e idéias civilizadoras, de um lado; costumes, paixões, sentimentos da população, de outro. O *costume* definia - para os letrados - o mundo de natureza a ser domesticado, pacificado e disciplinado.

Como se pode observar pelo que foi dito acima, o debate não era exclusivo desta ou daquela Província. Tomamos o Ceará como estudo de uma dada realidade onde se refletia uma tensão também presente e significativa em todo o Império. O estudo de uma província (sobre a qual temos dedicado já alguns anos de pesquisa) tem permitido aprofundar as hipóteses e investigar mais detidamente um "microcosmo" entre outros. O que nele há de mais caracteristicamente singular? O fato de a Província ser considerada, à época, um foco de barbárie e de selvageria, um retardo da civilidade: sua identidade, enquanto espaço local, estava colada à violência ⁴.

⁴ Um dos presidentes do Ceará lembra à Assembléia, em 1854, o fato de que a Província estava sendo alvo de comentários e notícias - provavelmente de jornais de outras províncias - que a incluíam num cenário marcado por homicídios e violências. Ele admitiu, diante da realidade que acompanhava, que a má fama da Província, embora exagerada, tinha certa razão de ser: "*Não se passa mez, em que não venha pungir o coração o conhecimento de alguma morte violenta, as veses acompanhada de circunstancias atrozes e que so a ferocidade de barbaros se poderia receiar*". (**Relatório de Presidente de Província - Ceará**, 01/set./1854) O jornal liberal **O Cearense**, ao comentar a morte de um chefe conservador encontrado pútrido na estrada que ia até sua propriedade, apelava a uma memória consensual acerca da terra: "*Não se poupe o sr. doutor Chefe de policia; expurgue o Ceará dessas feras que tem tinto de sangue a nossa história*" ("**Assassinato**", in: **O Cearense**, n. 23, 03/fev./1847). Quando Tristão de Alencar Araripe escreveu a primeira história da Província, dedicou um capítulo ao "*estado material e moral da capitania*". Em verdade, fazia ele um balanço da civilização da pátria local no século XVIII: vida material, administração, coleta de impostos, ilustração popular e violência coletiva. Referia-se a um sistema mental praticado pelas populações do sertão que faziam a justiça ser simplesmente impotente: "*Ao roubo e ao furto elles ligavam idéas de infamia; mas ao crime de homicídio por desafronta a injurias verdadeiras ou supostas nenhum escrupulo se juntava, antes havia certa ufania n'esse procedimento*" (Araripe, 1867: 126). Contava, em 1708, no Aquiraz, cerca de 214 pessoas delinquentes, que estavam soltas sem punição; calculava pelos registros oficiais mais de mil criminosos no Icó, entre 1735 e 1795. Araripe corroborava, assim, para uma visão sobre o sertão que será, posteriormente, exposta pelo historiador

Ora, chegamos a um conjunto de tópicos teóricos: civilização, civilidade, economia, monopólio da violência, costume, comunidade, etc. Elas estão postas enquanto caminhos de diálogo com fontes empíricas precisas. O presente artigo, pois, busca aprimorar a reflexão sobre a *civilidade* do ponto de vista conceitual. Para tanto, tomamos um autor como base principal: Norbert Elias, de *O processo civilizador*.

Objetivamos mostrar como surgiu a *civilidade*, estabelecendo suas linhas gerais de desenvolvimento. Esta formação da *civilidade* é aqui descrita sob dois aspectos: 1) a criação de um conjunto de regras que se diferenciam das práticas comunitárias e locais; 2) a efetiva existência das circulações culturais. Em verdade, ao falar de *civilidade* e de práticas costumeiras, ou comunitárias, estamos tratando de uma relação, ou seja, uma disputa que está sujeita a variadas apropriações e à criação de novas regras delimitadoras, o que implica na recusa de toda e qualquer análise de natureza evolucionista.

A civilidade como decorrência da centralização política

No tratado *Da civilidade em crianças*, escrito por Erasmo de Rotterdam, encontramos algumas lições de comportamento em sociedade. Entre as regras de civilidade postas ali, Rotterdam tematizava o "*decoro corporal externo*". Uma das passagens curiosas com a qual Elias exemplifica o conteúdo do tratado, diz respeito ao que deve ser feito com as secreções do nariz:

"O camponês enxuga o nariz no boné ou no casaco e o fabricante de salsichas no braço ou no cotovelo. Ninguém demonstra decoro usando a mão e, em seguida, enxugando-a na roupa. É mais decente pegar o catarro em um pano, preferivelmente se afastando dos circunstantes. Se, quando o indivíduo se assoa com dois dedos, alguma coisa cai no chão, ele deve pisá-la imediatamente com o pé. O mesmo se aplica ao escarro." (Elias, 1994 a: 69)

O universo cotidiano passa a ser regulado por regras e conselhos do 'bem portar-se'. Daí, pois, um conjunto novo de procedimentos à mesa e na companhia dos outros, fazendo surgir etiquetas e comportamentos mais polidos. Não se trata, para Elias, de regras casuais, mas sim, de uma relação causal direta com a pacificação movida pelo Estado. Na medida em que as relações de disputa não poderiam mais se realizar pela guerra, a conquista violenta do outro no Ocidente europeu deu lugar a uma civilidade típica dos setores altos da sociedade. Nesta interpretação, a civilidade, pois, é uma decorrência da pacificação.

É a presença do poder central que faz mudar os "*padrões da economia dos instintos*" (Elias, 1994 b: 199). Com isto não se afirma que a cordialidade e a simpatia não existissem, já que não se pode estabelecer um ponto zero de civilidade pelo qual se deva partir. Mas é a presença de um poder acima dos Senhores particulares e acima dos *costumes* que faz desencadear um conjunto de tensões inteiramente novas para a sociedade local.

Capistrano de Abreu: "*Ladrão era e ainda é hoje o mais afrontoso dos epítetos: a vida humana não inspirava o mesmo acatamento*" (citado por Rodrigues, 1959: 15).

⁵ Hoje em dia, entretanto, este projeto de civilidade parece ter ganhado conotações

Esta presença do Estado pode ser atestada pela observação dos meios pelos quais a estrutura do crime e da perseguição judiciária transformaram-se entre o século XVIII e inícios do século XX. Os crimes tornaram-se mais complexos e mais diversificada tornou-se a rede dos crimes a serem perseguidos pelo Estado.

A sociedade criou seus novos crimes e regras de punição e os julgamentos passaram a compreender diversos saberes inclusos na avaliação da conduta criminosa. O crime antigo, o assassinato, o roubo, perderam peso na cena pública, nas representações sobre o criminoso - o que se demonstra pelo surgimento das narrativas policiais - ao mesmo tempo em que foram civilizadas igualmente as formas de punição (Foucault, 1987).

A formação do monopólio da força física implicou numa disputa complexa em que a sociedade separou a violência direta da coação e da disciplina. O uso da força física deixou de ser um problema para as grandes nações civilizadas⁵, mas as exigências do portar-se dentro do que é "correto" também mudaram significativamente. Esta separação é um emblema da grande mudança das sensibilidades ocidentais no que diz respeito ao uso da força física no cotidiano, na educação formal e na punição.

A civilização implicou na fundação de "*espaços sociais pacificados*", os quais estão regularmente livres dos atos violentos. Isto é pensado por Norbert Elias como um processo muito longo: a formação da nobreza de corte no século XII a substituir as regras sociais do que ele chama de "*nobreza marcial*" ou sociedade guerreira. Esta formação refletiria, sobretudo no século XVI e XVII, numa mudança dos comportamentos sociais nos círculos superiores, cada vez mais complexos e exigentes em civilidades.

A economia e as relações interpessoais

O surgimento de um processo civilizador, com as características desenvolvidas no Ocidente, pressupõe mudanças econômicas profundas. Gostaríamos de destacar duas: a monetarização e a diversificação interdependente de funções sociais e de poder.

Elias entende as transformações do século XI e XII como fundamentais no processo de diferenciação de funções. A expansão demográfica e o novo órgão, a cidade, trazem consigo uma crescente diferenciação do trabalho. A pressão por novas terras implica em pressão interna, numa diferenciação de funções e atividades no seio das comunidades urbanas nascentes. Ao mesmo tempo, a moeda, que nunca saíra de uso, retoma um grande fôlego de circulação.

inteiramente diversas. Nas grandes cidades do mundo contemporâneo, a violência física direta empregada pelos cidadãos - exercida de forma arbitrária e irracional - dá sinais de vitalidade. Também as civilidades no campo penal parecem longe de estar em vigor: vemos em alguns Estados da federação norte-americana (dentre eles o Texas do presidente G. W. Bush), não só a vigência da pena de morte, como o retorno das penas de humilhação pública de origem medieval, o que reflete, em parte, a falta de um caminho consensual que venha a substituir a falência da pena-prisão como forma universal, igualitária e civilizada de punir.

⁶ "*A sociedade tripartida sucede a sociedade dos 'estados', isto é das condições socioprofissionais. O seu número varia conforme os autores, mas encontramos algumas constantes, em particular a*

As cadeias econômicas - produção, circulação e consumo - tornam-se extensas e complexas. Extensas porque preenchem espaços locais, regionais e internacionais; complexas porque a relação direta entre produtor e consumidor tende a ser bem menos relevante que em tempos anteriores. A moeda viabiliza tanto o desenvolvimento dessas relações de troca - agora marcadas pela "formação de um corpo artesanal financeiramente independente" (Elias, 1994 b: 49) - como das sucessivas cadeias, as quais ocupam vastos territórios.

A moeda torna-se "uma encarnação do tecido social, um símbolo da teia de atos de troca e cadeias humanas". Esta afirmação de Elias (1994 b: 50) visa ressaltar o que na moeda expressa significações que estão fora dela:

"A moeda e a diminuição ou aumento de seu uso não podem ser compreendidos em si, mas apenas do ponto de vista da estrutura de relacionamentos humanos. É aqui, na forma modificada de integração humana, que devem ser procuradas as principais molas propulsoras dessa transformação. Claro que, quando o uso da moeda começou a crescer, esse fato ajudou, por seu turno, a impulsionar ainda mais todo o movimento - o aumento populacional, a diferenciação, o crescimento das cidades - até atingir um ponto de saturação." (Elias, 1994 b: 51)

As revoluções urbanas dos séculos XI e XII imprimem aos homens livres a necessidade de uma ocupação. Os esquemas de tripartição social se vão rompendo e dando lugar a um número maior de categorias e profissões ⁶. A sociedade passa a ser pensada a partir de estados sócio-profissionais, com classificações mais horizontais que demonstram a ascensão de novos setores:

"Quanto mais prosseguiu a interdependência das pessoas e, por conseguinte, mais terra e sua produção eram incluídos na circulação do comércio e da moeda mais dependentes as classes superiores, que não trabalhavam, os guerreiros, ou nobreza, se tornavam das classes inferior e média, que trabalhavam, e mais estas últimas ganhavam em poder social." (Elias, 1994 b: 56)

A categoria dos *laboratores* presente nos estados sócio-profissionais não se refere mais aos últimos da escala social. Eles não são agora todo e qualquer trabalhador, mas "os trabalhadores agrícolas que são os principais artífices e beneficiários deste progresso econômico, uma elite, um *méliorat camponês*" (Le Goff, 1980: 82). Todos

mistura de classificação religiosa, baseada em critérios clericais e familiares, com uma classificação segundo funções profissionais e condições sociais. De resto, tal como os três filhos de Noé tinham servido para a ilustração do esquema tripartido, assim outros temas do simbolismo bíblico ou cristão foram por vezes adaptados ao novo esquema social. Honorius Augustodunensis compara a sociedade a uma igreja cujas colunas são os príncipes, cujas telhas são os cavaleiros e cujo pavimento é o povo, que alimenta e mantém a Cristandade toda com o seu trabalho. No século XIII, um pregador popular saxão, o franciscano Konrad, identifica mais banalmente o altar com Cristo, as torres com o papa e os bispos, o coro com os clérigos e a nave com os leigos. Na mesma época, Berthold de Regensburg distingue dez classes sociais correspondentes aos dez coros dos anjos. Um sermão alemão de cerca de 1220 enumera até 28 estados (...)" (Le Goff, 1984, vol. 2: 16-17).

⁷ Cremos não ser forçoso dizer que as situações kafkianas lembram, na teoria de Elias, um mundo peculiar: aquele do difícil equilíbrio da economia das condutas e das paixões a

os estados podem ser ainda, entretanto, agrupados em três, *oratores, bellatores e laboratores*, e a rede social estende-se de cima a baixo, numa sociedade hierárquica e articulada, tendo o rei e a nobreza na cimeira do poder:

"(...) do século IX ao século XIII, o aparecimento dos bellatores no esquema tripartido corresponde à formação de uma nova nobreza e, nesta época de profunda transformação da técnica militar, à preponderância da função guerreira nesta nova aristocracia. Quanto ao rei dos bellatores, ele é também, em primeiro lugar, um chefe militar e mantém, com a ordem guerreira, as mesmas relações ambivalentes de um rei 'feudal', simultaneamente cabeça dessa aristocracia militar e colocado fora e acima dela." (Le Goff, 1980: 80)

Numa tal evolução, as disputas diretas e permanentes perdem seu sentido, seu fim principal, que é a vitória definitiva de uns sobre os outros. Chega um momento em que as partes estão sempre em disputa, mas onde o recurso à força física tende a diminuir progressivamente no Ocidente europeu. As disputas e violências armadas, então, transfiguram-se em longos processos de autocontrole e compulsões desarmadas a moldar o indivíduo a partir das diversas posições que ocupa. Os círculos superiores, como a corte do rei, são os primeiros espaços a sofrer a pressão deste mecanismo.

A formação das grandes cortes medievais, em contraposição à vida guerreira que predominava em toda Idade Média, constituirá o germen nascente do autocontrole. Nelas se desenvolveu o *gosto*, não só pelo luxo, mas pelas maneiras e regras próprias de comportamento de corte que inspirarão a aristocracia absolutista. O círculo de corte prega uma etiqueta de distinção e superioridade que a Revolução tornará, depois, uma política de Estado. Os valores de uma pequena elite tenderão, em longo prazo, a serem os valores do cidadão instruído através das escolas, da literatura e da moral doméstica. As grandes cortes absolutistas serão igualmente modelos para os estilos e modos das grandes cidades do século XIX, tal Paris e Viena:

"Dessa maneira modos de conduta da classe superior aristocrática de corte fundiram-se com os dos vários estratos burgueses, à medida que estes subiam para a posição da primeira. A civilité foi incorporada e perpetuada - com certas modificações, dependendo da situação de seu novo hospedeiro - no que, nesse momento, era chamado de 'civilização', ou mais precisamente, de 'conduta civilizada'. Assim, a partir do século XIX, essas formas civilizadas de conduta se disseminaram pelas classes mais baixas, em ascensão, da sociedade do Ocidente e pelas diferentes classes nas colônias, amalgamando-se com padrões nativos de conduta." (Elias, 1994 b: 255)

O que se passa no seio da elite não pode ser compreendido como isolado das relações de toda a sociedade, quando se trata do estudo do processo civilizador. Da mesma forma, os conflitos vividos por excluídos constituem a outra ponta das pressões internas sofridas pelos círculos de elite.

Chartier considera que o estudo da circulação de modelos de conduta, na forma como empreendeu Elias, um dos veios originais de sua análise:

"(...) Elias constrói uma interpretação totalmente original da

*circulação dos modelos culturais, que coloca no seu centro a tensão entre distinção e divulgação. A generalização dos comportamentos e condicionamentos próprios em primeiro lugar da sociedade de corte não deve ser entendida como uma simples difusão, atingindo progressivamente todo o corpo social a partir da elite que o domina. Ela é antes o resultado de uma luta concorrencial que leva as camadas burguesas a imitarem as maneiras de ser aristocráticas e que, por seu turno, obriga a nobreza da corte a aumentar as exigências da civilidade, no intuito de voltar a atribuir-lhe um valor discriminativo. Esta competição pela apropriação ou contrariamente, a confiscação perpetuada da distinção, é o motor principal do processo de civilização, uma vez que conduz ao aumento dos requintes do *savoir-vivre*, à multiplicação das interdições, ao agravamento do nível das censuras.” (Chartier, 1990: 115)*

Em síntese, semelhante competição instaurou o longo descompasso moderno entre a civilidade e os costumes comunitários. Descompasso este que, na nossa compreensão, não significou imediatamente uma descontinuidade histórica radical. Em princípio, a civilidade representa uma abertura da comunidade, ao conservar suas posições éticas de convívio e ampliá-las no contato para com todos aqueles que não nos são próximos. A *politesse* e a *delicatesse* permitem ao indivíduo reconstruir os laços de convivência numa dimensão de pluralidade de estilos e comportamentos que foram originados em comunidades locais ou nacionais (Ferry, 2001: 21-79).

A civilidade, entretanto, não implica somente no reino das “*dozes pluralidades*”, posto que ela está profundamente conectada à civilização. Ao longo do processo civilizador, instaura-se igualmente a violência legítima do Estado e a separação das pressões e agressões toleráveis em relação às atividades condenáveis de uso da força, ou seja, a violência tal qual a repudiamos em nosso dia-a-dia. Não seria a mesma a violência popular e cotidiana de hoje se não existisse a “*solidez crescente dos órgãos sociais centrais*” e ela é inseparável dos comportamentos de distinção social superior, que é o ideal de civilização ocidental.

Ora, modelos diferentes de ação vão se esboçando ao longo do curso histórico. As diferenciações sociais estendem sua rede a territórios mais vastos no rumo da monopolização. O indivíduo - ou grupos de indivíduos - possui pouca margem para recriar as regras fora dessa interdependência. Cada vez mais as ações físicas de oposição a tal poder monopolista aparecem como ameaça à sobrevivência de toda a rede de relações centralizadas.

O *habitus* como internalização dos conflitos

Segundo Norbert Elias, as atitudes corriqueiras, como o uso da faca, passam a ganhar nova conotação no interior mesmo da nobreza: “*O simples gesto de ataque tocava a zona de perigo: tornou-se constrangedor alguém passar uma faca a outra pessoa com a ponta virada para ela*” (1994 b: 247). Nesse sentido, a violência não-física ganha autonomia no processo civilizador:

“Formas de violência não-física que sempre existiram, mas

que até então sempre estiveram misturadas ou fundidas com a força física, são agora separadas destas últimas. Persistem, mas de forma modificada, nas sociedades mais pacificadas. São mais visíveis, no que interessa ao pensamento padrão de nosso tempo, como tipos de violência econômica. Na realidade, contudo, há um conjunto inteiro de meios cuja monopolização permite ao homem, como grupo ou indivíduo, impor sua vontade aos demais.” (Elias, 1994 b: 198)

Remete-se, na passagem acima, para todas as instituições sociais que de uma forma ou de outra produziram condicionamentos sociais. O que interessa para Elias é, mais do que as formas impostas por terceiros, o autocontrole do indivíduo e a *economia psíquica* embutida no processo civilizador. Os conselhos e etiquetas sugeridos por outros constituem modelos a serem internalizados pela mente individual, de tal forma a garantir a ordem e a homogeneização diferenciada dos comportamentos individuais.

O autocontrole é individual enquanto consciência e produto da vontade e, ao mesmo tempo, um aparelho automático, inconsciente. A complexidade das relações amplia-se em grande medida ao longo dos séculos e acabam sendo gerados mecanismos automáticos de controle independentes das suas razões originais, o que Elias chama de “*cego aparelho de autocontrole*” (1994 b: 196).

Desta maneira, o que no mundo cortesão era justificado por razões práticas é posteriormente apropriado pelo mundo burguês de forma autônoma. O cortesão parece imoral a medida em que seus preceitos e regras são postos como modelos de convivência social feitos deliberadamente para evitar desagradar aos outros ao passo que o burguês os tem como princípios morais:

“A traição, por exemplo, julga o mundo burguês, devia ser proibida não por razões práticas, pela preocupação com a própria ‘boa reputação’ junto a outras pessoas, mas por uma voz interior, a consciência, em uma palavra, pela moral. A mesma mudança na estrutura dos comandos e proibições que antes vimos no estudo dos hábitos à mesa, da higiene corporal e de outras funções elementares, aqui reaparece. Regras de conduta que, nos círculos aristocráticos, mesmo os adultos observam principalmente por consideração ou medo de outras pessoas, são inculcadas no indivíduo, dentro do mundo burguês, como auto-restrições. Nos adultos, elas não mais se reproduzem ou são preservadas pelo medo direto a outras pessoas, mas por uma voz ‘interior’, um medo automaticamente reproduzido pelo próprio superego do indivíduo, em suma, por um comando moral que não necessita mais de justificação.” (Elias, 1994 b: 196)

O *habitus* civilizador ganha relevância, mesmo em relação ao caráter disciplinar e coercitivo - acima lembrados - das instituições. Acaba-se por cristalizar um conjunto de “*compulsões desarmadas*” de grande impacto durante a infância e a juventude de mulheres e homens que participam de sociedades mais complexas, as quais possuem uma diversificação de funções exercidas a partir de uma rede de interdependências. Teoricamente, quanto maior a rede, mais complexas tendem a ser as exigências de civilidade.

Os espaços sociais pacificados e os nexos originalmente costurados pela moeda tenderam a ampliar-se cada vez mais. Também as configurações de grupos ou unidades em conflito reproduziram-se em escala maior no sentido de mais integração e estabilidade. A própria esfera jurídica, fragmentária e débil, ficou mais extensa, abrangente e formalmente autônoma frente ao poder político, na medida em que ocorreram as integrações. Elias chega a supor, já no exílio e às vésperas da II Grande Guerra, que a "*sociedade mundial será pacificada*" (Elias, 1994 b: 83) num tempo futuro.

Por outro lado, o ajustamento do indivíduo a essas regras e disposições sociais é freqüentemente inadequado, já que a grande maioria das pessoas percorre tal trajetória de forma a acumular seqüelas nos mais diversos níveis de intensidade e de características particulares a cada indivíduo.

Uma perturbação que não possui uma razão de ser específica e imediata - em algum grau de intensidade semelhante a que atingiu Joseph K. numa bela manhã, na obra *O Processo*⁷ - podia mostrar sua face no viver europeu do início do século XX e mesmo obter similitudes com impasses revividos por muitas pessoas, ainda hoje. Mesmo após a relativização da moral e dos comportamentos sexuais pelo padrão americano - expresso no cinema e na revolução comportamental dos anos 60.-, as sociedades urbanas continuam a moldar um indivíduo que está exposto a todo tipo de exigências e pressões.

Situações de obediência às regras sociais exigem um esforço nem sempre bem-sucedido. Este esforço está pautado por uma necessidade de compreender e aceitar o que se impõe do exterior ao mais íntimo. Entretanto, a violência não-manifesta nas relações entre pessoas transfere-se para o indivíduo como uma luta interna entre impulsos, sentimentos, paixões, de um lado, e o padrão individualizado de hábitos semi-automáticos (*superego*), de outro. Como este padrão é mutável na história e cada vez mais diversificado para cada uma das inúmeras sociabilidades atuais, a instabilidade é uma marca recorrente da cultura política contemporânea.

Conclusão

Podemos, enfim, afirmar que o Estado moderno, com um território definido, pacificado e integrado, pressupõe um processo civilizador. A definição deste processo passa por um conjunto de categorias que o caracterizam e descrevem-no, como: a) uma dada *configuração social*, a qual resulta de tensões entre indivíduos, grupos ou classes, permitindo um monopólio da violência de forma mais ou menos bem sucedida; b) *economia psíquica* ou *habitus*, em que se expressa "*a interiorização das coações sociais nas consciências individuais*" (Waizbort, 1999: 48); c) os *ideais* que legitimam a persecução de uma ordem nacional e territorial, incluso aí os comportamentos individuais e as sociabilidades.

Creemos não ser muito profícuo empreender uma distinção entre a *violência* propriamente dita e a *violência política*. Para Neiburg, a violência política traduz-se no "*uso da força em situações públicas (diferente, por exemplo,*

mostrar "quanta energia emocional é represada numa forma que não permite satisfação real" (1994 b: 204).

⁸ Grifo do autor.

⁹ Sobre a evolução desse debate na antropologia brasileira ver Rifiotis (s/d).

das situações domésticas) e em relações que são entendidas pelos próprios agentes envolvidos como tendo algo a ver com o mundo da *política*"⁸ (Waizbort, 1999: 44). Parece-nos que Elias fugiu a essa sedução na medida em que sua análise percorre dimensões as mais diversas da vida no Ocidente e "*dificilmente se encontrará em sua obra alguma definição teórica de violência política*" (Waizbort, 1999: 44). Assim, Elias remete ao Estado moderno as situações antropológicas do autocontrole psíquico e comportamental; mas igualmente remete à vida doméstica e privada o processo civilizador como um todo, incluindo aí as questões sociais e políticas da Sociologia contemporânea.

Portanto, a elaboração teórica eliasiana compreende na sua análise dos processos civilizadores níveis distintos de interpretação. Assim, por exemplo, a violência pode ser equacionada como uma questão de Estado e de monopólio da força física. Pode também a violência ser posta como um *habitus* violento, como no caso da Alemanha de após Primeira Guerra, em que o poder público eximiu-se de controlar os duelos nas confrarias estudantis e na elite militar. Pode igualmente ser referida a outras situações aparentemente distantes da temática da violência, mas que Elias demonstrará ser inseparável da política e do *habitus* violento, como é o caso das transformações nas sociabilidades festivas, na repugnância e nas fronteiras da vergonha.

A violência deve ser vista também no seu caráter positivo. Ela não é uma anomia, nem um estado regressivo da civilização⁹. Neste sentido, não se opõe à pacificação como estado ideal ou de equilíbrio. Muitas vezes, algumas leituras em torno de Norbert Elias supõem este aspecto "evolucionista" de sua reflexão, já que o problema remete à discussão sobre temáticas como a descivilização e a autonomização da violência. Entretanto, a violência e a luta pelo seu monopólio foram, e são, aspectos fundantes da modernidade, tanto dos comportamentos quanto da política, o que demonstra que as análises de Elias têm de ser pensadas em íntima conexão com os objetos históricos que ele trabalhou. Sua reflexão deve ser encarada hoje como um meio de lançar luz sobre as longas transformações civilizadoras quanto ao uso da violência. Isto na medida em que ele estabelece uma *tópica histórica*, ou seja, um conjunto temático de categorias interpretativas, as quais orientam as conexões entre fontes históricas as mais diversas e possibilitam uma dada compreensão do real, tão possivelmente sujeita a falhas e negações quanto as demais *tópicos*.

Referências Bibliográficas

- ARARIPE, Tristão de Alencar. *História da Província do Ceará: desde os tempos primitivos até 1850*. Recife: Typographia do Jornal do Recife, 1867.
- ARRUDA, José Jobson de A. "*Linhagens historiográficas contemporâneas: por uma nova síntese histórica*". *Economia e Sociedade - Revista do Instituto de Economia da Unicamp*. Campinas, n. 10, jun./ 1998, pp. 175-191.
- BARREIRO, José Carlos. "*Tradição, cultura e protesto popular no Brasil, 1780-1880*". *Projeto História: Cultura e Trabalho*. n. 16, fev. / 1998.
- BECKER, Howard S. "*Le double sens de 'outsider'*". In: *Outsiders: études de sociologie de la déviance*. Paris: Éditions A.-M. Metaillé, 1985.

- CHARTIER, Roger. *Formação social e habitus: uma leitura de Norbert Elias*. In: **A história cultural entre práticas e representações**. Lisboa: Difel; Rio: Bertrand Brasil, 1990.
- CORBIN, Alain. *La mauvaise éducation de la protistué au XIX^e*. In: **Le temps, le désir et l'horreur: essais sur le XIX^e**. Paris: Flammarion, 1991.
- DARMON, Pierre. *A tumultuosa saga do criminoso nato*. In: **Médicos e assassinos na Belle Époque: a medicalização do crime**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994 a.
- _____. **O processo civilizador: formação do Estado e civilização**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994 b.
- FERRY, Jean-Marc. **De la civilisation: civilité, legalité, publicité**. Paris: Éditions du Cerf, 2001.
- FLORY, Thomas. **El juez de paz y el jurado en el Brasil Imperial, 1808-1971: control social y estabilidad política en el nuevo Estado**. Ciudad del México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. 9^a ed. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FRANCO, Maria Silvia de Carvalho. **Homens livres na ordem escravocrata**. 3^a ed. São Paulo: Kairós, 1983.
- FREYRE, Gilberto. **Sobrados e Mocambos**. 6^a ed. Rio de Janeiro: José Olympio; Recife: Câmara dos Deputados/ Governo do Estado de Pernambuco/ Secretaria de Turismo, Cultura e Esportes – PE, 1981.
- GARNOT, Benoît. *La législation et la répression des crimes dans la France moderne (XVI^e-XVIII^e siècle)*. **Revue Historique**, n. 593, 1995.
- GARNOT, Benoît. *Les élites et le peuple*. In: **Le peuple au siècle des lumières: échec d'un dressage culturel**. Paris: Éditions Imago, 1990.
- GUERRA, François-Xavier. **Modernidad e independencias**. 2^a ed. Ciudad del México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- LE GOFF, Jacques. **Para um novo conceito de Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1980.
- _____. **A civilização do Ocidente medieval**. 2 volumes. Lisboa: Estampa, 1984.
- MONTENEGRO, João Alfredo de S. **Ideologia e conflito no Nordeste rural: Pinto Madeira e a revolução de 1832 no Ceará**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- _____. **A política do corpo na obra literária de Rodolfo Teófilo: uma antropologia cristã, um positivismo matizado e utópico**. Fortaleza: Casa José de Alencar/ UFC, 1997.
- NEVES, Frederico de Castro. *"Economia moral versus moral econômica (Ou: o que é economicamente correto para os pobres?)"*. **Projeto História: Cultura e Trabalho**. n. 16, fev. / 1998.
- PIMENTEL FILHO, José Ernesto. **Urbanidade e cultura política: a cidade de Fortaleza e o liberalismo cearense no século XIX**. Fortaleza: Casa José de Alencar/ UFC, 1998.
- PINHEIRO, Francisco José. *"O homem livre/ pobre e a organização das relações de trabalho no Ceará (1850-1880)"*. **Revista de Ciências Sociais**. v. 20-21, n. 1-2, 1989/1990.

- RIFIOTIS, Theophilos. **Nos campos da violência: diferença e positividade**. Ilha de Santa Catarina: UFSC, s/d. Trabalho não publicado.
- RODRIGUES, José Honório. **Índice anotado da Revista do Instituto do Ceará**. Fortaleza: Imprensa Universitária, 1959.
- SILVA, José Borzachiello da. *"Formação sócio-territorial urbana de Fortaleza"*. In: **Os incomodados não se retiram: uma análise dos movimentos sociais em Fortaleza**. Fortaleza: Multigraf Editora, 1992.
- SIMONE, Célia Camargo de. **Exército nacional e pacificação: um estudo sobre Caxias (1839-1853)**. São Paulo: USP, 1979 (Dissertação de Mestrado).
- THOMPSON, Edward P. **Costumes em comum**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- WAIZBORT, Leopoldo (org.). **Dossiê Norbert Elias**. São Paulo: Edusp, 1999.
- VAZ, Maria João. *"Crime e sociedade em Portugal no final do século XIX"*. **Ler História**. n. 32, 1997.
- WEYNE, Walda. *"Imagens e representações: anúncios de negros na imprensa cearense - Século XIX"*. In: MONTENEGRO, João Alfredo et al. **Abolição da escravidão no Ceará: uma abordagem crítica**. Fortaleza: NUDOC/UFC, s/d.

RESUMO

**CIVILIDADE E VIOLÊNCIA:
UMA REFLEXÃO CONCEITUAL A
PARTIR DE NORBERT ELIAS**

O presente artigo analisa a "civilidade" no livro *O processo civilizador* de Norbert Elias. Esta análise está orientada para uma temática empírica concreta que deriva das investigações do autor sobre a violência no Brasil do século XIX. No primeiro momento, discutimos a centralização do Estado e o surgimento da "civilidade". Em seguida, aprofundamos a interpretação mostrando o que Elias entende por "processo civilizador": fazemos uma descrição deste processo no Ocidente europeu e discutimos alguns pressupostos de ordem histórica e econômica aí implicados. Por fim, discutimos qual o entendimento que Elias possui de *habitus*. Elias é aqui estudado como um autor que estabelece um conjunto temático de categorias interpretativas, as quais orientam as conexões entre fontes históricas as mais diversas, possibilitando uma compreensão do real da mais alta relevância para a cultura contemporânea.

PALAVRAS-CHAVE: Civilidade; Violência; Processo Civilizador; Brasil; Norbert Elias.

RÉSUMÉ

**CIVILITÉ ET VIOLENCE:
UNE ÉTUDE CONCEPTUELLE
INSPIRÉE DE NORBERT ELIAS**

Cet article a pour but l'analyse de la "civilité" dans le livre *La civilisation de mœurs*, de Norbert Elias. Cette analyse est orientée vers les thèmes concrets de recherche étudiés par l'auteur, qui travaille sur la violence au Brésil au XIX^{ème} siècle. Tout d'abord, nous traitons de la centralisation étatique et de la naissance de la "civilité" en Occident; puis, nous approfondissons l'interprétation, en démontrant ce que Elias comprend par "procès de civilisation des mœurs". Nous faisons une description de ce procès en Europe et nous discutons quelques présuppositions de nature historique et économique qui en font partie. Enfin, nous expliquons ce que Elias comprend par *habitus*. Elias est étudié dans ce travail, comme un auteur qui nous permet d'établir quelques catégories théoriques d'interprétation, qui dirigent les connexions entre les diverses archives, en nous donnant une compréhension très importante de la culture contemporaine.

MOTS-CLÉS: Civilité; Violence; Procès de Civilisation des Mœurs; Brésil; Norbert Elias.



ESPAÇOS E TEMPOS:
CONCEPÇÕES DE TEMPO NO CONFRONTO
DO MODERNO COM A TRADIÇÃO ¹

Henrique J. P. Sampaio²

Quando se procede a uma análise sobre as fronteiras entre o rural e o urbano ou entre cultura popular e cultura envolvente, ou ainda entre o universo do oral e do escrito, não se pode deixar de pensar nas diferentes concepções de tempo que prevalecem em cada lado desses termos. É certo que o ritmo temporal das cidades é diferente daquele existente no meio rural e a ninguém causa estranhamento tal coisa. Quem, que já vivenciou as urgências temporais dos compromissos de trabalho nos grandes centros urbanos e as dificuldades de deslocamentos, não desejou passar alguns dias no campo e deleitar-se com o seu ritmo de vida mais lento? Quem não recebeu esse conselho de refugiar-se no interior quando de seus momentos mais estressantes? Ao lado disso, quem não ouviu falar da "indolência" do índio brasileiro e da "preguiça" do baiano? Todos esses elementos revelam concepções diferenciadas de tempo. Revelam inclusive um preconceito que enuncia uma certa indisposição da sociedade envolvente em aceitar comportamentos concernentes a essa maneira de pensar, de ser e agir. Qual seria, então, o fundamento dessa diferença?

Passarei agora a perscrutar as raízes dessa diferença para, em seguida, relacioná-las ao universo de nossa pesquisa e tentar pôr em evidência os reflexos desse comportamento social no contexto das comunidades de Guruji e Jacumã.

As comunidades camponesas e todas aquelas que tiveram e ainda têm uma dependência direta da exploração de plantas e animais forjaram sua concepção de tempo em conformidade com os ciclos da natureza. O passar das horas, dos dias, meses e anos tem pouca importância se comparado ao ciclo que vai do preparo da terra para o plantio ao da colheita, do nascimento dos animais até sua reprodução ou abate, de uma estação de frutificação à outra, de uma estação de defeso na coleta a uma de pesca, do tempo de uma maré à outra. A referência temporal dessas comunidades é dada pelos ciclos solares e lunares. O tempo ao longo do dia é orientado pelas tarefas, ou seja, pela necessidade de realizar uma quantidade de tarefas determinadas e pelo tempo que elas exigem podendo, nesse caso, encolher ou esticar o dia de trabalho. Essa concepção de tempo, dominante até o início da Revolução Industrial, foi paulatinamente sendo substituída por uma outra que estava muito mais afinada com as novas formas de produção e a divisão do trabalho que se iniciavam. Era uma concepção de tempo baseada nos relógios, construída, em grande parte, pelas necessidades de disciplinar o trabalho e de

¹ Este trabalho foi apresentada, sob o mesmo título, no GT "Memórias, Narrativas e História Oral", durante o X Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste, realizado pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia, em Salvador, no período de 14 a 17 de agosto de 2001.

² Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba (Campus I - João Pessoa).

uniformizar a produção, ajudada ainda, substancialmente, pelas novas orientações religiosas do protestantismo (Thompson, 1998: 271-296).

A evolução do sistema capitalista determinou a secularização completa do tempo, passando, a despeito de qualquer orientação religiosa, a ser uma exigência dos capitalistas e do próprio sistema. Desse modo, o uso disciplinado do tempo que, primeiramente, tinha uma relação direta com o trabalho e a produção, estende-se às demais instâncias sociais. Ajudou nesse processo o inculcamento das idéias realizado nas escolas, que geravam um pensamento e um comportamento disciplinado. Desde cedo a classe trabalhadora era acostumada aos hábitos que mais favoreciam ao trabalho e ao aumento da produção. O surgimento e o posterior desenvolvimento delas, sendo disseminadas em larga escala nas sociedades ocidentais, impulsionou a disciplina da classe operária e ajudou a consolidar o tempo tal qual conhecemos hoje, linear, evolutivo e sistêmico.

No plano das idéias, a passagem de uma concepção cíclica do tempo para uma concepção linear realizou-se muito antes da Revolução Industrial, que deu início ao sistema capitalista. A Igreja Católica, mediante a constituição de grandes bibliotecas de acesso restrito aos eclesiásticos e a partir da custódia da maioria dos livros antigos e de sua respectiva tradução para diversas línguas, concentrou durante toda a Idade Média a produção do conhecimento. O pensamento cristão, dominante durante todo esse período, tendo como principal parâmetro as escrituras sagradas, assumiu e veiculou a noção temporal nelas presente. A esse respeito, Newton Bignotto afirma:

“A imagem que melhor sintetiza o tempo, tal como o pensamento cristão o concebe em sua sucessão contínua de momentos, é a linha. Essa imagem corresponde, em primeiro lugar, à forma de pensar o desenrolar da presença do homem no mundo. Ao momento da Criação, que dá origem ao tempo dos homens se segue uma série de momentos que nos conduzem ao encontro da verdade revelada, o tempo messiânico em que o passado se funde na eternidade de Deus.

“Para desvendar o segredo dos diversos momentos da história é preciso não esquecer que o tempo decisivo - kairós - é o tempo do Cristo, que tem uma dimensão escatológica e que domina todos os outros.” (1996: 180)

Essa imagem de encadeamento sucessivo de acontecimentos não custou a ser secularizada e embora essa noção tenha tido pouca repercussão no cotidiano das pessoas, a racionalidade temporal estava lançada, disseminada o suficiente na sociedade para promover a extensão desse raciocínio às outras instâncias da vida social. Entretanto, para que as condições fossem favoráveis ao desenvolvimento capitalista foi necessário antes que o Homem Ocidental retirasse de Deus os desígnios de sua própria história, ou seja, que ele acreditasse firmemente que poderia a partir de suas próprias ações no presente, refletindo sobre o seu passado, produzir o seu futuro. No plano das idéias e da cultura foi exatamente isso o que aconteceu no movimento renascentista, que chegou ao seu apogeu nos séculos XV e XVI, no qual houve uma negação tremenda ao teocentrismo e sua subsequente substituição pelo

antropocentrismo. Desse modo, as bases culturais para a ampliação das relações comerciais, para o crescimento da divisão entre trabalhadores e os donos dos meios de produção e para o surgimento das máquinas que aumentariam a produção estavam prontas, proporcionando condições sociais apropriadas para o desenvolvimento do capitalismo.

A partir de então, viu-se a expansão e o domínio mundial do capitalismo expresso no seu desenvolvimento cada vez maior que se amplia a nível mundial, que engendra um tecnicismo cada vez maior, visto mais claramente no elevado conhecimento científico e no altíssimo grau de utilização de máquinas cada vez mais ágeis e produtivas. A esse movimento seguiram-se taxas de lucratividade altíssimas que permitiram concentrações de capitais em níveis jamais imaginados. É importante colocar que tal desenvolvimento não ocorreu de maneira igualitária, seja entre nações ou regiões e muito menos entre campo e cidade. Não obstante o tempo no mundo capitalista tenha um caráter dominador, ultrapasse barreiras regionais e nacionais, a todos pretenda abranger e se apresente como o tempo universal, não conseguiu eliminar as concepções de tempo diferenciadas existentes em cada sociedade, nem entre as várias culturas. Por outro lado, o próprio desenvolvimento desigual provocou ritmos de vida diferenciados, ou seja, a noção de tempo que as pessoas cultivam, o tempo que as pessoas vivenciam é aquele que está em conformidade com sua atividade produtiva principal. Portanto, quanto mais industrializado, quanto mais urbanizado, e quanto mais mecanizado for o espaço de vivência, maior será a velocidade do tempo vivido. Reside nisso o fundamento da diferença de tempo que é o argumento central da presente exposição. No campo, onde se pratica uma agricultura mais rudimentar com pouco emprego de máquinas e com uma modesta relação com o mercado, ou ainda nas cidades dominadas pelo campo, em que a atividade produtiva principal encontra-se na agricultura e, em geral, numa agricultura alimentar, com uma relação comercial pequena, o tempo vivido e a concepção de tempo que prevalecem são de ritmos bem mais lentos.

Sobre o tempo veloz que estamos acostumados a viver e a desejar nos grandes centros urbanos, Aduauto Novaes afirma:

"(...) admiramos a velocidade (em que um centésimo de segundo põe em jogo prestígio, dinheiro, interesses - já não sabemos viver a vida lenta e inexata) (...) vivemos principalmente a perda do sentimento do tempo ao considerarmos que 'as coisas rápidas são muito lentas e que as próprias mensagens elétricas fazem morrer de tédio'." (1996: 13)

É exatamente esse sentimento, de tédio, o que as pessoas sentem quando se vêem obrigadas a experienciar por mais de uma vez uma mesma situação de entretenimento. Quer dizer, quando um programa de televisão se repete, quando um garoto esgota todas as possibilidades de um jogo eletrônico em um ou dois dias, etc., ou seja, quando algo que é destinado ao consumo perdeu a sua condição de novidade, resta-lhe apenas o impulso de entediar as pessoas. É essa uma das principais características da sociedade moderna, criar produtos, inclusive culturais, que se esgotam rapidamente e obrigam-nas a procurar consumir outros para preencher o vazio que deixam dentro delas. Esconde-se

nesse movimento uma volubilidade e uma necessidade cada vez mais rápida de consumo que dificilmente são explicadas por vias racionais. É esse mesmo processo que induz à velocidade que gera a insatisfação pela morosidade mesmo nas coisas rápidas, como salienta Novaes. Atualmente, nos meios de comunicação, é a *Internet* que mais põe em debate essa necessidade por velocidade. Depois de instalada a promessa de informação instantânea, ninguém quer mais esperar, um pouco de tempo que seja, para ver realizado o seu desejo de comunicação. Agora todos querem tempo real e não param de surgir equipamentos que prometem realizar mais em menos tempo. A imediatez das coisas é a linguagem do tempo presente.

É dentro deste contexto de tempo como uma flecha, *veloz*, dominador, hegemônico que devem ser pensados os lugares em que o peso da tradição e o "atraso econômico" emperram o relógio da modernidade e fazem o tempo correr devagar. Trata-se, portanto, dos locais próximos ou distantes dos grandes centros urbanos, em que a modernidade traduzida em produção em larga escala, renda e consumo tiveram pouca penetração. Onde palavras e termos como produtividade, qualidade total, ISO 9002, etc. têm pouco ou nenhum sentido para as pessoas. Porém, mesmo dentro desses lugares, não se pode imaginar que o moderno não se faça presente e que a vida de seus habitantes não esteja subordinada ao tempo da sociedade envolvente, pois lá já chegaram o rádio, a televisão, o automóvel, o transporte público, o telefone, etc. As pessoas desses lugares também têm que ir às repartições públicas, aos postos de atendimento médico, às escolas, aos bancos e em todos esses casos tem que se sujeitar, como a população em geral, aos horários estabelecidos pelas respectivas instituições e se basear no tempo do relógio. Como se vê, o tempo do relógio não é totalmente estranho para essas pessoas. Na maioria das vezes, o relógio até faz parte de seu cotidiano, mas a noção de pressa, de urgência que se tem nos centros urbanos é bem diferente da que se tem nesses lugares; afinal, como disse Manoel Moura, um de nossos colaboradores em um momento de descontração, "se não se tem pressa pra morrer porque se tem pressa pra viver" e então, vive-se lentamente. Por outro lado, ainda hoje, o relógio assume entre essas pessoas uma outra função bem diferente daquela que tem sido reservado para ele, muito mais do que marcar o tempo, ele serve como objeto de beleza e de valor que pode ser vendido ou trocado (fazer parte de um rolo, no dizer dos pobres) nos momentos de dificuldades financeiras (Thompson, 1998: p. 279) ³. A grande resistência que ainda se faz ao tempo do relógio nos lugares onde o desenvolvimento econômico é pouco avançado diz respeito ao seu caráter abstrato, isto é, à falta de conexão desse tempo com o cotidiano concreto do agricultor - ao esvaziamento do tempo. Giddens, referindo-se às culturas pré-modernas, sustenta:

³ Essa função já foi observada por Thompson entre os trabalhadores ingleses do séc. XIX. Ele a denominou de "banco do pobre" pela possibilidade do relógio ser penhorado nos momentos de dificuldades financeiras. Cf. também Rocha (1999: 124), em que relógios, bicicletas e uma sorte de objetos de pequeno valor podem ser usados para adquirir bens de valor maior ou ainda podem ser trocados por outros de valores menores, recebendo a diferença em gêneros alimentícios.

"(...) o cálculo do tempo que constituía a base da vida cotidiana, certamente para a maioria da população, sempre vinculou tempo e lugar - e era geralmente impreciso e variável. Ninguém poderia dizer a hora do dia sem referência a outros marcadores sócio-espaciais: 'quando' era quase, universalmente, ou conectado a 'onde' ou identificado por ocorrências naturais regulares. A invenção do relógio mecânico e sua difusão entre virtualmente todos os membros da população (um fenômeno que data em seus primórdios do final do século XVIII) foram de significação-chave na separação entre o tempo e o espaço." (1991: 25-26)

Essa é mais uma das razões pelas quais pode-se perceber a aproximação dos moradores de Guruji e da comunidade de pescadores de Jacumã ao tempo cíclico, pois, como agricultores e pescadores, eles já se encontram afinados com esse tempo devido às condições de trabalho e de vida e reafirmam essa concepção temporal com as referências espaciais do tempo. Desse modo, o mastro da vela do barco ou da jangada ou ainda a própria sombra pode servir como relógio de sol. Construções, árvores e acidentes geográficos aparecem como marcas temporais importantes e povoam a lembrança de moradores. Não é a toa que cada lugar com alguma conexão com os seus moradores guarda histórias tristes e alegres, representa uma luta ou uma conquista, ou apenas uma vida dedicada ao trabalho. São testemunhos físicos da vida de cada um. A manutenção desses espaços, dessas referências de vida, dos vizinhos, dos amigos, do trabalho, dos rituais, das festas, enfim de tudo aquilo que direta ou indiretamente concorre para a solidariedade e a coesão social do grupo é o que permite o enraizamento e a permanência de uma cultura popular rica e vibrante.

No entanto, as duas comunidades são bombardeadas por interferências externas das mais variadas formas, quase todas, intencionalmente ou não, buscando integrar essas pessoas ao mercado numa posição extremamente desfavorável, com a substituição dos seus valores internos por outros que além de serem estranhos levam-nas à desagregação. É assim que a conquista de cada um dos elementos da cidadania e da modernidade carrega, ao mesmo tempo, outros que lhes são perniciosos. Deste modo, a luz elétrica que representa uma melhoria nas condições de vida traz consigo o rádio e a televisão, que transformam totalmente seu lazer, restringindo ou acabando de vez com as conversas entre os vizinhos na frente das casas ao pé da fogueira, com as festas comunitárias, com as reuniões, etc. A televisão também insere novos valores, introduz novas necessidades de consumo que, se passíveis de serem satisfeitas, não contribuem para o bem estar dessas populações, mas apenas cumprem o objetivo de efetivar uma última espoliação do trabalhador. Além disso ela representa o elemento mais novo e dos mais eficientes no trabalho de alienar as populações pobres. Não é à toa que pesquisas comprovam que existem mais televisores nas favelas do que geladeiras. Com relação à alienação, Gerd Bornheim em seu artigo "A invenção do novo" declara:

"(...) é o trabalho com a máquina que coloca o homem comum diante dessa outra máquina que é um aparelho de televisão,

inaugurando por aí um comportamento passivo do espectador. Sucede que, hoje, tais modos de apassivamento adquirem dimensões que emprestam à alienação uma densidade que pode ser considerada ontológica. A questão deixa-se vincular à hegemonia que assume em nosso século a presença do objeto, ou melhor, a avassaladora tirania que ostenta hoje a dicotomia sujeito-objeto (...). O objeto passa a exercer sobre o homem um verdadeiro fascínio, verifica-se um prazer em reduzir-se à condição de objeto (...).” (1996: 113)

O caráter pernicioso da televisão também não pára por aí. Alfredo Bosi, no livro *Cultura brasileira: temas e situações*, por ele organizado, chama a atenção para o caráter colonizador da cultura de massa quando diz que “*ela invade, ocupa e administra o tempo do relógio e o tempo interior do cidadão, pouco lhe importando as fronteiras nacionais*” (1996: 10).

E levando-se em conta que a televisão é o veículo que alcança a maior penetração entre as populações pobres e de maior eficiência na manipulação de consciências e no incentivo ao consumo, podemos ver o poder que ela representa. Ela exerce um fascínio enorme entre os pobres. A televisão é uma verdadeira fábrica de sonhos, de ilusões, ao mesmo tempo que pelo recurso da imagem ela dá a idéia de que “*comprova*” a veracidade da informação. É o império dos provérbios que dizem que “*para fatos não há argumentos*” e de que “*a imagem diz tudo*”. Nela a vida aparece como ela é, dizia o programa jornalístico, “*Aqui e agora*”, e sonhos “*impossíveis*” podem ser realizados na “*Porta da Esperança*” ou no giro de um pião. A novela imita a vida e o jornal falseia os fatos. Portanto, a alienação está no jogo entre o que é real e o que é ficção, está na ilusão de que o cidadão anônimo tem influência no resultado dos programas, como preconizava o programa “*você decide*”. Programa esse que transformava a audiência num grande laboratório de manipulação de consciência humana que serve aos fins mais perversos de dominação. Sobre a capacidade de manipulação e dominação do *mass media*, Georges Friedman diz:

“Pode-se manipular o indivíduo psicologicamente (intelectual e afetivamente) para fazê-lo aceitar uma guerra, ou seguir uma ditadura, mas também para fazê-lo comprar um novo produto, obedecer a uma nova necessidade: as mass media podem, com efeito, com eficácia calculada apressar a maturação das necessidades novas.” (1968: 109)

A alienação do telespectador está também na inversão da relação sujeito-objeto entre homem e máquina. Dessa feita, o homem passa a disciplinar o seu tempo em função do horário ditado por ela e assim assume a condição de objeto da máquina, com um comportamento passivo e robotizado. Dona Lenira, uma de nossas colaboradoras, no trecho de entrevista a seguir, dá um exemplo disso ao relatar sua experiência com a televisão. Ela diz:

“Olhe, o televisão pra mim, como um vício, era como um vício de fumar. Eu era fã de televisão. Olhe eu vinha trabalhar aqui, quando eu chegava, quando dava..., no horário novo, né, eu pegava direto. Eu fazia lanche, como Lenita já falou pra você que a gente

lanchava uma farinha com um pedaço de carne e algumas vezes botava um feijão no fogo, mas eu lanchava e pegava no trabalho logo que era pra ir embora cedo pra casa. Quando chegava naquela hora daquela novela, seis horas, eu já tava em casa. Aí cuidava o café, me sentava em frente a televisão com o prato da comida ali e comia assistindo. Eu não saía pra uma festa enquanto eu não assistisse a novela que eu queria assistir. Podia tá a melhor festa, a festa de São Sebastião que é a do padroeiro, mas eu só assistia depois que assistia a novela. Eu deixava de ir pra festa de Pitimbu, do Senhor do Bonfim de Pitimbu pra assistir a novela. Teve uma vez que eu deixei de ir pra Pitimbu, quando as meninas chegaram lá assistiram a novela, o mesmo capítulo que tinha passado na Sexta-feira e eu fiquei em casa por causa da novela e assisti o mesmo capítulo da sexta-feira, morrendo de raiva, e as meninas quando chegaram zombando da minha cara. Mas eu era fã, olhe, no Domingo era Silvio Santos. Eu ligava desde o começo, da abertura até quando terminava o programa do Silvio Santos. Era uma carteira de cigarro ali encostado e uma caixa de fósforo ou um isqueiro e ali era comida e tudo. No intervalo corria na cozinha e vinha pra frente da televisão. Não saía pra canto nenhum. Mas deixei como se deixa um vício de fumar, como deixei de fumar e tudo.”⁴

Foi preciso mudar-se para um lugar onde não havia luz elétrica para que Dona Lenira se libertasse desse vício, como ela mesma afirma. O televisor, ela emprestou para uma parenta e depois de quebrar várias vezes foi jogado no quintal no meio dos trastes velhos. Esse caso é ilustrativo da forma como a televisão afeta a vida das pessoas e leva-as à desagregação. Trata-se portanto da mesma fugacidade referida anteriormente em relação ao consumo de bens simbólicos. Substituídos os valores, desprezada a memória, esquecida a identidade, as classes subalternas perdem o vínculo com o espaço, com o seu tempo social e com a sua cultura. Após a satisfação da curiosidade, resta apenas o vazio que deve ser preenchido por uma outra coisa, reeditando o processo mais uma vez.

Entretanto, nem tudo está perdido, Dona Lenira demonstrou isso no seu depoimento, pois ao alinhar o hábito de fumar e de ver excessivamente a televisão, ela colocou ambos no patamar do vício, um hábito nocivo que precisava ser banido de sua vida. Outros exemplos têm mostrado que é possível resistir a essa força imperiosa e a própria cultura popular é o exemplo concreto disso. Ela vive um outro tempo, como diz José de Souza Martins:

“A temporalidade da prática popular e do conhecimento popular não pode ser reduzida à temporalidade cronológica do tempo quantitativo, lógico, porque aí se desfigura, perde sua qualidade, seu alcance e sua força transformadora.” (1989: 123)

⁴ Trecho de entrevista gravado na Agrovila do Portinho de Barra do Gramame, distrito de Gurujá em 01/ ago./ 1999.

E é por isso, continua Martins, que ela não pode ser abordada como uma seqüência evolutiva de passado, presente e futuro porque se assim o for, perde-se a compreensão do tempo concreto da contradição, do movimento, da revolução. Deixa-se de apreender inclusive aquilo que é mais visível, sua capacidade de resistência ao tempo, ao modelo social e cultural hegemônicos. Não se consegue perceber, desse modo, que a resistência popular se nutre de um saber próprio e que no seu interior há uma contracultura do possível que não é percebido pelo próprio subalterno (Martins, 1989: 123).

Foi por conhecer de perto os elementos pertinentes à cultura popular, alguns deles discutidos aqui, e ir buscar o conhecimento popular diretamente com seus produtores, colocando-se na condição de aprendiz que Maria Ignez Novais Ayala encontrou a resistência popular onde não se poderia imaginar, no interior de uma fábrica. Em um dos espaços mais dominados pelo capitalismo, onde o tempo é rigorosamente controlado e o trabalho disciplinado, João cabeleira, o trabalhador repentista, entrevistado pela estudiosa, conseguia com o barulho ritmado das máquinas fazer seus versos, numa cantoria imaginária com cantadores conhecidos seus sobre os assuntos corriqueiros da fábrica, envolvendo os colegas de trabalho. Maria Ignez resume assim o confronto do mundo do cantador com o mundo da produção industrial:

“O processo de resistência cultural, no caso deste cantador-operário, parece dar corpo a um enfrentamento que tem suas raízes fincadas no desafio a um dos traços distintivos da sociedade capitalista: o tempo industrial.

Sua construção de desafios imaginários pode ser interpretada como um confronto da produção cultural regional, originária de um local onde impera a lógica da necessidade, com a produção industrial, que cria a disciplina de trabalho e com ela todo um jogo ideológico de utilização do tempo em função de interesses capitalistas.

(...) No nível do imaginário, a cantoria se faz independentemente do contexto real de atuação do cantador: sem espaço físico, sem viola, sem companheiro, sem público. O tempo aí se estica ou se contrai sem controle de ninguém, mimetizando a relação real instaurada pela cantoria de pé-de-parede, em que o uso do tempo é determinado exclusivamente pela disposição dos cantadores e de seus ouvintes.” (Ayala, 1997: 41-42)

O citado caso mostra como a resistência à sociedade e à cultura hegemônica ocorre até mesmo nas situações mais precárias, onde faltam elementos fundamentais para a realização da cantoria, o espaço adequado, o tempo próprio e o público específico. Mostra também que o tempo hegemônico, o tempo da produção, por mais imperioso que seja, não consegue excluir totalmente as diversas concepções de tempo existentes na sociedade. No caso em questão, o que permitiu a coexistência de uma concepção de tempo subalterna foi a intenção deliberada do cantador em resistir àquele trabalho alienante amparado na sua cultura, em recusar-se a esquecer a sua identidade.

O tempo de sua cantoria imaginária não segue as regras de continuidade e constância do tempo da produção e tende a ser mais alongado. Esse

alongamento é originário de um estilo de vida nos moldes tradicionais que se refere a um modo de ser mais denso, mais resistente ao desgaste e que se opõe ao ritmo da montagem em série (Bosi, 1996: 12).

O mesmo processo se dá em relação ao coco-de-roda, em que o prolongamento do tempo é extremamente valorizado seja em relação aos motivos de inspiração poética, seja quanto ao momento de sua realização. Nos versos do coco o cotidiano da comunidade é guardado de forma que chega a compor parte de sua memória. Um passado que é valorizado pelo respeito aos mais velhos, pela lembrança dos momentos importantes da vida familiar e comunitária e, sobretudo, pela preservação dos valores culturais. Embora que, no momento da composição dos cocos, não haja uma ação deliberada do cantador no sentido de preservar esse ou aquele fato por considerá-lo importante. Apenas canta-se o cotidiano e o que a coletividade seleciona e traz à lembrança é que compõe o conteúdo de sua memória. Mas o que fica, o que resiste ao tempo é aquele coco que toca as pessoas, que traduz o lugar, o modo de ser e de pensar dos produtores da manifestação, aquilo que, segundo Ecléa Bosi, "*capta o intemporal sob as espécies do temporal e regional*" (1992: 40).

Outro aspecto que conta para a valorização do tempo nos versos é a rima. A repetição das sensações auditivas faz com que haja uma tendência para a duração. Estrofes curtas, geralmente, de dois ou quatro versos que repetidas à exaustão e de forma acelerada parecem obedecer a uma força centrípeta que segue e imita a evolução da dança: a roda girando e dois dançadores no seu centro a fazer movimentos circulares com muita agilidade levando os participantes a uma situação de quase êxtase. E ao final de um coco longamente dançado com fervor reina um estado de euforia.

A percepção de retorno das coisas mediante a transmissão de geração a geração dos hábitos, valores, etc. em conjunção com o sentimento de simultaneidade promovido pela memória conduzem, segundo Alfredo Bosi, à idéia de tempo reversível e nesse sentido ele afirma:

"O mito e a música, que trabalham a fundo a reversibilidade, são 'máquinas de abolir o tempo', na feliz expressão de Lévi-Strauss." (1996: 27)

Portanto, nos cocos, é a conjunção da música com a repetição dos sons, da dança com a repetição de gestos e da memória preservada nos cocos que promove a reversibilidade do tempo. A comunhão de música e dança passa a ser um procedimento de reversibilidade interna, estrutural. Nesse sentido Alfredo Bosi diz:

"Na música, na poesia e na dança, o tempo é trabalhado internamente para, no conjunto, ser suspenso. Essa anulação subjetiva resulta de um processo de recorrências que despistam a serialidade das notas ou dos segmentos coreográficos. Na música o efeito de simultaneidade constitui uma conquista pela qual o sentimento, que é difuso e abrangente, se faz energia sonora indivisa." (1996: 29)

A alternância de tempo provocada pela intercalação de sílabas breves

A repetição de versos como estratégia para a duração é uma constante nos cocos e pode ser percebido em vários lugares. Em Cabedelo foi gravado o coco do moleque, que consta de um único verso como refrão e um outro verso que se alterna ao gosto do cantador. A graça do coco está em imitar a situação à qual ele se reporta, a birra entre dois meninos. A disputa por imputar uma identidade negativa ao outro é frequentemente encontrada entre meninos de comunidades pobres e negras. Esta disputa é explorada pela entoação dos versos que garante uma variação melódica que salva de qualquer fastio decorrente da repetição. Os versos do coco em questão são os seguintes:

*“Ô moleque ô moleque
Moleque é ele Refrão
Ô moleque ô moleque
Moleque é ele
Óia o cabelo do moleque
Moleque é ele
Óia a oreia do moleque
Moleque é ele
Óia o oincho do moleque
Moleque é ele
Óia a boquinha do moleque
Moleque é ele
Ó o beicinho do moleque
Moleque é ele”*

Seguindo a mesma lógica, registrei em Guruji o coco do capim da lagoa que cito a seguir. Nesse coco, a graça está na utilização do duplo sentido que, segundo os participantes da brincadeira, mostrando com gestos o tamanho, pode ter a dimensão que cada um quiser. Os versos do coco são:

*“O capim da lagoa
É grande assim Refrão
Eu cortei, eu virei
É grande assim
Eu tornei a cortar
É grande assim”⁶*

Os cocos acima citados são apenas exemplos de uma característica dos cocos presentes em todos os lugares registrados e que demonstram que a concepção diferenciada de tempo abrange todas as instâncias da vida dessas pessoas. Isso não quer dizer que eles ignorem por completo a noção de tempo que é dominante na nossa sociedade. A integração de comunidades rurais ao mercado consumidor insere novos discursos para a mudança de hábitos com vistas à aceitação de produtos industrializados. Dona Lenira nos deu o exemplo dos versos do café Popular que ela recitava para a sua mãe quando ainda era jovem, tentando fazer com que ela deixasse de exigir a árdua tarefa de preparar

⁶ Coco registrado em entrevista com Dona Lenita e Dona Lenira realizada na agrovila do Portinho de Barra de Gramame, distrito de Guruji em 17/ out. /1999.

o pó do café. Os versos dizem o seguinte:

*“Minha Senhora ouça bem
Se é boa dona de casa
Quem nesse tempo se atrasa
Não pode juntar de bem
Não torre café em casa
Para seu tempo poupar
Se quer ter boa saúde
tome o conselho e não mude
tome o café Popular”*⁷

O tom do discurso é de poupar tempo, pois quem não poupa se atrasa, não poupa nem dinheiro e nem saúde e por isso não pode ter uma vida melhor. Que outro discurso poderia ser mais apelativo do que este, referindo-se à vida atrasada e à saúde precária do trabalhador? A adesão de Dona Lenira, adolescente ainda, à proposta do café Popular é a prova de que a noção hegemônica do tempo penetra em todas as camadas sociais. Por outro lado, a utilização do café misturado, parte torrado em casa e parte industrializado, mostra que o paladar, o gosto, assim como a noção de tempo, resistem. E a maior prova de resistência são os cocos novos ou antigos ainda cantados como outrora.

Referências Bibliográficas

- AYALA, Maria Ignez Novais. *“Por uma abordagem crítica do popular”*. Graphos - Revista de Pós-Graduação em Letras da UFPb, João Pessoa, n. 4, 1997, pp. 36-45.
- AYALA, Maria Ignez Novais e AYALA, Marcos. **Cocos: alegria e devoção**. Natal: EDUFRN, 2000.
- BIGNOTTO, Newton. *“O círculo e a linha”*. In: NOVAES, Adauto (org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 177-189.
- BORNHEIM, Gerd. *“A invenção do novo”*. In: NOVAES, Adauto (org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 103-118.
- BOSI, Alfredo. *“Introdução”*. In: BOSI, Alfredo (org.). **Cultura brasileira: temas e situações**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1992.
- _____. *“O tempo e os tempos”*. In: NOVAES, Adauto (org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 19-32.
- BOSI, Ecléa. *“Cultura e desenraizamento”*. In: BOSI, Alfredo (org.). **Cultura brasileira: temas e situações**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1992.
- FRIEDMANN, Georges. **7 estudos sobre o homem e a técnica**. Trad. Antonio Eduardo Vieira de Almeida e Eduardo de Oliveira e Oliveira. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1968.

⁷ Versos registrados em entrevista com Dona Lenita e Dona Lenira realizada na agrovila do Portinho de Barra de Gramame, distrito de Gurujá em 27/ jun./ 1999.

- GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Edusp, 1991 (Col. "Biblioteca Básica").
- MARTINS, José de Souza. **A chegada do estranho**. São Paulo: Hucitec, 1993 (Col. "Ciências Sociais", vol. 32).
- . **Caminhada no chão da noite: emancipação política e libertação nos movimentos sociais no campo**. São Paulo: Hucitec, 1989.
- NOVAES, Adauto (org.). **Tempo e história**. São Paulo: Cia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1996.
- ROCHA, Maria Eduarda da Mota. **O consumo precário: pobreza e cultura de consumo em um município do litoral nordestino**. São Paulo: FFLCH/Departamento de Sociologia/ Curso de Pós-Graduação em Sociologia, 1999 (mimeo.).
- THOMPSON, E. P. **Costumes em comum: estudo sobre a cultura popular tradicional**. Trad. Rosaura Echemberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

RESUMO

ESPAÇOS E TEMPOS:
 CONCEPÇÕES DE TEMPO NO
 CONFRONTO
 DO MODERNO COM A TRADIÇÃO

Quando se procede a uma análise sobre as fronteiras entre o rural e o urbano ou entre cultura popular e cultura envolvente ou ainda entre o universo do oral e do escrito não se pode deixar de pensar nas diferentes concepções de tempo que prevalecem em cada lado desses termos. Esse estudo busca perscrutar as raízes dessa diferença para, em seguida, relacionar ao universo de nossa pesquisa, os cocos-de-roda, e tentar pôr em evidência os reflexos desse comportamento social no contexto de Guruji e Jacumã, em cujas comunidades, a manifestação está sendo estudada.

PALAVRAS-CHAVE: Espaço-Tempo; Cocos-de-Roda.; Tradicional-Moderno.

ABSTRACT

SPACES AND TIMES:
 CONCEPTIONS OF TIME IN THE
 CONFRONT OF THE MODERN
 WITH THE TRADITION

When it is proceeded to an analysis on the borders between the agricultural one and urban or between popular culture and the involving culture or still it enters the universe of the verbal one and of the writing if it cannot leave to think about the different conceptions of time that prevail in each side of these terms. This paper tries to discuss the roots of this difference for, after that, relating to the universe of our research, the 'cocos-de-roda', and trying to put in evidence the consequences of this social behavior in the context of Guruji and Jacumã, in whose communities, the manifestation is being studied.

KEYWORDS: Space-Time; 'Cocos-de-Roda'; Traditional-Modern.



A CONTRIBUIÇÃO DA HERMENÊUTICA DE WILHEIM DILTHEY PARA AS CIÊNCIAS HUMANAS CONTEMPORÂNEAS

Jovanka Baracuhy Cavalcanti Scocuglia¹

Introdução

Este trabalho discute, fundamentalmente, a tentativa de Wilhelm Dilthey, em fins do século XIX e início do século XX, dentro da chamada “hermenêutica romântica” alemã, de estabelecer diferenças entre a lógica do conhecimento nas ciências naturais e nas ciências humanas². Dilthey buscava os fundamentos filosóficos e epistemológicos de uma forma de conhecimento científico alternativo ao conhecimento “positivista” e “naturalista”. Suas idéias eram bem sintonizadas com as preocupações e discussões teóricas do final do século. Nas palavras de Dilthey:

“As ciências que tem a realidade sócio-histórica como seu objeto de estudo buscam, mais intensamente do que antes, as relações sistemáticas entre elas e com os seus fundamentos. Condições dentro de várias ciências positivas estão operando nesta direção, associadas às forças poderosas originadas a partir dos motins na sociedade, desde a Revolução Francesa. O conhecimento das forças que governam a sociedade, das causas que tem produzido estas revoluções e dos recursos da sociedade para promover o progresso saudável, tem se tornado uma preocupação vital de nossa civilização. Conseqüentemente, relativas às ciências naturais, é crescente a importância das ciências que lidam com a sociedade.”
(1989: 56)

Dilthey, que analisou a causalidade na história criticando tanto a visão positivista quanto a empiricista, afirmava não ser possível no campo das “ciências do espírito” (*Geissenswissenschaften*) ou das ciências humanas, se falar em “leis gerais”, questionava o próprio conceito de “causa”, pois, para ele, esse conceito implicava a idéia de necessidade e inexorabilidade - sendo mais correto pensar-se em termos de “motivos”, de “desejos” para explicar situações de mudança.

Deste modo, pode-se dizer que uma questão subjacente à abordagem antinaturalista de Dilthey é: como a compreensão dos significados pode ser elevada ao mesmo nível de clareza metodológica característicos das ciências da natureza? Quais são os métodos que permitem uma leitura objetiva das estruturas simbólicas de qualquer tipo, incluindo ações, práticas sociais, normas

¹ Professora do Departamento de Arquitetura da Universidade Federal da Paraíba (Campus I - João Pessoa); Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco.

² É importante observar-se que foi na Alemanha, pelos herdeiros do historicismo do final do século XIX - ao qual pertenceu Dilthey -, que as polêmicas sobre a objetividade do conhecimento da realidade sócio-histórica determinaram mais diretamente a discussão sobre o procedimento metodológico das ciências sociais.

e valores? Esta problemática refere-se, portanto, a uma busca de cientificidade para as ciências interpretativas, numa época em que as ciências da natureza avançavam rapidamente.

O conceito filosófico central era, sobretudo, o conceito de explicação (*Erklärung*) e evidenciava-se a distinção, nas ciências sociais e na história, entre explicar (*Erklären*) as ações e as crenças humanas e compreender (*Verstehen*) seus significados. A partir disto, duas abordagens se diferenciavam quanto ao estudo da ação humana. Uma abordagem "positivista", que investia na compreensão de significados apenas como uma reconstrução imaginativa das intenções ou propósitos dos atores. O aspecto científico no estudo da ação, mais próximo da verdade, seria a possibilidade de construção de hipóteses explicativas que deveriam ser incorporadas às teorias gerais sobre o comportamento humano e verificadas ou testadas através de métodos seguros de observação empírica. Acreditava-se que o resultado seria a unificação das ciências, numa estrutura única para os diversos campos de pesquisa. Tal estrutura seria a identificação de seqüências regulares de comportamento e a possibilidade de formulação de leis universais e de teorias para, através delas, prever ou explicar a ocorrência dos eventos. De outro lado, na abordagem interpretativa, os teóricos da "*Verstehen*" e da "*Hermenêutica*" argumentavam que as ciências sociais e a história não poderiam ser adaptadas a lógica das ciências naturais porque a compreensão interpretativa tem um papel diferente nas ciências. E, assim, compreender uma dada ação ou credo é um trabalho científico que precede a explicação do porquê da ocorrência da ação. Seria um trabalho de leitura da situação, de análise do contexto ao qual a ação ou crença pertence, compreendendo-as sob a ótica de outras ações e crenças historicamente constituídas. A construção de hipóteses explicativas e seus testes empíricos, se tornariam problemas de interpretação dependentes de uma pressuposição específica de como é o evento a ser explicado e, portanto, de como ter acesso ao significado (Warnke, 1987: 07).

Os trabalhos de Dilthey foram produzidos entre 1870 e 1910, sendo *Introduction to the human sciences* (1883) o primeiro trabalho sistemático. Esta obra de Dilthey é um exame filosófico das ciências humanas, caracterizado em sua dedicatória como uma "crítica da razão histórica". É considerado, por Makkreel e Rodi (1989: 03), como o primeiro trabalho em que Dilthey descreve, em detalhes, a importância de distinguir as ciências humanas das ciências naturais. Ainda para Makkreel e Rodi (1989: 04-05), Dilthey foi visto primeiramente como um historiador sensível da cultura, não apenas por suas críticas literárias, mas, também, por sua valorosa contribuição para a história da filosofia, sobretudo, pela descoberta das primeiras idéias de Hegel. Outros estudos relevantes elaborados por Dilthey são: *Ideas concerning a descriptive and analytical psychology* e *The formation of the historical world in the human sciences* (1910), além de uma série de estudos intermediários.

As idéias seqüentes estão estruturadas em três pontos principais: o primeiro ponto é o significado dos termos "*Verstehen*" e "*Hermenêutica*" dentro da perspectiva da chamada "hermenêutica romântica" de Dilthey; o segundo ponto refere-se aos principais conceitos de sua teorização como "experiência interna e externa", "causalidade", identificando duas fases na sua compreensão da ação humana, onde ele passa de uma etapa marcada pela compreensão

psicológica, à outra, mais centrada na compreensão hermenêutica. E, para finalizar, algumas considerações sobre a contribuição de Dilthey para as ciências sociais e sobre a crítica central de Gadamer à forma como Dilthey buscou uma objetividade para as ciências humanas.

“Verstehen” e “Hermenêutica”

O uso do termo hermenêutica remonta ao século XVII e está associado ao problema da compreensão e/ou interpretação do significado de textos, sinais, símbolos, práticas sociais, ações históricas e formas de arte. Mas, enquanto disciplina distinta, a hermenêutica tem suas origens no século XIX com os esforços, sobretudo de Scheiermacher e, posteriormente, de Dilthey, no sentido da formulação de uma teoria da interpretação, ampliando o alcance da compreensão hermenêutica do campo teológico, dos textos clássicos, para a compreensão objetiva de qualquer tipo de texto e/ou expressão humana. Para Dilthey, a teoria hermenêutica poderia ser considerada a base para as ciências humanas ou *Geisteswissenschaften*, um modo de acesso privilegiado ao significado em geral.

Em *Verdade e Método*, Gadamer (1998: 273-274) distingue dois caminhos diversos nos quais se desenvolveu, inicialmente, a doutrina da arte da compreensão e da interpretação: o teológico e o filológico. No primeiro caminho, ligado ao contexto teológico, a hermenêutica designava a arte de se compreender o conteúdo verdadeiro da Bíblia e se alicerçava no sentido unívoco que deveria ser interpretado por ela mesma, numa relação circular do todo e das partes. No segundo caminho, a partir do século XVIII, a hermenêutica libertou-se dos enquadramentos dogmáticos e passou a ser também utilizada pela filologia, como a arte de se compreender a literatura clássica e, pela jurisprudência, como a arte de se compreender as leis do direito. Assim, já não existia nenhuma diferença entre a interpretação dos textos sagrados e profanos e, portanto, só haveria uma hermenêutica que acabaria sendo não só uma “*arte de interpretação correta das fontes escritas*” como, também, uma atividade da historiografia. Como afirma Hamlin:

“(…) a partir do século XIX, alguns teóricos alemães da chamada Escola Histórica estenderam a idéia de compreensão para o domínio da história: a hermenêutica passou a designar o método da interpretação dos produtos históricos, tornando-se, assim, um método relativo ao que hoje se conhece por ciências sociais. Esta fase da hermenêutica é normalmente conhecida como hermenêutica romântica, pelas relações estreitas da Escola Histórica com o romantismo alemão. Já no século XX, a hermenêutica assume um caráter mais filosófico, no sentido de que compreender e interpretar não deve ser considerado apenas como empreendimento metodológico, e portanto relativos à ciência, mas como algo que diz respeito ao todo da experiência dos seres humanos no mundo, experiência esta que tem na linguagem uma dimensão fundamental.” (1999: 01)

Desse modo, pode-se identificar, ainda, duas abordagens hermenêuticas complementares: uma mais preocupada com afirmar a importância das

ciências humanas frente às ciências naturais, procurando liberar a interpretação dos dogmas, na busca de uma compreensão ou "*Verstehen*" metodologicamente segura; e, a outra, com preocupações mais filosóficas, atribuindo maior centralidade ao papel da linguagem como fenômeno universal de interação e de compreensão, tendo como maior representante Hans-Georg Gadamer e Martin Heidegger. Estes últimos, consideravam a interpretação hermenêutica como um processo anterior a toda investigação científica, vislumbrando a possibilidade de mediação entre a linguagem da ciência e a linguagem utilizada pelos atores sociais na vida cotidiana. Reivindicavam, assim, uma noção de "objetividade" diferente, criticando tanto a noção de compreensão "objetiva" das ciências naturais quanto a própria visão que se desenvolveu na história da hermenêutica romântica.

A perspectiva de Dilthey aproxima-se mais da primeira abordagem, pois se desenvolveu a partir da busca de uma forma de conhecimento independente dos métodos das ciências naturais, um método compreensivo relativo às ciências humanas, sem paralelos nas ciências da natureza:

"O problema da relação das ciências humanas com nosso conhecimento da natureza só pode ser resolvido quando nós resolvermos a oposição na qual começamos, ou seja, entre um ponto de vista transcendental para o qual a natureza está sujeita às condições da consciência e o ponto de vista empírico objetivista que vê o desenvolvimento do espírito humano como sujeito às condições da natureza (...). A condição de tal solução seria uma demonstração da realidade objetiva da experiência interior e a prova da existência de um mundo externo a partir do qual nós podemos concluir, então, que este mundo contém fatos humanos e significados espirituais por meio de um processo de transferência de nossa vida interior para dentro deste mundo, uma inferência analógica." (Dilthey, 1989: 71)

É, portanto, a partir desta separação entre ciências humanas e ciências da natureza que se pode compreender o sentido geral atribuído ao termo "*Verstehen*", antes de analisar-se os fundamentos filosóficos e metodológicos compreensivos desenvolvidos por Dilthey.

De um modo geral, o termo "*Verstehen*" designaria uma atividade conceitual específica às ciências sociais ou humanas, em contraposição ao termo explicação ou "*Erklären*" das ciências da natureza. A doutrina do "*Verstehen*" teria seu fundamento numa suposta diferença entre mente e tudo que não é mente, que Hamlin (1999: 02) afirma ser um desenvolvimento da velha distinção filosófica entre mente e matéria, que foi assumindo um papel importante à medida que se formaram as diversas disciplinas que se constituíram, depois, nas ciências sociais.

Há distintas abordagens interpretativas nas ciências sociais, como a sociologia de Max Weber, a fenomenologia de Alfred Schutz, a dramaturgia de Ervin Goffman, o idealismo lingüístico de Peter Winch, a hermenêutica crítica de Jurgen Habermas, entre outros. Essas teorias compreensivas reforçam o dualismo ontológico, pois centralizam suas investigações na singularidade

do mundo social em relação ao natural e reafirmam a maior complexidade das análises das ações humanas. Reforçam, também, um dualismo epistemológico, pois consideram que são realidades completamente diferentes, não podendo ser estudadas da mesma maneira porque os interesses cognitivos que orientam o conhecimento são distintos. Para Dilthey, por exemplo, as ciências sociais se interessam pelas singularidades enquanto as ciências naturais se interessam pela generalidade, pelo que se repete ou pelo que não varia.

Esta discussão do caráter científico das ciências sociais compreensivas está presente em todos os hermeneutas românticos, em especial, em Dilthey. O início da hermenêutica romântica, por sua vez, está associado às tentativas, durante o século XIX, de autores como Schleiermacher, Ranke, Droysen e Dilthey, de construir uma teoria da interpretação. Gadamer identifica a contribuição destes autores com o começo da virada em direção à consciência histórica, "*o desvencilhar-se de todos os enquadramentos dogmáticos e liberar-se a si mesma para elevar-se ao significado universal de um organon histórico*" (1998: 277), ainda no século XVIII.

Em *Verdade e Método*, Gadamer (1998) analisa o processo de formação da ciência hermenêutica moderna, como um momento de inflexão, de surgimento de um novo sentido para a compreensão e para a própria reflexão teórica. Não se trata de uma doutrina da arte a serviço da atividade do filólogo ou do teólogo, mas uma busca de alcançar uma fundamentação teórica do procedimento comum a teólogos e filólogos, uma vez que, para além de ambos os interesses, remonta a uma relação mais originária da compreensão do pensamento. Schleiermacher, por sua vez, teria determinado a idéia de uma hermenêutica universal a partir da visão de que a experiência da alteridade e da possibilidade do mal-entendido são universais, ou seja, o esforço de compreensão é maior cada vez que não se dá uma compreensão imediata e cada vez que se tem de contar com a possibilidade de um mal-entendido. O objetivo é, então, evitar o mal-entendido.

Outro elemento da visão de Schleiermacher que é importante para se entender Dilthey refere-se àquilo que deve ser compreendido: não é apenas a literalidade das palavras e seu sentido objetivo, mas também a individualidade de quem fala e, conseqüentemente, do autor. Sendo necessário retroceder à gênese das idéias e, dessa forma, paralelamente à interpretação gramatical viria a interpretação psicológica - que foi um dos elementos determinantes para a formação das idéias de Dilthey.

Para os hermeneutas românticos, em especial Schleiermacher, todo discurso é arte, e é, também, o compreender. A arte de compreender, a hermenêutica, como uma inversão de um ato de fala, a "*pós-construção de uma construção*" (Gadamer, 1998: 294), ou seja, a hermenêutica como uma espécie de inversão da retórica e da poética. E, assim, Schleiermacher amplia a utilização do método de interpretação hermenêutica, tanto para textos quanto para diálogos e obras de arte bíblicos ou profanos, e estabelece uma mudança no objetivo da compreensão.

Neste sentido, o foco da compreensão, para Schleiermacher, não se localiza na veracidade do que está sendo dito, mas na sua individualidade enquanto pensamento de uma pessoa em particular, expressa num contexto

particular e num tempo específico. Mas, para que se compreenda a individualidade de quem fala, Schleiermacher acreditava que se deve retroceder até a gênese das idéias, na qual a totalidade da linguagem e, portanto, da cultura, desempenha um papel fundamental.

A ênfase na compreensão de produtos mentais individuais trouxe à tona, então, uma nova preocupação: a compreensão psicológica - que não se refere ao conhecimento de uma psicologia experimental, baseada em leis do comportamento, mas a uma "psicologia descritiva" de acordo com a qual a mente, a sociedade e os processos históricos são aspectos de um domínio psíquico geral.

Contudo, embora esta perspectiva tenha sido iniciada por Schleiermacher e trabalhada por Ranke e Droysen, Gadamer (1998: 335) reconhece que a ampliação da hermenêutica romântica - até fazer dela uma historiografia e até uma teoria do conhecimento das "ciências do espírito" -, foi obra de Dilthey. Segundo Gadamer, uma reflexão clara e metódica sobre isso não se encontra em Ranke, nem em Droysen, mas em Dilthey. Ele elaborou uma análise lógica do conceito do "nexos" na história que representou a ampliação do princípio hermenêutico, segundo o qual as partes individuais de um texto só podem ser entendidas a partir do todo, e este somente a partir daquelas (o chamado 'círculo hermenêutico'), sobre o mundo da história. Não somente as fontes chegam a nós como textos, mas também a realidade histórica é em si um texto que deve ser compreendida ³.

Deste prisma, o questionamento epistemológico tem em Dilthey um começo diferente. Pois, o que sustenta a construção do mundo histórico não são fatos extraídos da experiência e em seguida incluídos numa referência valorativa (como fizeram os neokantianos), mas o fato de que a sua base é, antes, a historicidade interna, própria da experiência. As ciências históricas continuam o pensamento começado na experiência da vida. Não precisam começar pelo fundamento da possibilidade de que nossos conceitos coincidam com o "mundo exterior", porque o mundo histórico de cujo conhecimento se trata em Dilthey é sempre um mundo formado e conformado pelo espírito humano. E aqui, segundo Gadamer (1998: 340), ele remonta a Vico que já havia afirmado o primado epistemológico do mundo da história feito pelo homem. Ou seja, o que torna possível o conhecimento histórico é a homogeneidade de sujeito e objeto.

Mas, para Dilthey a questão seria mais propriamente: como se eleva a experiência do indivíduo e seu conhecimento à experiência histórica? Dilthey procura desenvolver o modo como o indivíduo adquire um contexto vital e, a partir daí, quais os conceitos constitutivos que podem sustentar, também, o contexto histórico e seu conhecimento.

Ver-se-á, a seguir, como Dilthey faz isto, ainda trabalhando com suas idéias desenvolvidas em *Introduction to the human sciences* (1883), onde ele busca explicitar os fundamentos ontológicos e epistemológicos das ciências

³ Para uma apreciação mais detalhada da concepção do problema da história universal para a chamada "escola histórica", em especial, em Ranke e Droysen, ver Gadamer (1998: 311-334).

humanas em contraposição aos das ciências naturais, estabelecendo que as diferenças se dão tanto em seus objetos de estudo quanto em suas metodologias. As diferenças metodológicas são vistas como derivadas da distinção ontológica entre os objetos de conhecimento de ambas ciências.

Dilthey - da compreensão psicológica à compreensão hermenêutica

Em *Introduction to the Human Sciences* (1883) Dilthey parte da preocupação em estabelecer os fundamentos filosóficos das ciências humanas (*Geisteswissenschaften*) e em fazer uma "crítica da razão histórica". Embora rejeitasse a metafísica, como o faziam Kant e também os positivistas, não aceitava as ciências naturais como um modelo para orientar as ciências humanas. Dilthey considerava que as ciências naturais podiam apenas explicar (*Erklären*) eventos observados relacionando-os com outros eventos em consonância com as leis da natureza e que essas leis não dizem nada quanto à natureza interior das coisas e dos processos estudados. Para ele, há nos seres humanos um sentido oculto por trás de suas ações observáveis, algo interno, que possibilita a compreensão (*Verstehen*) das ações humanas em termos de pensamentos, sentimentos e desejos. A possibilidade de conhecer não apenas o que um homem faz, mas as experiências (*Erlebnisse*), as memórias, julgamentos de valor que o levaram a agir de tal ou qual forma.

Neste sentido, o conhecimento nesse campo não é, como nas ciências naturais, meramente fenomenal e externo. Há transições nas quais as percepções levam aos pensamentos, esses aos sentimentos e esses, por sua vez, aos desejos e às ações. Tais conexões constituem as "estruturas" da personalidade individual e o entendimento delas é também a chave para o entendimento maior dos processos históricos. É porque os homens se comunicam uns com os outros que suas experiências podem despertar pensamentos e sentimentos e levar a ações da parte de outros e, então, o padrão "estrutural" individual ramifica-se e torna-se o padrão de vida de grupos sociais, de nações e de civilizações. A história seria um processo contínuo de interações desse tipo e para entender um evento particular ou ação ou expressão deveríamos vê-las nesse tipo de contexto:

"A oposição entre substância material e mental foi recolocada pela diferença entre os mundos internos e externos - o mundo externo como dado na percepção externa (sensação) através dos sentidos, e o mundo interno como apresentado originalmente através da apreensão interna dos eventos e atividades físicas (reflexão). Assim, nesta formulação, o problema está na possibilidade de tratamento empírico. As experiências que não poderiam ser expressões científicas adequadas na substância da doutrina da psicologia racional são, agora, validadas à luz de métodos novos e melhores." (Dilthey, 1989: 60)

Para Dilthey, os homens vivem em condições que não podem ser formuladas em leis gerais, seja da *psiqué* humana ou de grupos sociais. Os homens são inteligíveis para nós como indivíduos e nos interessam justamente por causa de sua individualidade e singularidade. A vida humana é mais complexa e possui mais aspectos do que os fenômenos da natureza, uma vez

que todas as experiências humanas e atividades são atravessadas por escolhas, preferências, valores, julgamentos. Conseqüentemente, as ciências humanas devem, também, constituir um corpo de disciplinas mais variado e mais dividido, o qual nenhum método ou princípio pode governar. As ciências humanas seriam, assim, dependentes da habilidade dos pesquisadores para entender o padrão "estrutural" da experiência e, a partir daí, ver o comportamento humano do interior.

É, neste sentido, que Gabriel Cohn (1979: 15-16) ressalta três tensões que articulam o pensamento de Dilthey: 1) o mundo histórico (criado pelos seres humanos) e o mundo natural (independente ou externo aos seres humanos); 2) explicação dos fenômenos naturais a partir do exterior e compreensão interna dos fenômenos humanos e 3) o estudo segmentado e atomístico da realidade natural e a apreensão integradora das experiências vividas das ciências humanas/ do espírito.

O trecho de uma carta enviada por Dilthey a um alto funcionário do Ministério da Educação da Prússia - Friedrich Althoff - revela, em parte, estas oposições e sua concepção de como a filosofia relaciona-se com a ciência:

"Toda ciência, toda filosofia é experimental. Toda experiência deriva sua coerência e sua correspondente validade do contexto da consciência humana. A discussão entre o idealismo e o realismo pode ser resolvida através da análise psicológica, a qual pode demonstrar que o mundo real dado na experiência não é um fenômeno na minha representação; é muito mais dado para mim como algo distinto de mim mesmo, porque eu sou um ser que não representa meramente, mas que também deseja e sente. O mundo real é o que o desejo possui na reflexão consciente quando isto encontra resistência ou quando a mão sente pressão. Essa consciência reflexiva do desejo é tanto do mundo real quanto de si próprio. Ambos self e mundo real são, portanto, dados na totalidade da vida psíquica. Cada um existe em relação com o outro e são igualmente imediatos e verdadeiros." (Dilthey, 1882: 493-494, apud Makkreel & Rodi, 1989: 07-08)

Pode-se dizer, assim, que a concepção de Dilthey da abordagem filosófica da ciência começa com o conceito de experiência, embora ele não aceite o empiricismo. Ele caracteriza sua abordagem como empírica mais do que empiricista. Isto significa que a filosofia deve começar com experiências que são imediatamente dadas, nomeadas, fatos da consciência, mas não pode explicar esses fatos da consciência em termos de suas gêneses ou em termos de qualquer mecanismo causal, como fazem os empiricistas. Ao invés disto, a filosofia deve apreender esses fatos da consciência como dados últimos do ponto de vista da experiência e da "investigação empírica sem preconceitos" - esta investigação, em Dilthey, é "analítica-descritiva" e tenta evitar não apenas as explicações causais do empiricismo, mas, também, as especulações da metafísica (Makkreel & Rodi, 1989: 08).

Dilthey procura resolver o conflito entre idealismo e realismo através de um tipo de psicologia filosófica que analisa os fatos da consciência. Dilthey indica que o que é analisado é a realidade de toda a experiência humana.

Quando ele vai definir as ciências humanas como *Geisteswissenschaften* (ciências do espírito) aponta para alguns dos problemas na utilização deste termo, pois o termo espírito (*Geist*) pode dar uma indicação imperfeita do objeto central destas ciências, uma vez que as ciências humanas, como ele as compreende, não devem separar “os fatos do espírito humano das unidades psicofísicas da natureza humana”. Ou seja, para ele, os homens seriam “unidades de vida” e a vida mental dos homens seria parte da “unidade de vida psicofísica” - que seria a forma pela qual a vida humana se manifesta (Dilthey, 1989: 51-67).

Assim, a análise psicológica, como concebida por Dilthey, começa com a totalidade da vida psíquica e articula as funções cognitivas, emocionais e voluntaristas operando nela. O pensamento cognitivo e representacional não pode ser isolado do resto da vida psíquica:

“Nem sangue verdadeiro corre nas veias do sujeito do conhecimento construído por Locke, Hume e Kant, mas sim o extrato diluído da razão como uma mera atividade do pensamento. Uma abordagem histórica, assim como uma abordagem psicológica do ser humano como um todo, leva-me a explicar até mesmo o conhecimento e seus conceitos (tais como mundo externo, tempo, substância e causa) em termos dos múltiplos poderes de um ser que deseja, sente e pensa; e faço isto apesar do fato de que o conhecimento pareça ser tecido através de conceitos derivados a partir de meros conteúdos de percepção, representação e pensamento.” (1989: 50)

Dilthey vê a relação de desejo como central para a fundamentação da ciência, especialmente para as ciências humanas. Embora resista, o desejo é imediatamente sentido como uma realidade independente. Com base nessa experiência torna-se possível diferenciar um *self* real da realidade do mundo exterior. As duas realidades: *self* e mundo - são os pólos primordiais da totalidade da vida psíquica.

Além disto, Dilthey acredita que usando este método, relacionando todo componente do pensamento abstrato científico com a natureza do ser humano, do modo como ela se revela na experiência, no estudo da linguagem e da história, buscando as conexões entre estes componentes, ele alcançaria uma visão do conhecimento da realidade na qual nossa própria personalidade (como uma unidade de vida), o mundo externo, outros indivíduos, suas vidas temporais e suas interações, poderiam ser explicados em termos desta totalidade da natureza humana. E, mais:

“No processo da vida real, desejos, sentimentos e pensamentos são apenas aspectos diferentes. As questões que devemos direcionar para a filosofia não podem ser respondidas através da afirmação de um a priori epistemológico rígido, mas apenas através do desenvolvimento de um procedimento histórico fundamentado na totalidade de nosso ser.” (Dilthey, 1989: 51)

Desta forma, a experiência humana é vista como formada por vivências - experiências de caráter histórico, e por isso, toda ciência, inclusive a filosofia,

deve referir-se à experiência. Essa concepção aponta para o fato de Dilthey considerar o objeto das ciências humanas como imediatamente dado, ou seja, é primeiro experimentado na consciência antes que tenhamos qualquer conhecimento científico sobre o mesmo: seria uma compreensão intuitiva da vida cotidiana e que permite um acesso não problemático às vivências da experiência humana. Com isto, Dilthey considera que as ciências humanas acessam seu objeto de estudo através da percepção interna do "*nexos da vida*". São, portanto, três os aspectos do nexos psíquico: pensamento representado, sentimento e desejo. Não são funções individuais separáveis ou capacidades, mas são os constituintes da vida psíquica que estão contidos em cada estado singular de consciência. Ao invés de descrever a relação do mundo com o *self* como primeiramente representacional, que tende a fazer do mundo um construto ideal cuja realidade deve ser diferenciada, Dilthey mostra que tal relação teórica é derivada de uma relação experimental na qual o mundo é diretamente real num sentido prático e também teórico.

A insistência de Dilthey em fazer da experiência seu ponto de partida leva-o a um certo realismo. Sua abordagem psicológica da realidade da experiência procura revelar a totalidade e a complexidade da experiência e o faz repensar em termos práticos as atividades construtivas da consciência realizadas pelo idealismo. Embora qualquer experiência seja dada como um fato da consciência, Dilthey, também admite, em *Introduction to the human sciences* (1989: 69), que a experiência é governada por certas condições de consciência, as quais são introduzidas sucessivamente como pressuposições para a construção do mundo real.

Pode-se afirmar que, para Dilthey, a realidade independente do mundo externo é vivida diretamente, mas as estruturas objetivas do mundo devem ser construídas no processo histórico que testa as pressuposições da consciência. E, assim, a tarefa da filosofia não seria determinar as condições *a priori* do conhecimento de um modo aistórico, mas sim refletir sobre as pressuposições em funcionamento no desenvolvimento histórico do conhecimento.

O contraste entre espírito e natureza, em Dilthey, se refere, portanto, aos esforços metafísicos anteriores para demarcar dois domínios em termos de duas substâncias. Historicamente, os esforços para delinear as ciências naturais e as ciências humanas foram baseados na distinção epistemológica, como a de Locke, entre sensação e reflexão e, a de Kant, entre experiência interna e externa. A experiência interna poderia ser definida independentemente da sentido externo, contudo suas formações poderiam ser respostas para processos naturais. Isto significa que o conhecimento obtido através das ciências naturais é, no mínimo, relevante para as ciências humanas. Dilthey, então, parte em seu delineamento preliminar das ciências humanas com base na epistemologia moderna, para estabelecer a relativa independência das ciências humanas face às bem estabelecidas ciências naturais.

No lugar de primeiramente orientar a experiência interior para um mundo exterior fenomenal, como Kant fazia, Dilthey orientava para uma estrutura de vida mais próxima da qual o mundo externo é derivado. Ele se esforçava para provar que as ciências humanas têm um status primordial em comparação com as ciências naturais, dentro do qual retém uma relação mais

próxima com o "nexo da vida" original de nossa experiência. Aqui a distinção que Dilthey estabeleceu entre "*Wissen*" e "*Erkennen*", conhecimento imediato e conhecimento conceitual, é importante. No segundo conceito, as ciências humanas continuariam dependentes das ciências naturais, mas no conhecimento imediato - no nível pré-reflexivo, as ciências humanas ganhariam vantagem.

Além da tarefa de delimitar as ciências humanas em relação às ciências naturais, Dilthey também levanta uma questão de coerência interna das primeiras. Ele parte do fato de que não existe qualquer ordem construtiva entre as ciências humanas como existe entre as ciências naturais. Esse não desenvolvimento de tal sistema construtivo nas ciências humanas, pode ser explicado, em parte, pela sua gênese histórica. Elas devem sua existência à práxis da vida e sua organização deriva de necessidades práticas das profissões na vida moderna. Assim, também, os materiais históricos estudados pelas ciências humanas são transmitidos sob condições que refletem interesses de tipos muito heterogêneos.

Ainda nesta primeira fase, em que Dilthey desenvolve suas reflexões para *Introduction to the human sciences* (1883), um elemento central de sua concepção é o fato de que não pode haver nenhuma ciência humana totalitária. Cada ciência humana particular é parcial e dependente das outras. Mesmo a psicologia, a ciência dos indivíduos, que são os elementos básicos da história e da sociedade, abstrai seus problemas subjetivos particulares de um amplo contexto da realidade social-histórica.

Nesta visão, a sociedade é muito complexa para se compreender todo seu funcionamento, mas com base na experiência vivida das forças que a movem, pode-se compreender a vida social. Experiência vivida e compreendida estão diretamente ligadas sem referências explícitas às funções mediativas das expressões, que caracterizarão suas últimas reflexões. A sociedade não pode ser estudada por meio de uma ciência única, mas deve, ao contrário, ser abordada através de uma série de ciências sociais positivas, cada uma focando numa esfera diferenciada da vida social.

Observe-se que Dilthey não é o tipo de pensador para quem a história é entendida meramente em termos dos motivos e ações de indivíduos. Ele reconhece a necessidade de se trabalhar na direção de forças sociais já existentes, em contextos mais específicos delineados pela etnologia e pelos sistemas culturais, assim como também, da organização externa da sociedade. Ao invés de procurar uniformidades ou leis que atravessem o conjunto da história humana ou toda a sociedade, como a filosofia especulativa de Hegel da história e a sociologia de Comte fizeram, Dilthey procura "(...) *uniformidades aplicáveis a fatos mais simples dentro dos quais nós podemos analisar o complexo mais alto do mundo social-histórico*" (Makkreel & Rodi, 1989: 19).

Dessa forma, a questão básica da discussão de Dilthey sobre a metafísica está ligada às categorias de "substância" e "causalidade", aplicando-as em relação a eventos naturais e à vida sócio-histórica. Para ele essas categorias não são abstrações aristotélicas de qualidades objetivas da realidade externa, nem relações formais kantianas projetadas pela mente, mas são derivadas de nossa própria experiência de vida (Makkreel & Rodi, 1989: 21).

A vida ou "nexos-vida" é apreendida pela própria consciência através de duas experiências básicas. A primeira é uma experiência de *constância*, apesar de todas as mudanças no nosso estado e nas nossas ações. É chamada de "auto-identificação" (*selfsameness*). A segunda, é a experiência de uma realidade que age no *self*, mas a qual sofre também a ação do *self*. É chamada de "ação e padecimento" (*acting and suffering*). De acordo com Makkreel e Rodi (1989: 21), Dilthey via a experiência fundamental de "*selfsameness*" e "*acting and suffering*" como sublinhando as categorias de "substância" e "causalidade". Essas últimas, vistas como abstrações da totalidade do "nexos-vida" nas quais essas experiências constantemente ocorrem.

Assim, as categorias reais de *selfsameness* e *acting and suffering* seriam as expressões primeiras do nexos-vida e só depois esses conceitos de vida passariam através de um processo de abstração. Esse nexos-vida concretamente experimentado seria o esquema para a apreensão da totalidade vivida e real. Desse modo, verifica-se que, para Dilthey, aplicar conceitos da vida biológica para explicar a vida humana ou idéias hipotéticas sobre organismos para explicar relações sociais, é inverter a verdadeira ordem das coisas.

Contudo, Dilthey parece indicar que ambas, ciências naturais e humanas, têm suas origens no nexos-vida. É no nexos-vida, como dado na totalidade de nossa consciência, que o mundo externo produz sua realidade sentida, por sua resistência ao nosso desejo. Isso significa que do ponto de vista de Dilthey as ciências naturais são mais derivativas do que as ciências humanas. O mundo das ciências humanas preserva a realidade do nexos-vida em um sentido prático; o mundo das ciências naturais torna-se um construto fenomenal. Esse uso do nexos-vida como uma base comum para ambas ciências naturais e humanas antecipa o uso de Husserl do termo "mundo da vida" com o mesmo propósito. Para Dilthey (1989: 59), o sucesso da explicação nas ciências naturais é dúbio com sua exclusão de tudo que não é mensurável, o que levaria as relações funcionais a tomarem o lugar das categorias metafísicas de substância e causalidade. Portanto, o que Dilthey chama de "*sistema natural das ciências humanas*" aproxima-se do que teria sido desenvolvido, sobretudo, por Hume com base em modelos matemáticos. Este último, em seu programa, eliminaria a intencionalidade da categoria de causalidade nas ciências humanas. Observe-se que o ponto fundamental não é o uso do conceito de intencionalidade de modo especulativo como na metafísica, mas preservá-la como uma experiência interior. Se um sentimento de intencionalidade na ação é parte de nossas experiências, então a categoria de intenção não poderia ser eliminada das ciências humanas como tem sido nas ciências naturais.

Para Dilthey (1989: 59), a construção metafísica das categorias tem provado ser de valor restrito e limitado. Todavia, a metafísica em si mesma aponta para certas experiências "metafísicas" fundamentais que são eternas. A metafísica como uma ciência está morta, mas permanecem "aspectos metafísicos de nossas vidas como experiência pessoal", que a arte e a literatura devem continuar expressando. A Filosofia não pode mais construir sistemas metafísicos, mas deve refletir sobre nossa disposição metafísica indestrutível em termos de uma análise das visões do mundo.

Dilthey afirma, portanto, que o *nexus* que envolve os fatos da consciência está contido na totalidade da vida psíquica. É preservando essa ligação entre cada ato do conhecimento e todo seu contexto, chamado nexos-vida, que a realidade de todo fato da consciência pode ser estabelecida. Quando visto sob a luz desse segundo princípio, o princípio inicial da fenomenologia dos fatos do conhecimento torna-se princípio da realidade da vida psíquica. Fatos do conhecimento se tornam meros fenômenos apenas quando divorciados de todo nexos-vida, como *Erlebnisse* (experiência de vida) eles são reais.

As idéias de Dilthey já apontavam, também, para a importância da consciência reflexiva - esse sentimento de si próprio que precede a consciência de si e que é sempre ligado com uma consciência do mundo exterior, mesmo que essa consciência possa ser imperceptível. Seria uma consciência proto-intencional uma vez que é sempre orientada na direção do mundo, mesmo que o mundo não tenha sido, ainda, tematizado como objetivo. Ação e conteúdo coexistem como dois momentos irreduzíveis. A ação não posiciona seu conteúdo nem coloca um conteúdo contra o sujeito como na consciência representacional. O *self* não é um dado imediato da consciência, mas o produto do nexos-vida da consciência ambos, temporalmente e espacialmente. O *self* de Dilthey participa na realidade do mundo espacial, mas, mais importante, o tempo, a forma da percepção interior, define a realidade do *self*.

Para Dilthey, o tempo é dado na totalidade de nossa própria consciência e não é meramente um fato do intelecto. Kant modelou sua visão do tempo na do espaço, e tratou ambos, tempo e espaço, como formas ideais para fenômenos intuitivos. Dilthey aceita amplamente a análise kantiana de que o espaço é uma forma ideal de nossa percepção externa dos objetos fenomenais. Contudo, rejeita a afirmação paralela de que o tempo é uma forma ideal da percepção interior. Uma vez que a percepção interior não é fenomenal como a percepção exterior, mas real - consistindo de fatos da consciência os quais são indubitáveis - o tempo deve ser também real.

É preciso compreender-se que o *self* não é o ponto de partida da teoria do conhecimento de Dilthey, mas o resultado de um processo de diferenciação no qual o nexos-vida da consciência é dividido em dois pólos - *self* e mundo. Aqui Dilthey antecipa George Herbert Mead, que, segundo Makkreel e Rodi (1989: 29), casualmente, assistiu às palestras de Dilthey sobre ética e história da filosofia em 1890 e 1891.

O elemento crucial nesse processo de diferenciação do *self* e mundo é a consciência reflexiva acompanhando atos de desejo. É através da relação entre eficácia e resistência que aprendemos a distinguir a realidade da percepção interior da percepção exterior. Consciência reflexiva do desejo nos dá acesso a uma realidade que resiste ao nosso desejo e é reconhecida como independente de nós. Essa relação dinâmica com o mundo externo é mais fundamental do que a relação epistemológica estática da representação do objeto.

A epistemologia tradicional das ciências naturais tem feito nossa relação prática com o mundo parecer derivada da relação teórica e ignora nosso acesso original à realidade através da consciência reflexiva. Mais uma vez, os caminhos de Dilthey nos levam a concluir que, a epistemologia das ciências humanas deve reclamar esse acesso e assim, não pode ser meramente uma extensão de epistemologia das ciências naturais.

Após 1886, Dilthey acrescentou a categoria de “essencialidade” às de “substância” e de “causalidade”. Ele trata as categorias de substância, causalidade e essencialidade em *Berlin lectures on logic and epistemology* (1893), mostrando que cada uma delas é derivada a partir de como as experiências interiores informam nossa experiência exterior. Deste prisma, ele tenta distinguir definitivamente as ciências humanas das ciências naturais. Ele critica Kant, Leibniz e outros que apelam para um inconsciente sobre as bases de uma distinção entre percepção - não percepção. Ao valorizarem as percepções inconscientes e sobrevalorizarem as não percepções conscientes controladas pelo entendimento, esses pensadores criaram uma separação entre sentido e intelecto que Dilthey acha problemática. Seu argumento das operações lógicas elementares insiste sobre a intelectualidade nos níveis mais baixos da percepção (Makkreel & Rodi, 1989: 35).

Isto significa dizer que os estados de consciência não são sempre acompanhados pela iluminação da consciência reflexiva. É possível ter estados que são conscientes, mas que não foram observados atenciosamente. Quando se presta atenção a algo, a consciência que se direciona para as coisas ao redor é diminuída. Dessa forma, enquanto a observação determinada da consciência pode ser apenas unidirecional em qualquer dado tempo, a consciência reflexiva em sua indeterminabilidade pode ser multidirecional.

A consciência é concebida como um continuum onde nenhum contexto pode ser entendido isolado de seu contexto maior. Para as ciências humanas este contexto é a experiência interior, para as ciências naturais é a experiência exterior. Experiência interior não se expande a partir do mundo, mas é o sistema de percepções de um *self* que pode envolver todas as percepções das coisas no mundo, assim como o modo como elas são apreendidas. Dilthey dá o exemplo do quadro de Goethe que está em sua sala, pois quando ele olha sente a sensação de prazer que sentia quando estava na sala de seu pai. Assim, esta é uma percepção que retém sua referência do nexos-vida no qual ele foi experimentado inicialmente. A percepção interior é mais primordial do que a exterior.

O caráter controverso da distinção interna-externa se manifesta no primeiro esforço de Dilthey para definir o conhecimento de outras pessoas em termos das “*conexões de percepção interna e externa*”. A experiência externa é comparada com a testemunha de outra pessoa caindo em lágrimas/ pranto, e a experiência interna com minha própria capacidade de sentir dor ou pesar. O reconhecimento de que as lágrimas dos outros expressam a sua dor ou pesar pode ser descrita como uma inferência pela analogia: minhas lágrimas são precedidas de dor e pesar, então, as lágrimas dele devem também ser precedidas de dor e pesar. Contudo, Dilthey não está satisfeito com esse modelo de inferência. E acaba qualificando a inferência tradicional por analogia quando ele admite que ela é inadequada simplesmente para relacionar um estado singular da mente com uma expressão singular do corpo.

Compreender, então, torna-se menos um processo de relação entre interno e externo, num sentido estreito herdado e, mais, um processo de relação da experiência interna como um conjunto, envolvendo a experiência externa como um de seus aspectos. Aqui temos a concepção de Dilthey de compreensão do significado das coisas em termos do contexto.

Em *Introduction to the human sciences* (1883), a interpretação permanece principalmente psicológica porque o nexos-vida é assumido como sendo centrado no nexos-vida psíquico. Enquanto Dilthey reconhece o modo como a vida psíquica é condicionada pelo ambiente, ele observa a psique individual como uma unidade relativamente independente. Os sistemas culturais, que derivam da linguagem, as artes e as ciências da economia e os sistemas legais são estabelecidos porque os indivíduos não podem atingi-los por eles mesmos. Nascemos em muitas associações, tais como a família e o governo, que não escolhemos, mas nenhuma pode determinar completamente a vida psíquica.

Para Dilthey, há apenas uma questão genuinamente histórica: a psique individual. Ele examina como os sistemas culturais e a organização externa da sociedade estão em intersecção com as questões individuais. Em *Introduction to the human sciences* (1883) ele ainda não tem uma maneira conceitual de conceber a natureza dessa intersecção que não seja em termos gerais. Isto fica claro quando ele fala da linguagem como um sistema cultural, no qual as relações recorrentes da experiência interna são singularizadas pelo processo de articulação e formam categorias lingüísticas.

Assim, Dilthey não chega a elaborar a articulação lingüística e assume, simplesmente, que as descrições psicológicas da consciência vão esclarecer as articulações gerais já encontradas nas análises pré-discursivas da consciência e do nexos-vida. A tarefa da psicologia como a primeira das ciências humanas seria produzir um auto-entendimento que explique o que já é evidente na experiência interna. Hodges descreve este método, o *Narcherleben*, como sendo um procedimento segundo o qual "nós entendemos uma expressão re-experimentando, na nossa própria consciência, a experiência a partir da qual esta expressão se originou" (1972: 186).

Na medida em que Dilthey muda de foco, da psicologia individual para a hermenêutica, introduz os termos "interpretação" e "exegese" para se referir à coordenação de atos elementares de entendimento os quais são necessários se as idéias, propósitos e outros estados mentais expressos nas formas complexas e duradouras do mundo construído na mente devem ser identificados. Formas culturais e instituições sociais, então, são interpretáveis como "expressões" da mente; os produtos da mente, se trabalhos literários ou instituições, são textos que tem de ser lidos e isto leva à hermenêutica para especificar os métodos a serem utilizados, apesar dos problemas colocados pelo círculo hermenêutico.

Dilthey percebeu, assim, que o reexperimentar não é, certamente, uma reprodução perfeita da experiência original; ela é esquemática, incompleta e falível. Ele distinguiu diferentes tipos de expressões e diferentes graus de exatidão e confiança com os quais elas podem ser interpretadas.

E, considerando a arte de compreender expressões como o fator básico comum a todas as *Geisteswissenschaften*, ele mostrou que há uma transição fácil da experiência pessoal para a autobiografia, dali para os escritos biográficos e históricos, dali para estudos mais abstratos e generalizáveis e disciplinas mais distintas e, finalmente, para a grande síntese na história do mundo.

A importância atribuída à dimensão cultural da vida, levou Dilthey a pensar *Verstehen* ou compreensão como uma metodologia que permitiria a reconstrução do processo de exteriorização (objetivação) da atividade humana,

sem que fosse fundamental a reconstrução das experiências vivenciadas. Ele passa, então, a se concentrar nas estruturas de exteriorização da atividade humana e, com isto, a oposição mente x natureza passa de filosófica para mais claramente metodológica, concebendo um *método objetivo* no sentido de que o intérprete teria uma situação privilegiada frente aos atores originais, produtores de significados, pois ele teria acesso a um todo já constituído e a compreensão daquilo que transcende as relações individuais, mas que não teria um corresponde perfeito na realidade, algo que transcende a situação particular do intérprete - os sistemas culturais.

Entretanto, como discutiremos na seqüência, Gadamer (1998: 343) considera que essa passagem da base psicológica para uma hermenêutica das "*ciências do espírito*" não se efetivou com Dilthey, pois teria deixado sem solução questões relacionadas com a objetividade do método hermenêutico e, ainda, quanto ao modo de se ter acesso a este "*espírito objetivo*" antes dele se manifestar.

Considerações finais

Os estudos filosóficos e epistemológicos de Dilthey sobre o processo de objetivação da atividade humana foram importantes na caracterização das ciências humanas como ciências interpretativas, sobretudo, em disciplinas ligadas à história, à educação, à filosofia das ciências, dando margens às interpretações holistas, no sentido associado ao conceito hegeliano de "*espírito objetivo*", mas também às investigações ligadas à fenomenologia de Husserl, além das fundamentadas em Heidegger.

Diante disto, nestas considerações finais, serão discutidas algumas das principais críticas às idéias de Dilthey e contribuições para o debate contemporâneo sobre as formas de conhecimento nas ciências humanas e nas ciências naturais.

Weber, por exemplo, contemporâneo de Dilthey, segue um percurso teórico de questionamento da "*causalidade objetiva*", mas que de certa forma procurou inverter o método compreensivo de Dilthey, buscando libertá-lo de uma postura que qualificou de muito devedora à psicologia, ligada, sobretudo, à "*experiência*", à "*vivência*". Para Weber, compreender não significava ser co-autor de obras do passado através de um processo de empatia - como em Dilthey -, mas captar a "*conexão de sentido*" da ação humana no conjunto de outras ações, numa situação histórico-social, tomando sempre a "*ação racional*" como a mais inteligível e levando em consideração, sempre, que a interação resultante não seria admitida senão em caráter hipotético (Weber, 1994: 05-10).

Outrossim, parece que Dilthey, apesar de suas críticas ao positivismo de Comte, aos escritos dos empiricistas ingleses e ao naturalismo do século XVIII, não se desfez do legado da Ilustração. Ortega Y Gasset (1983: 171) e Horkheimer (1971), entenderam Dilthey como alguém não tão distante do positivismo. Para o primeiro, Dilthey estava preocupado em fazer ciência a partir do conhecimento advindo da experiência. Para o segundo, Dilthey se negou a tirar conclusões que o colocassem em aberta oposição à idéia da "*ciência livre de valores*".

Entretanto, deve-se estar atento ao fato de que Dilthey, mesmo que concordasse com o positivismo e com o empiricismo, quando afirmavam que toda ciência deve "ir aos fatos" e que "todo conhecimento advém da experiência", seu entendimento destes postulados era singular, peculiar. Nos seus escritos notamos os fatos como objetos do conhecimento, somente fatos da consciência, sendo que a experiência considerada é sempre uma experiência interna. A experiência interna é, segundo ele, "total"; é um momento da vida anímica em que representações se forjam necessariamente conjugadas com sentimentos e volições. O encadeamento destas experiências, ou seja, a conexão das vivências, assume configurações determinadas e consubstancia a "estrutura da vida psíquica" de cada pessoa. Dessa forma, a estrutura psíquica não é algo rígido, com categorias fixas que se debruçam sobre a realidade; mas algo histórico, em constante transformação na sua relação com o meio. A estrutura psíquica em sua relação com o meio é, em última instância, a responsável pela origem e desenvolvimento das obras culturais. Para Dilthey, o caráter histórico das obras culturais e dos sistemas filosóficos advém do caráter histórico e relativo da própria vida anímica.

Porém, para além de todas as possibilidades de mudanças - que apontavam na direção do relativismo e do ceticismo-, Dilthey entendia que havia um ponto fixo, que justificaria o uso do conceito de "natureza humana", que seria o fato de que é imanente à estrutura da vida psíquica uma função teleológica. Ou seja, nas suas transformações a estrutura psíquica está sempre voltada para o trabalho de adequação para atingir fins de autopreservação. A necessidade de autopreservação coloca a estrutura psíquica, no seu relacionamento com o meio, na tarefa de produzir ações e pensamentos cada vez mais universais e válidos e, assim, a produzir filosofia, arte e religião.

Dilthey esteve durante grande parte de sua obra, preocupado com a existência de dois campos distintos de conhecimento: as ciências da natureza e as "ciências do espírito". Por mais que ele tentasse estabelecer esta distinção, em sua teoria encontramos elementos que nos conduzem a refletir no sentido de aproximações uma vez que todos os fatos são fatos da consciência individual, pois em Dilthey não há nada na realidade que, para ser conhecido, não tenha que ser apreendido como "vivência psíquica". Então, ambos os campos científicos são produtos da consciência. É a estrutura da vida psíquica que no indivíduo possui uma "conexão teleológica da vida", um sentido interno, que organiza a realidade no conhecimento e lhe dá um sentido. Esta seria a forma como age a consciência que conhece em relação aos fenômenos naturais e humanos.

Autores como Hodges (1972) consideram que visões como a de Dilthey tenderiam, em última instância, para um ceticismo. Entretanto, suas idéias parecem apontar para o fato de que, nessas esferas onde os métodos empíricos podem ser aplicados, os quais incluem algumas seções de *Geisteswissenschaften*, as ciências naturais, as descobertas e os progressos reais podem ser feitos e há conhecimento objetivo. Porém, é no domínio dos julgamentos de valor e das atitudes da vida que ele sentiu que a relatividade é inescapável, mas também que a própria aceitação disto pode levar ao enriquecimento da vida muito mais do que à frustração.

Deve-se considerar, ainda, que o conceito de experiência, a concepção de causalidade e a busca de uma objetividade para as ciências humanas, nos termos colocados por Dilthey, sugeriram muitas perspectivas ao debate filosófico desde a segunda metade do século XX, como, por exemplo, Gadamer e sua hermenêutica filosófica ou, ainda, autores mais recentes como Giddens (1977) e Souza Santos (1989), preocupados em desenvolver esta abordagem metodológica da hermenêutica para as ciências humanas, sobretudo, na direção do surgimento das condições fundamentais para uma mudança de paradigmas nas ciências humanas.

Outro elemento retomado por Giddens (1977) e Santos (1989), é a idéia de um unitarismo epistemológico aberto que dê conta das especificidades das ciências sociais e que seria obtido através da superação da contradição neokantiana entre "*Verstehen*" (compreensão) e "*Erklären*" (explicação), uma espécie de compromisso dominante a que se chegou depois do colapso do consenso positivista. Para estes autores, as ciências, em geral, usam como modelo explicativo a causalidade - e esta é a dimensão possível do unitarismo epistemológico, embora eles a utilizem de maneiras distintas.

O mesmo tem sido feito com relação aos conceitos de explicação e de compreensão, defendendo a complementaridade entre os dois modelos nos seguintes termos: uma explicação sem compreensão será aquela que se apresenta de forma estritamente naturalista, com mero recurso à causalidade e, por outro lado, uma compreensão sem explicação levaria em conta apenas o fundamento subjetivo da ação ou a sua evidência endopática. Giddens formula a necessidade dessa complementaridade em sua dupla hermenêutica e nas suas "Novas regras do método sociológico" (1977).

Com efeito, os trabalhos de Dilthey são leituras fundamentais para a reflexão sobre as condições de produção do conhecimento nas ciências humanas. Na contemporaneidade, estas reflexões conduziram às abordagens que se fundamentam na impossibilidade de uma hierarquia mecânica entre as ciências humanas e naturais, embora a hegemonia das ciências humanas exprima-se em que seus modelos hermenêuticos serão cada vez mais usados pelas próprias ciências naturais e, por isso, a aproximação entre os dois universos científicos far-se-á no sentido das ciências humanas (o problema das relações entre ciência e ideologia ou o problema da conflitualidade interna). Portanto, mesmo havendo diferenças ônticas entre os objetos das duas ciências, o que as une é mais importante, no plano epistemológico, do que o que as separa.

Contudo, é relevante colocar-se que as questões relativas à "objetividade" do conhecimento nas ciências humanas foram, posteriormente, melhor trabalhadas pela hermenêutica filosófica de Gadamer, a partir de 1960, quando ele faz uma crítica da hermenêutica romântica e amplia a possibilidade de utilização, nas ciências humanas, de muitos dos conceitos analisados por Dilthey.

Em linhas gerais, pode-se dizer que Gadamer, embora mais influenciado pelas idéias de Heidegger do que por Dilthey, valoriza a contribuição de Dilthey não só por enfatizar as diferenças epistemológicas, entre explicar a ocorrência de eventos e compreender os significados, entre ciências naturais e ciências

humanas, mas também por ter como ponto de partida a experiência interna do ser. A experiência interna individual como fundamento da compreensão histórica, uma certa homogeneidade entre sujeito e objeto como possibilidade do conhecimento histórico. Porém, Gadamer critica justamente o fato de que nessa condição de homogeneidade, o problema epistemológico permanecia ainda oculto, pois a pergunta que Dilthey se fez estava errada: não se tratava de questionar “*como se eleva a experiência do indivíduo e seu conhecimento à experiência histórica*” (Gadamer, 1998: 341), ou seja, não se pode perguntar como as ciências do significado podem obter a objetividade característica das ciências naturais porque este padrão de objetividade é constituído dentro de certa tradição, apropriada para certos propósitos, mas não pode ser absolutizado como uma exigência em geral.

Desta forma, Gadamer (1998) faz uma crítica que não nega o ponto de partida de Dilthey, nem a importância da sua obra e da sua contribuição, dentro do momento histórico-cultural dos fins do século XIX, para a ampliação da hermenêutica como forma de conhecimento da sociedade e da história. Pode-se indicar que ele complementa estas reflexões e as amplia avaliando as condições de possibilidade da compreensão em geral, como fundamentadas numa tradição. A objetividade do conhecimento é, assim, reduzida por sua dependência da tradição, da história e essa dependência não pode ser transcendida por qualquer método. Em outras palavras, Gadamer retira o debate do plano epistemológico e o amplia em termos filosóficos, segundo uma concepção dialógica do conhecimento. “*Compreender (Verstehen) para Gadamer é antes de tudo chegar a um entendimento (Verständigung) com outros*” (Warnke, 1987: 04).

Quando Gadamer questiona se Dilthey realmente fez esta passagem da posição psicológica para a hermenêutica, o faz a partir do fundamento da idéia de universalidade com que a compreensão se apropria do mundo histórico pois, para Gadamer (1998: 348), Dilthey se enreda em nexos de problemas que o levam a uma proximidade, tão pouco desejada por ele, com o idealismo especulativo de Hegel, sobretudo, quando coloca que o homem na história é determinado fundamentalmente pela relação de individualidade e “espírito objetivo”. Mas, Gadamer (1998: 360) considera, também, que Dilthey ao ter como ponto de partida “o nexo de vida e saber” como um dado originário, sua posição torna-se invulnerável ante toda objeção que se possa fazer ao “relativismo” histórico, a partir da filosofia.

Deste modo, Gadamer ao criticar um certo intencionalismo histórico, refere-se muito mais aos demais membros da “hermenêutica romântica” como Ranke e Droysen, do que a Dilthey. Considera que ao impor os princípios hermenêuticos sobre o estudo da história, transpondo os conceitos diretamente da hermenêutica literária para o estudo da história humana, Ranke e Droysen ignoram a importância da própria imersão dos historiadores na história. Dilthey, ao contrário, reconhecia esta importância em seu esforço para encontrar as tensões entre a hermenêutica e uma abordagem apropriada à compreensão histórica, buscando a lógica da *Geisteswissenschaften*, ele teria reconhecido que esta diferença reside nos modos da experiência (*Erlebnis*) mais do que nos objetos da experiência. Ele teria partido de uma filosofia da vida

(*Lebensphilosophie*), mas depois teria caído num objetivismo cartesiano ao supor que a legitimidade das ciências humanas (*Geisteswissenschaften*) seria alcançada através de sua fundamentação metodológica. Por isto, Gadamer considera importante diferenciar “experiência da vida” (*Erlebnis*) e “experiência científica” (*Erfahrung*).

E, finalmente, aponta-se para certos limites na obra de Dilthey, que precisam ser entendidos no contexto do debate maior no qual Dilthey se inseria. Porém, é importante ressaltar que a crítica de Gadamer (1998) a Dilthey, mais centrada em sua tendência à um cartesianismo epistemológico, pode ser vista como a mais importante e construtiva, podendo ser considerada, ainda, como complementar às análises filosóficas iniciadas por Dilthey. A questão da subjetividade-objetividade é central na discussão de Gadamer e, assim, a possibilidade de compreensão da sua crítica à hermenêutica do século XIX deve se dar mediante a análise dos desdobramentos do próprio conceito de comportamento subjetivo. Os desdobramentos parecem seguir um caminho que vai da concepção tradicional de hermenêutica - para a qual a ‘subjetividade’ significava uma abordagem individual, idiossincrática e arbitrária, contrastada com uma abordagem objetiva a qual era treinada, disciplinada e metódica -, até a concepção de Gadamer, onde há o desejo de transcender a divisão subjetivo-objetivo, tomando como base a avaliação de Heidegger sobre a compreensão em sua obra *Ser e tempo* (1989).

É preciso considerar-se, ainda, o aspecto de que o pensamento de Dilthey foi fortemente influenciado pelas idéias e teorias marcantes do século XIX e da transição para o século XX, os herdeiros da Ilustração. Pode-se dizer que ele preferiu dialogar com as correntes filosóficas como o kantismo e o positivismo de cunho empiricista inglês do que se voltar, por exemplo, para os pensamentos alternativos provindos do ideário socialista.

Referências Bibliográficas

- COHN, Gabriel. *Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: Queros, 1979.
- DILTHEY, Wilhelm. *Introduction to the human sciences*. Selected Works, Vol. I, edited by R. A. Makkreel & Frithjof Rodi. Trans. Michael Neville. New Jersey: Princeton University Press, 1989.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- GIDDENS, Anthony. “*Structuration theory, empirical research and social critique*”. In: *The constitution of society*. Cambridge: Polity Press, 1984.
- _____. *New rules of sociological method*. London: Hutchinson, 1977.
- HAMLIN, Cynthia Lins. *A hermenêutica romântica de Wilhelm Dilthey*. Recife: UFPE, 1999 (mimeo.).
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 2 vol. Petrópolis: Vozes, 1989.
- HODGES, H. A. “*Wilhelm Dilthey*”. In: SILLS (ed.). *The international encyclopaedia of the social sciences*. Vol. 3 and 4. New York: MacMillan

- Company / Free Press, 1972.
- MAKKREEL, R. A.; RODI, Frithjof. *"Introduction"*. In: DILTHEY, Wilhelm. **Introduction to the human sciences**. Selected Works, Vol. I, edited by R. A. Makkreel & Frithjof Rodi. Trans. Michael Neville. New Jersey: Princeton University Press, 1989.
- SANTOS, Boaventura de Souza. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- WARNKE, Georgia. **Gadamer: hermeneutics, tradition and reason**. California: Stanford University Press, 1987.
- WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: Editora da UnB, 1994.
- ORTEGA Y GASSET, José. **Goethe-Dilthey**. Madrid: Alianza, 1983.
- HORKHEIMER, Max. *"Psicología y sociología en la obra de Wilhelm Dilthey"*. In: **Teoría Crítica**. Barcelona: Barral, 1971.

RESUMO**A CONTRIBUIÇÃO DA
HERMENÊUTICA DE WILHEIM
DILTHEY PARA AS CIÊNCIAS
HUMANAS CONTEMPORÂNEAS**

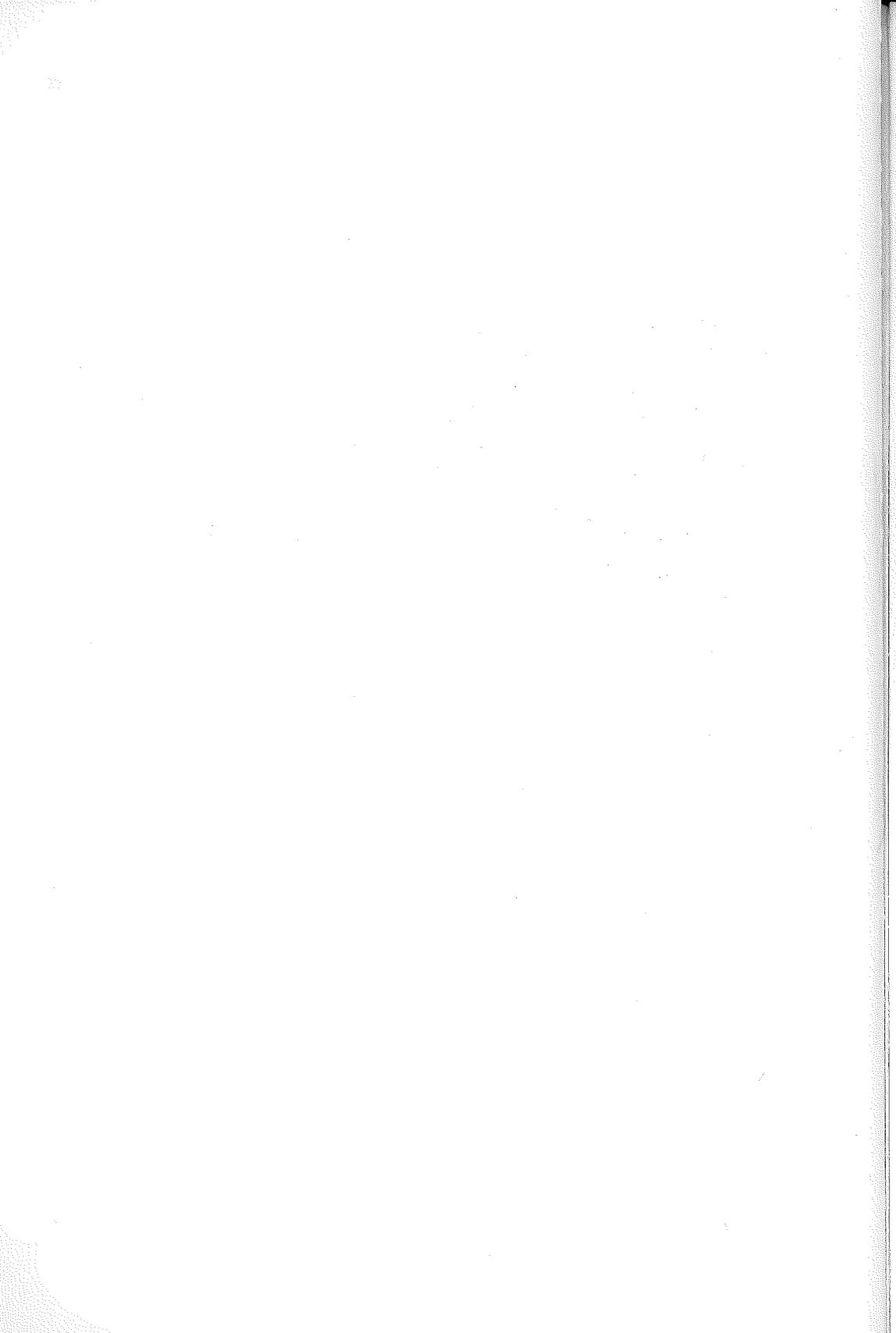
Este artigo ressalta a contribuição de Wilhelm Dilthey, dentro da chamada "hermenêutica romântica" alemã, para as ciências humanas contemporâneas, sobretudo quanto à sua busca dos fundamentos filosóficos e epistemológicos de uma forma de conhecimento científico alternativo ao conhecimento "positivista" e "naturalista". Deve-se considerar que o conceito de experiência, a concepção de causalidade e a busca de uma objetividade para as ciências humanas, nos termos colocados por Dilthey, sugeriram muitas perspectivas ao debate filosófico desde a segunda metade do século XX, como, por exemplo, Gadamer e sua hermenêutica filosófica ou, ainda, autores mais recentes como Giddens (1977) e Souza Santos (1989), preocupados em desenvolver esta abordagem metodológica da hermenêutica para as ciências humanas, sobretudo, na direção do surgimento das condições fundamentais para uma mudança de paradigmas.

PALAVRAS-CHAVE: Hermenêutica; Causalidade; Epistemologia; Experiência.

ABSTRACT**THE CONTRIBUTION OF WILHEIM
DILTHEY'S HERMENEUTIC FOR
THE CONTEMPORARY HUMAN
SCIENCES**

This article stands out Wilhelm Dilthey's contribution, inside of the call "romantic hermeneutic" German, for the contemporary human sciences, above all with relationship to its search of the philosophical foundations and epistemologies in a way of alternative scientific knowledge to the knowledge "positivistic" and "naturalistic". Should be considered that the concept of experience, the causality conception and the search of an objectivity for the human sciences, in the terms placed by Dilthey, suggested many perspectives to the philosophical debate from the second half of the Twentieth century, as, for example, Gadamer and its philosophical hermeneutic or, still, more recent authors like Giddens (1977) and Souza Santos (1989), worried in developing this methodological process of the hermeneutic for the human sciences, above all, in the direction of the appearance of the fundamental conditions for a change of paradigms.

KEYWORDS: Hermeneutic; Causality; Epistemology; Experience.



Antropologia, Pensamento, Dominação e Sincretismo¹Roberto Motta²

Quero começar agradecendo à Professora Maria do Carmo Brandão, ao colegiado do programa de pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco e aos organizadores desta reunião, pela distinção que me conferem, convidando-me a pronunciar a conferência de abertura. Fico muito lisonjeado, muito agradecido e muito contente por esta ocasião de partilhar, com colegas de todo o Norte-Nordeste e até de outras regiões e países, algumas reflexões, direi mesmo algumas angústias, sobre a Antropologia, em geral, e, em particular, sobre a Antropologia brasileira e nordestina.

Mas em primeiro lugar parabéns. À Antropologia da UFPE, muito especialmente à Professora Maria do Carmo Brandão, pelos 25 anos da pós-graduação em nível de Mestrado e, agora, pelo primeiro ano em nível de doutorado. De maneira ainda mais geral, quero dar parabéns à Antropologia brasileira como um todo, que, tal como existe na atualidade, arranca da atuação conjunta, na segunda parte da década de 60, de Roberto Cardoso de Oliveira — que a vários títulos pode ser considerado como o Franz Boas da Antropologia brasileira — e David Maybury-Lewis, professor-titular da Universidade de Harvard, em missão no Brasil. Pelo ano de 1967 já estava realizado o *build-up* do Departamento de Antropologia (ou de parte desse Departamento, pois nunca consegui entender o organograma do *Museu*) onde haviam se estabelecido aqueles pioneiros. Ali se formou, algumas vezes com conclusão de doutorado na Universidade de Harvard (da qual Maybury-Lewis era professor-titular), a “íncita geração” — os nomes de Angélica Maués, Gilberto Velho, Giralda Seyferth, Heraldo Maués, José Sérgio Leite Lopes, Maristela Andrade, Otávio Velho, Pedro Agostinho, Roberto da Matta, Roque Laraia, Rosilene Alvim, Salette Cavalcânti, Tito Bartolomeu Figueiroa (alguns dos quais presentes nesta sala) sendo os que me vêm imediatamente à cabeça, mas não são os únicos — que ainda hoje lidera a Antropologia brasileira.³

A nova Antropologia não ficou restrita ao *Museu Nacional*. A partir talvez já de 1966 ou 1967 atinge a *Universidade de Brasília*, onde foi preciso renovar o pessoal docente, em seguida à renúncia da quase totalidade de seus docentes, por motivos políticos, em fins de 1965. E do Rio e de Brasília, expande-se para Campinas e outras universidades, encontrando afinidades e estabelecendo alianças, assimilando eventualmente outros modelos de Antropologia que existiam em diversos centros, como, acredito, o paradigma associado aos ex-alunos do Professor Egon Schaden, na Universidade de São Paulo. Também muito importante, para o entendimento de todo o processo,

1 Conferência pronunciada na sessão solene de abertura do VII Encontro de Antropólogos do Norte-Nordeste, Recife, 28 de novembro de 2001.

2 Professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco.

3 Tratei de alguns aspectos da história recente da Antropologia no Brasil e, sobretudo em Pernambuco em Motta 1997.

as nomeações, para altos postos nos organismos de fomento e avaliação da pesquisa e do ensino no Brasil, de pessoas ligadas ao **paradigma** que, por simplicidade, aqui denomino (em terminologia já talvez anacrônica) **Lewis/Oliveira**, o qual, se se pode dizer sem pleonasma, torna-se **paradigma normativo**.

Meu medo neste momento é que a alusão a esses detalhes tenha um certo jeito daquela história do poeta estadual brigando com o poeta municipal, para saber qual deles é maior do que o poeta federal. E avançando no assunto, direi que o êxito mais notável da Antropologia brasileira, nos últimos quase 40 anos, foi a meu ver ter-se afirmado como modelo, não apenas especializadamente ou tecnicamente antropológico ou etnológico, mas de interpretação global da sociedade e da cultura brasileiras, encarado pela opinião pública (no que esta tem de mais esclarecido), pelas agências de fomento nacionais e até internacionais, como perfeitamente legítimo e até talvez mais legítimo do que dois outros modelos, com que veio a concorrer e em grande parte substituir, o marxista e o católico-tomista, os quais, cada um a seu modo, não deixavam de implicar em projetos articulados de transformação do Brasil e até do mundo.

Acredito que viria a ser tarefa de pesquisa das mais interessantes, se é que já não está sendo feita, a da classificação detalhada de trabalhos e idéias, de modo a que se possa explicitar em que consiste exatamente a interpretação e o projeto de Brasil de nossos colegas e mestres. Mas eu pretendo avançar com rapidez. Direi então que a Antropologia brasileira forma também uma "société de pensée" no sentido que esta expressão possui nos trabalhos de Augustin Cochin, comentados e retomados por François Furet.⁴ E, para melhor explicar o que é uma "société de pensée", cito imediatamente uma passagem do primeiro destes autores:

Tem muita importância o fato que uma associação se constitua com o objetivo específico de fixar em comum, pela discussão e o voto — e, em nosso caso, podemos acrescentar, pelas aulas, as teses, as publicações, os congressos— a opinião coletiva de seus membros. [...] Na vida real, a comunhão de todos aparece como efeito da convicção de cada um. Seria uma ilusão? Pode ser e é justamente isto que pensa a escola sociológica do senhor Durkheim. Mas mesmo esta ilusão é um fato, o único que aqui nos interessa. Nós nos apegamos à aparência, verdadeira ou falsa, de que a verdade é dada em primeiro lugar [...] Tudo

⁴ De Cochin penso especialmente em *La Révolution et la Libre Pensée* (Cochin 1979). De Furet o livro fundamental sobre o assunto parece ser *Penser la Révolution Française* (Furet 1978), sobretudo o capítulo III desse livro, "Augustin Cochin: La Théorie du Jacobinisme". Num espírito bastante diferente do da presente comunicação e sem, aliás, tratar — pelo que o censuro na resenha que fiz de seu trabalho (Motta 1990) — do paradigma "Lewis/Cardoso", ou seja, da Antropologia Social que se gera, entre as décadas de 60 e de 70, no Museu Nacional da Quinta da Boa Vista, Daniel Pécaut também aplicou conceitos derivados de Cochin e de Furet à análise sócio-histórica da intelectualidade brasileira.

se passa ao contrário numa "sociedade de pensamento": pois é justamente para formar, pela discussão e o voto, a opinião comum —portanto fora de, ou anteriormente a toda convicção comum— que em primeiro lugar as pessoas se associam. O acordo é que causa o que é aceito como verdadeiro e válido e não o contrário. A primazia pertence ao fato social (COCHIN, 1979:39).

O que eu quero dizer, através da sutileza dessa citação, é que, em Antropologia, como noutras ciências sociais e até mesmo, **tout court**, em qualquer ciência, ocorre com bastante freqüência, e para usar, sem mais compromisso, os próprios termos de Cochin, que o pensamento se torne mais importante do que a realidade. Noutras palavras, aquilo que hoje em dia nós chamamos o **discurso**, elaborado pelas sociedades de pensamento, transforma-se numa entidade autônoma —não estou dizendo novidade sobre o caráter idolátrico das representações coletivas—que quer substituir e amoldar a realidade a suas próprias regras. A Antropologia quase nunca é um exercício inocente, mas quase sempre contém, embutido em seus astuciosos exercícios, um projeto de domínio e transformação da sociedade e da cultura. Aqui eu não posso deixar de lembrar-me e de mencionar um analista com o qual, aliás, nem sempre estou de acordo. Trata-se do primeiro Michel Maffesoli, do Maffesoli que publica nas décadas de 70 e primeiros anos da de 80, o autor de A Lógica da Dominação (MAFFESOLI, 1976) e de outros trabalhos da mesma época. São antropólogos, sociólogos, cientistas políticos, que se apoderam da sociedade e da cultura, querendo impor-lhes a lógica não do que é, mas do que deve ser. Eu logo darei alguns exemplos, mas começarei infelizmente pelo do próprio Maffesoli, que depois de ter oposto tão oportunamente o **ser** ao **dever ser** e de ter assinalado o comprometimento de grande parte da ciência social com o **dever ser** e o **projeto**, logo em seguida enveredou pela lógica do **dever ser** pós-moderno, isto é, por uma banal filosofia da história, eu até direi por um banal evolucionismo, no qual, como se sabe, o pós-moderno é definido por uma série de fenômenos banais e quotidianos, que não caracterizam nenhuma época ou período porque são de todos, como, por exemplo, o tribalismo, a proxemia, o localismo, a astrologia e outros e outros. Ora, é na redescoberta desse banal e quotidiano, na superação da História ou de uma certa História, e não na hipótese de um pseudo-pós-moderno, que simplesmente não poderia ser reconhecido como tal, se Maffesoli fosse fiel à sua inspiração profunda, que se encontra o mérito e a originalidade desse autor.⁵

Mas eu quero me ater a exemplos concretos, tirados da Antropologia brasileira e tirados inclusive do campo por excelência que é meu terreno de estudos, quero dizer, dos estudos afro-brasileiros. Eu já tenho falado, em vários outros de meus trabalhos, publicados inclusive no exterior, da sábia e santa aliança que se estabeleceu, no Brasil, entre a religião afro-brasileira e os antropólogos que a estudam. O problema é que, mesmo Comte e o Positivismo estando em geral fora de moda, a ciência social (e não só, nem talvez

⁵ Examino estes dois aspectos, ao meu ver mutuamente incompatíveis, do pensamento de Maffesoli em Motta 1998b.

principalmente, a Sociologia) nunca desistiu da pretensão de constituir, nada mais nada menos que a forma suprema da religião, denominada, no vocabulário de Comte, que ninguém usa explicitamente, mesmo quando se comporta com total fidelidade ao **projeto** –que não é só de Comte, mas também de Durkheim, Radcliffe-Brown, Geertz e **tutti quanti**— da **religião da humanidade**. De onde também se deduz que, sendo a ciência social a forma superior da religião, nem tanto a religião que permite sair da religião, mas a meta-religião que se segue à saída da religião, a religião, por sua vez, outra coisa não é, coitada, que uma forma atrasada de ciência social. Mas isto, notem bem, não sou eu que estou dizendo para fazer graça. Isto é o próprio e verdadeiro ponto de partida do pensamento de Durkheim na sua obra máxima, que outra não é senão As Formas Elementares da Vida Religiosa.

Para entrar logo no campo da batalha, direi que os pesquisadores –sem que eu tenha certeza de representar exceção— resolveram tomar conta e administrar a religião afro-brasileira, à qual fizeram, como se exprime (a propósito de outro assunto, mas tendo tudo a ver, afinal de contas, com o que estamos tratando no momento) Claude Lévi-Strauss em polêmica contra Jean-Paul Sartre, “o dom da inteligibilidade”.⁶ Ao Candomblé, que sempre foi em si mesmo religião, com seus ritos e seus mitos, vem a acrescentar-se um sistema teológico bem estruturado, com dogmas definidos, rituais codificados, sacerdócio fiscalizado e legitimado pela adesão aos dogmas e ritos dos antropólogos; uma religião consciente de sua peculiaridade e autonomia com relação às outras religiões. Enfim, uma religião como as outras.⁷

É natural que os antropólogos-teólogos tomem posição contra o chamado “sincretismo religioso afro-brasileiro”, o qual é essencialmente um sincretismo afro-católico. É natural, em última análise, porque, e isto visto de vários ângulos, nós somos concorrentes do Catolicismo ou de outras formas de religião, que não podem deixar de ser inimigas de nossa super-religião, que é, repita-se, a verdadeira **religião da humanidade**. O que se quer, em última análise, o que nós queremos –este nós aqui sendo não um plural de majestade, mas de modéstia, como a de Nosso Senhor se fazendo batizar por São João Batista—é que em lugar do sincretismo com o Catolicismo ou, porventura, com o Kardecismo, com o Hinduísmo, o Budismo ou até mesmo com os pobreszinhos dos cultos com sobrevivências indígenas, prevaleça o sincretismo com nossas idéias. O sincretismo afro-antropológico é de fato umas das marcas mais típicas da evolução recente tanto das religiões afro-brasileiras, quanto de uma parte considerável de nossa ciência social.

Porém o processo já faz tempo que começou. Arthur Ramos, na década de 30 de século XX, desenvolve, muito sob a influência de Freud e de Jung, dos quais, aliás, foi no Brasil um dos primeiros divulgadores, o conceito do **inconsciente coletivo** do negro brasileiro, dotado, como todo bom inconsciente

6 Minha referência aqui é ao capítulo IX, “Histoire et Dialectique”, de La Pensée Sauvage” (LÉVI-STRAUSS, 1962).

7 Trato dessa tomada de posse do candomblé e cultos assemelhados pelos cientistas sociais em diversos artigos publicados no Brasil e no exterior, entre os quais Motta 1988a, Motta 1996, Motta 1998a, Motta 1999, Motta 2001a.

coletivo, de uma memória racial. E se os representantes, reais ou pretendidos, dos negros brasileiros, não forem capazes de reconstituir essa memória, nada mais simples, é para ajudá-los que existem antropólogos e assemelhados. Assim é que, apoiado em fontes africanas, aliás, duvidosas, Arthur Ramos tinha a audácia de dizer que, se Ododua estava aparentemente esquecido pelo “negro brasileiro” (que é, aliás, também o título de seu principal trabalho neste campo), era porque, por “*pertencer às fases primitivas da seriação mítica*” (Ramos 1940:304), essa divindade ficara “*sepultada no inconsciente coletivo*” (ibid.), tendo ressuscitado, no Brasil, graças justamente a trabalhos como os de Ramos e outros.

Mas mais do que Arthur Ramos, foram Edison Carneiro (1936, 1937, 1948, 1959, etc) e Ruth Landes (1967a; 1967b) –e, destes dois, mais o primeiro que a segunda—que elevaram o por Roger Bastide denominado **rito nagô** –sobre tudo de uns poucos terreiros da Bahia, nos quais Carneiro e amigos eram ao que parece efusivamente recepcionados— ao stáтус de forma normativa da religião afro-brasileira, não só para os filhos-de-santo, porém sobretudo para a comunidade dos pesquisadores do Brasil e do ultramar. Eu venho há anos me batendo pelo restabelecimento das prioridades do muito injustiçado e muito copiado Edison Carneiro, que publicou em livros e revistas mais ou menos obscuros e esgotados, que não foi nem ao menos (que me conste) professor de universidade, que não deixou discípulos que fizessem da fidelidade a suas idéias marcas diacríticas ou tótems, na disputa com outros grupos, embora tudo isto seja muito utópico. As coisas só comecem a melhorar quando você consegue deixar para a família uma grande fundação.

Eu tenho tentado restabelecer essa prioridade, inclusive porque as idéias de Edison Carneiro vieram afinal a ter um destino ilustríssimo, só que sob outro nome. Para dizer de maneira um tanto brusca, é tomado de Edison Carneiro o essencial das idéias de Roger Bastide sobre “rito nagô”, “pureza nagô”, sobre a preeminência desse rito, etc, etc, e tudo isto sem que Bastide cuidasse de mencionar, como teria devido, essa sua fonte primária de inspiração. Muitos trechos de seus escritos dependem, inclusive literariamente, de trechos anteriores de Carneiro e, secundariamente, Ruth Landes.⁸ Mas a verdade é que Bastide era, não sempre, mas muitas vezes, descuidado em matéria de citações e referências.

Muitas outras influências se exerceram sobre nosso querido Bastide, que era por assim dizer um museu ambulante, ou um sincretismo ambulante –e eu muitas vezes pensando que sincretismo mais por justaposição—, tomando determinada idéia de fulano, tal outra de sicrano, uma terceira de beltrano, e entre esses fulanos, sicranos e beltranos muitos brasileiros, que eu sei quem são perfeitamente. O momento, porém não é para eu fazer a dissecação crítica de Bastide, que já esbocei noutra lugar, mas para dizer que ele acabou impondo um modelo de Candomblé, que é essencialmente o que se depreende de O

⁸ Sobre a influência exercida por Edison Carneiro e outros autores brasileiros sobre a obra de Roger Bastide tratei em vários de meus artigos, entre os quais Motta 1994a e Motta 1996.

Candomblé da Bahia (Rito Nagô), recentemente reeditado em francês e em português (BASTIDE, 2000; BASTIDE, 2001). Este modelo, no qual bem poderíamos descobrir alguma influência –com atenuação ou mascaramento do junguianismo, daquelas idéias de inconsciente racial, que depois da Segunda Guerra já não estavam tão em moda quanto antes—das teorias de Arthur Ramos sobre memória, sepultamentos e ressurreições, é a do Candomblé como **memória**, correspondendo, no Brasil, à sociedade e à civilização africana, nada mais representando que o que foi trazido da África e que, quando se mistura com elementos brasileiros, como Bastide, por influência de Carneiro, acredita que ocorre nos “candomblés bantus”, é só para degenerar.

Bastide, aliás, mesmo antes de publicar seus trabalhos principais, tinha bastante consciência de atuar não apenas como pesquisador, mas também, **nolens-volens**, como doutor da fé. É o muito arguto Thales de Azevedo que faz esta preciosíssima citação de um trechinho de Bastide que eu, por mim mesmo, teria sido inteiramente incapaz de encontrar:

Lembro-me que Anísio Teixeira, com a inteligência tão lúcida que o caracteriza, culpou-nos —Ramos, Herskovits, Pierson, Carneiro e a mim mesmo— por termos consolidado o candomblé, impedindo ou retardando a assimilação do negro do Nordeste à cultura ocidental. E ele tinha razão. Os pais-de-santo utilizam nossos trabalhos para compreender a África... (BASTIDE, 1953: 521; apud AZEVEDO, 1955:32).

Não posso tratar agora de todas as implicações desta, por assim, dizer **tomada de posse** das religiões afro-brasileiras pela Antropologia. Deixo para outra ocasião deter-me sobre esse trabalho capital que é Os Nagô e a Morte : Pade, Asese e o Culto Egun na Bahia, de minha muito admirada Juana Elbein dos Santos (1976). Acredito que Juana tenha exercido menos influência sobre os estudiosos, principalmente estrangeiros (que não sabem o que estão perdendo), do que Roger, mas não assim sobre a prática religiosa do Candomblé e cultos afins. De certo modo, e sem nem um pouco diminuir sua originalidade, tanto mais que no capítulo das influências que possam tê-la afetado, a de Bastide é apenas uma e talvez nem sequer a principal, Juana Elbein dos Santos faz a mediação entre de um lado teorias de Bastide (e de outros autores, entre estes, como quero crer, Bernard Maupoil e Victor Turner) e, do outro lado, a prática ritual ou as representações que, de sua religião, fazem os próprios filhos-de-santo. Influência poderosamente reforçada pelo Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros, de Olga Gudolle Cacciatore (1977), de cabo a rabo marcado pelas idéias de Juana, e provavelmente ainda mais consultado do que Os Nagô e a Morte por pais-de-santo e pesquisadores de nosso País e do exterior.

Mas eu comecei a falar sobre a questão do sincretismo e ainda não terminei. E peço agora a meus colegas que me permitam fazer uma citação inesperada, tirada de um de meus autores preferidos. É de Oscar Wilde e pareceria mais adequada para uma conversa sobre “kinship systems”, estudos de parentesco e organização social, do que mesmo sobre religião e sociedades de pensamento:

*Meu caro amigo, o que é que você tem a ver com isso? Umas tias são altas, outras tias não são altas. Este é um problema que seguramente a tia pode decidir por si mesma. Você parece que pensa que toda tia devia ser exatamente como sua tia. Isto é um absurdo!*⁹

Eu penso que este trechinho de Wilde também poderia servir como epígrafe para A Lógica da Pesquisa Científica, de Sir Karl Popper (1975), ou qualquer outro tratado de Metodologia, baseado em bons princípios positivistas, isto é, obedecendo ao princípio de que não pode haver boa teorização sem referências ao concreto, o qual só através da experiência igualmente concreta é que pode ser apreendido. Para então eu explicar minha parábola e as alheias –notem, aliás, que acabo de fazer um “bricolage” lévi-straussiano, isto é, eu, que sou um bom representante do pensamento selvagem, quis exprimir minha idéia fazendo uso de materiais “pré-moldados”, que já possuem sua própria lógica e suas próprias alusões— direi que a questão do sincretismo é uma dessas que cada religião tem de decidir por si mesma, sem que nós tenhamos o direito, de fato sem que nós tenhamos a capacidade, de impor-lhes nossa lógica, a qual, como já vimos, é quase sempre uma lógica conspiratorial, isto é, busca impor nosso domínio sobre o mundo, a começar pelos terreiros de Xangô.

Não seremos então nós, antropólogos ou afro-brasilianistas que, reunidos em concílio –como os ventos reunidos em congresso do poema de Joaquim Cardoso—, poderemos proclamar dogmas sobre a existência e a inexistência do sincretismo, ou sobre a lógica com que ocorre ou deixa de ocorrer, em nome do pensamento politicamente correto, tal como definido nas reuniões de nossas sociedades de pensamento. Para entendermos o que se passa, nós precisamos das coisas mais simples deste mundo, isto é, precisamos de bons conceitos e boas hipóteses, uns e outros com referentes empíricos observáveis, isto é, existentes no mundo real e não apenas no mundo imaginário, nessa espécie de simulacro de mundo que nós construímos em nossos debates e com o qual queremos substituir o mundo real ou, pelo menos, refazê-lo à imagem e semelhança de nossos interesses.

Na reunião nacional da ANPOCS de 1994, realizada em Caxambu, eu apresentei, ao GT **Religião e Sociedade**, um trabalho intitulado Desetnização e Modernização ou Como É (Im)Possível Entender a Expansão do Candomblé, o qual aliás (acho que agora posso confessar) era a tradução para o português do trabalho que, em francês, eu havia apresentado no congresso da Sociedade Internacional de Sociologia da Religião (SISR), realizado em Budapeste em julho de 1993, com o título de **Ethnicité, Nationalité et Syncrétisme dans les Religions Populaires Brésiliennes**, tendo sido pouco depois publicado na revista oficial da SISR, Social Compass (MOTTA, 1994b).¹⁰ Nesse trabalho eu utilizava o conceito de **identitofagia**, que não haveria de querer dizer coisa

⁹ Este trecho provém do primeiro ato de The Importance of Being Earnest, da qual muitas edições.

¹⁰ Este trabalho, devido, eu penso, às muitas incorreções políticas que contém, está até hoje inédito em português. Uma versão em inglês apareceu há poucos meses como parte de uma obra coletiva (MOTTA, 2001b).

muito diferente da **antropofagia** do Macunaíma de Mário de Andrade. Com ele eu queria simplesmente referir-me ao aparente paradoxo de que o Candomblé, religião de origem negra, conservando e até exacerbando, como garantia da “autenticidade” de seus bens simbólicos, as tradições e as marcas da origem africana, dirigia-se, a partir de um certo momento –fato notório a todos os estudiosos e mesmo a observadores leigos— a pessoas de todas as cores e origens étnicas, dentro da sociedade brasileira e até mesmo, como cada vez mais se salienta, dos países vizinhos. Essa **identitofagia** não era afinal tão diferente da atitude de Bastide, exclamando **Africanus sum!** depois que teve umas contas lavadas, não me lembro agora se no Gantois ou no Engenho Velho, nem, tudo bem pensado, dos fenômenos de manipulação de símbolos étnicos estudados por Peter Fry (1982) em *Para Inglês Ver*. Meu termo **identitofagia** eu admito que pudesse ser um pouquinho rebuscado, mas é que era para inglês ver e para francês ver no congresso da SISR, que é um condomínio franco-inglês, como o arquipélago das Novas Hébridas. Nessa associação admitem-se sul-americanos principalmente para apresentarem trabalhos uns aos outros (para isto a CAPES, o CNPq e outras agências dão as verbas), que é para não ficar o sociólogo ou antropólogo gaúcho brigando com o pernambucano, para saber qual dos dois é maior que o europeu. Todos são iguais perante a lei, embora haja queixas de que os italianos são tratados como primos pobres. E se assim se faz ao lenho verde, imagine-se o que se fará ao lenho seco.

Na sessão da ANPOCS, eu tive a honra de ter como debatedor um dos nomes mais ilustres da ciência social da religião em nosso País, que gentilmente cedeu-me uma cópia de seu comentário, do qual alguns trechos vou agora reproduzir:

De todos os lados parece reencontrar interesse e atualidade a perspectiva de uma identidade brasileira marcada pelo “não-identitário”, o “sincrético”, o “fagocitante”, o “antropofágico”... Por outro lado, vários analistas recusam-se a levar seriamente em conta esta perspectiva, colocando-a no rol das “ideologias da identidade brasileira”, das interpretações do senso comum naturalizado ou, no melhor dos casos, de um Mito. [...] Um Brasil “colonial” seguido pelo Brasil “europeizado” do Império e da Primeira República; um Catolicismo apertuguesado, seguido de tentativas sucessivas de “romanização” [...]. Por outro lado, uma apresentação “modernista” do Brasil seguida pela reação de tentativas analíticas mais universalizantes. Inclusive com certa rejeição ao conceito de “sincetismo”, considerado muito mais como fruto ideológico de uma situação do que como instrumento válido de análise realista. [...] Os movimentos –vários— de dessincetização, por exemplo, tendem a justificar a pretensão universalizante do Brasil emergido de sua pré-modernidade, entrando enfim na era de sua modernidade. [Porém] para alguns, pré-modernidade brasileira e pós-modernidade ocidental dar-se-iam assim as mãos por cima da modernidade, uma podendo até servir como modelo, secularmente sedimentado, à outra. Explicitação, enfim de um sonho nunca plenamente articulado, e

longamente sonhado por um ocidente "racional" que, desde Jean de Léry, admira no Brasil um povo que sabe "dançar" (SANCHIS, 1994).

A estas sábias considerações, minha única resposta era que eu não tinha nada a ver com tais metafísicas.¹¹ Ou, pelo menos, que eu nada quis ter a ver com elas no meu texto. Meu trabalho, eu diria, era "positivo", contendo proposições testáveis. O que eu dizia era ou não corroborado pelos dados disponíveis? Para mim isto era só o que interessava. E eu não via nem vejo porque minhas idéias, resultado de minha observação da realidade, haveriam de ficar presas em camisa de força para combinar com certa maneira de pensar ou, no caso, porque eu haveria de escolher entre duas camisas de força. Vêm depois umas pessoas me dizer que o conceito de sincretismo e, se não o conceito pelo menos a palavra, reflete uma forma de dominação. A dominação no Brasil exercida pelo branco sobre o negro e pelo católico sobre o "filho-de-santo" (dando-se o devido desconto a que a expressão "filho-de-santo" já começa a ser sincrética). Ao que eu diria que, de fato, não teria havido sincretismo sem dominação e sem escravidão. Porém o fato é que houve e há sincretismo e que, a seu modo, não resulta menos de uma denominação a tentativa, empreendida por muitos de nossos colegas, de substituírem o sincretismo com o Catolicismo pelo sincretismo com a Antropologia. Eu ainda acho o primeiro bem mais interessante do que o segundo.

Pouca gente no dia de hoje conhece um dos textos mais notáveis, e também mais curtos, que já se escreveram sobre nosso problema, que é o genial artigo do pernambucano Albino Gonçalves Fernandes, intitulado –a moda na época eram os títulos longos– "*O Sincretismo Gege-Nagô-Católico como Expressão Dinâmica de um Sentimento de Inferioridade*", publicado, em português, em Dakar no ano de 1952 e, do que me consta, jamais reeditado no Brasil. Eu peço ainda permissão para citar o parágrafo final deste artigo, que, aliás, tem apenas quatro:

Sabe-se que o sentimento de inferioridade cria um estado psíquico especial que se projeta [...] como ânsia de compensação. A identificação dos orixás negros a santos de brancos, expressão dum poder anímico dominante, os santos dos seus senhores, encerra, duma só vez, uma manobra de imposição de prestígio e duma atitude destrutiva, visando um só alvo de compensação ideal, elevando a sua crença dum plano inferior para um plano superior e predominante [...] nódulo duma espécie de reação psicológica à ambiência e a ela condicionado pelas resultantes da luta entre os sentimentos de inferioridade, a necessidade de compensação e a projeção de todo esse complexo num "arrangement" compensador. O sincretismo gege-nagô-católico parece-nos, pois, surgir como uma

11 Eu poderia também adotar o fraseado de Nina Rodrigues e responder que "*o ânimo estritamente científico em que tinham sido concebidas estas perquirições, em busca de uma solução a sério problema de etologia prática, mal comporta a declaração prévia de que nada tiveram ou têm de comum com as controvérsias em que se debatem os metafísicos da matéria e os do espírito. Nos domínios do cognoscível, o sentimento religioso é um dado religioso positivo, que em nada pressupõe as animosidades que se dispensam deístas e ateístas*" (RODRIGUES, 1935:14-15).

expressão dramática dum choque de situações, polarizando a insegurança e a inferioridade num artifício lógico de conduta (FERNANDES, 1953:126).

Dr. Albino reconhece perfeitamente a lógica da subordinação, penetrando até o âmago da geração psico-social do sincretismo chamado “gege-nagô-católico. O que felizmente não lhe ocorre é procurar negar a existência do fenômeno ou usar eufemismos como justaposição e outros, inclusive porque se há sincretismo tem que haver junção, isto é, justaposição, e se há justaposição de crenças e de ritos, há forçosamente sincretismo. O que mais é que seria necessário? Nada. Já é muito e sobra. Ah, mas é uma máscara! Mas então convém lembrar, como salienta André Mary, autor de um livro sobre sincretismo —Le Défi du Syncretisme (Mary 1999), que vem sendo tratado como o mais novo representante da linhagem de La Mentalité Primitive, de Lucien Lévy-Bruhl e de La Pensée Sauvage, de Claude Lévi-Strauss, não por retomar as idéias de seus predecessores, mas por tratar da mesma problemática em 524 sólidas páginas—, que se máscara, e usada por tanto tempo, com certeza afetou os traços do rosto. Não creio porém que se trate só de justaposição, pois me parece que, quando encarado no plano das crenças, o essencial se encontre, como meu mestre René Ribeiro (1957; 1978)¹² gostava de destacar, ainda que noutros termos, na *lógica*, isto é, na *homologia* entre as atividades atribuídas a santos católicos e orixás ioruba, que têm de algum modo de confundir-se em obediência ao princípio fundamental de que os mesmos efeitos provêm das mesmas causas. Desse princípio fundamental decorre a “patron-client relationship”,¹³ o relacionamento entre patrão e dependente —Thales de Azevedo, em artigos muito lúcidos e precisando de reedição (AZEVEDO, 1955, 1968), destacava este aspecto— que se estabelece, da parte dos devotos, tanto com relação a santos como a orixás. As religiões afro-brasileiras são, a seu modo, ultra-católicas. Correspondem à quintessência das religiões populares ibero-americanas, mesmo quando estas não apresentam o menor resíduo propriamente negro.

Possa eu lembrar que não são só os estruturalistas que se interessam pela lógica dos fenômenos culturais. Mas ao mesmo tempo recordando que a lógica que nos interessa é a do sincretismo como fenômeno vivido, não a lógica dos antropólogos que se têm —*soi-disant*— ocupado da questão, na medida em que esta lógica, que é lógica do *dever ser*, tente tomar o lugar da lógica do *ser*. E também possa eu fazer neste contexto outra de minhas citações preferidas, que é do frontispício de The Adventures of Huckleberry Finn, de Mark Twain, podendo também servir de epígrafe a Popper pelas mesmas razões que a de Oscar Wilde:

12 René Ribeiro publicou muito sobre este tema. Eu me arrisco a ser injusto ao mencionar aqui apenas dois de seus trabalhos.

13 O conceito de “patron-client relationship” foi, durante uma certa época, muito empregado por autores norte-americanos para a análise das relações sociais na América Latina, com suas extensões ao mundo sobrenatural. Não posso aqui precisar até que ponto Thales de Azevedo influenciou ou foi influenciado por esses autores, dos quais, por sua aplicação ao plano da religião, listo apenas dois em minha bibliografia: Foster 1967 e Gross 1971.

As pessoas que tentarem encontrar uma motivação para esta narrativa serão processadas; as pessoas que tentarem encontrar nela uma moral serão exiladas; as pessoas que tentarem encontrar um enredo serão fuziladas. Persons attempting to find a motive in this narrative will be prosecuted; persons attempting to find a moral in it will be banished; persons attempting to find a plot in it will be shot.

Eu não pretendo chegar a tanto nem nas premissas nem na conclusão, mas devo dizer que acho muito estranho que se consiga escrever tantas páginas sobre as diferenças entre sincretismo, "bricolage", "bis-collage" e noções análogas. A primeira coisa que eu temo que aconteça é a redução mútua de umas banalidades a outras. Evidentemente o sincretismo, sem o que ele não seria sincretismo, usa materiais "pré-moldados" por outras histórias, culturas e religiões. Como destaca um dos comentadores do livro de Mary, "não se entende porque a metáfora muito apropriada do 'bricolage', que evoca perfeitamente as práticas sincréticas, deveria ser reservada a um determinado paradigma" (LENOIR, 2001:53). O mesmo comentador também observa que nada impede que "os sociólogos utilizem essa metáfora [a metáfora do "bricolage"] em sentido diferente daquele que lhe atribuem Claude Lévi-Strauss e Roger Bastide" (ibid.). Mas aqui convém notar que só muito metaforicamente é que Bastide usou essa metáfora, que não aparece, salvo engano meu, nem em As Religiões Africanas no Brasil¹⁴ nem em O Candomblé da Bahia, nem em nenhum de seus textos principais. Ah, Bastide, Bastide, quantos crimes cometeste por não mencionares nomes alheios e quantos crimes, para teu castigo, se cometem em teu nome! Porque é só num de seus últimos artigos, publicado em 1970, dois anos portanto antes de sua morte, que Bastide, notável por seu ecletismo teórico, por sua capacidade de muito tomar emprestado a muitos, pela habilidade com que se movimentava pelos meandros da política das teorias e das instituições, pelo gosto de reconhecer e de citar, gosto esse menos forte mas nunca inteiramente ausente mesmo quando se tratava de baianos ou pernambucanos, é só então, eu ia dizendo, num de seus ultimíssimos artigos que elogia Lévi-Strauss e salienta os ganhos que resultariam, para os estudos do sincretismo afro-brasileiro, da adoção do conceito de "bricolage" (Bastide 1970). Mas eu fico com a maior dúvida sobre se Bastide realmente entendeu o que Lévi-Strauss entendia por "bricolage" –e o que quer que ele tenha entendido, não é mesmo, por exemplo, que Mary entende que Lévi-Strauss entende por esse termo—principalmente quando Bastide acrescenta que Nina Rodrigues teria sido precursor, e isto "avant la lettre", do uso desse conceito (o que nossos colegas franceses, que eu não sei se realmente se deram ao trabalho de ler Bastide, sobretudo depois das 524 páginas de Mary, não se lembram de destacar). Pois Bastide evidentemente entende "bricolage", como quer o comentador, Frédéric Lenoir, que eu acabo de citar, na mesma acepção, ou quase, de sincretismo "tout court".

14 A edição brasileira deste livro, Bastide 1971, precisaria de ser refeita de cabo a rabo devido à má qualidade da tradução. Há uma edição francesa mais recente, Bastide 1995.

Só para arrematar minhas considerações iniciais (porque eu ainda não disse da missa um terço), acrescentarei que, a meu ver a grande atração do Xangô de Pernambuco, do Candomblé da Bahia e de cultos do mesmo gênero noutras partes do Brasil, acha-se justamente em que não possuem uma teologia articulada e racionalizada. Não são como as igrejas cristãs, nem como o Islã, nem como o Judaísmo –muito embora eu saiba que essas religiões formam todos altamente complexos e que dentro delas há de tudo. O bom do Xangô é ser festa, folclore, mistura, dança, orgia, sincretismo. Renato Ortiz (1978) tinha ainda mais razão do que pensava ao falar da “morte branca do feiticeiro negro” (embora não me agrade a palavra “feiticeiro”). Só que a pior das muitas mortes que se quer impor aos filhos-de-santo não é ainda, como achava Ortiz, a provocada pelos coitados dos umbandistas –que felizmente tiveram êxito apenas muito relativo—mas a que vem de nós, antropólogos e assemelhados, ainda que eu esteja muito disposto a reconhecer que mesmo entre nós há os que são tão ou mais festivos e folclóricos do que qualquer filho-de-santo.

A festa, efetivamente, não tendo, de certo modo, outra finalidade além de sua própria realização, permite a coexistência de várias explicações para o mesmo rito básico. E é aí que se encontra a matriz geradora, no plano teológico, das religiões populares sincréticas do Brasil. Os diferentes sistemas mitológicos (ou teológicos) funcionam como “etiologias” que se completam ou pelo menos se acumulam. Nestas considerações posso apoiar-me num dos fundadores da Antropologia, que exerceu enorme influência sobre Durkheim e Freud. Falo de William Robertson Smith, do qual, de acordo com meu costume, vou fazer uma citação:

Os mitos ligados aos santuários e às cerimônias eram apenas uma parte do aparato do culto; serviam para excitar a fantasia e para manter o interesse do fiel; mas a este com freqüência se oferecia a escolha de vários relatos da mesma coisa e, com a condição de que cumprisse o ritual com toda a exatidão, ninguém se importava com o que acreditava a respeito de sua origem [...] O mito é apenas a explicação de uma prática religiosa. [...] A religião no tempo antigo não era um sistema de crenças [...]; era um conjunto fixo de práticas, ao qual todo membro da sociedade se conformava sem nenhum questionamento (ROBERTSON-SMITH, 1927:17-18;20).

Ora, a civilização da festa, como Weber¹⁵ destaca, encontra-se em oposição diametral à civilização baseada na racionalidade, essa racionalidade que representa, por assim dizer, nosso “fonds de commerce”, o capital –o único capital—que nós podemos investir. Como o personagem central de Les Femmes Savantes, que no fim, nada mais tendo dado certo, ouve, como palavras que consolam, a réplica “vous avez l'appui de la philosophie”,¹⁶ nós temos essa racionalidade com a qual queremos dominar e mudar o mundo e o pior é que às vezes conseguimos. Pois a uma religião da festa dificilmente se aplica o

15 Seria possível mencionar muitos trabalhos de Weber sobre este assunto. Eu aqui me restrinjo a Weber 2001.

16 Molière, Les Femmes Savantes, ato V, última cena.

conceito weberiano, ou durkheimiano, ou simplesmente antropológico, ou simplesmente científico, de racionalidade. Toda esta minha conversa, aliás, outra coisa não quer ser do que uma “mise-en-garde”, uma advertência contra o papel altamente prejudicial das “sociedades de pensamento” quando estas pretendem que sua lógica substitua a lógica do real, quando –nunca se repetirá suficientemente—o *dever ser* quer tomar o lugar do *ser*. E para cometer ainda outro francesismo, possa eu citar outra passagem de Molière em Les Femmes Savantes (e o título dessa comédia, que é na verdade uma das tragédias mais pungentes da literatura, já constitui em si mesmo uma advertência) em que se diz que “*raisonner est l’emploi de toute la maison et le raisonnement en bannit la raison*”.¹⁷

E agora poderemos perguntar: haverá alguma maneira de mantermos o pensamento dentro de seus justos limites, subordinando-se ele ao entendimento do real e não o real sendo forçado a ajustar-se ao pensamento? Eu já falei de idolatria. Eu poderia também falar de sacrifício. Na verdade a forma suprema e essencial de sacrifício encontra-se, como Durkheim destaca muitas vezes em Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse, e como mais recentemente foi repetido por Victor Turner, basicamente fiel, pelo menos neste aspecto, à inspiração de Durkheim e de Radcliffe-Brown, no dom do pensamento.¹⁸ Inclusive muitas vezes sob a forma da teoria antropológica ensinada em graduações, mestrados, doutorados e distribuída a granel em congressos e colóquios em França, Europa e Bahia (de acordo com o ditado de meu tempo de menino), o pensamento é um ídolo, um Frankenstein que depois se volta contra seu criador e o subjuga. Para usar a metáfora judeu-cristã, eu diria que a tendência à idolatria, em geral, e à idolatria do pensamento em particular, é consequência direta do pecado original.

E já que tantos de nossos colegas fazem a antropologia do Gênesis, eu também vou me afoitar nesse domínio. O pecado de Adão e Eva não foi outra coisa do que a adesão inconsiderada a uma dessas “sociedades de pensamento” sobre as quais, na seqüência de Cochin e de Furet, estou tentando falar neste momento. Se não, vejamos:

E ordenou o Senhor Deus ao homem dizendo: De toda árvore do jardim comerás livremente, mas da árvore da ciência do bem e do mal, dela não comerás; porque no dia em que dela comeres, certamente morrerás. [...] Ora, a serpente era a mais astuta de todas as alimárias do campo que o Senhor Deus tinha feito. E esta disse à mulher: É assim que Deus disse: Não comereis de toda árvore do jardim? E disse a mulher à serpente: Do fruto das árvores do jardim comeremos. Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim disse Deus: Não comereis dele, nem

17 Ibid., ato II, cena VII.

18 Penso que é nesta comunicação desnecessário fornecer sempre referências bibliográficas completas de trabalhos clássicos ou altamente divulgados, como Les Femmes Savantes, de Molière, ou Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse, de Durkheim. Tal não é porém o caso do trabalho de Victor Turner que tenho em mente, “Sacrifice as Quintessential Process” (Turner 1977) e, por via das dúvidas, colocarei na bibliografia o texto de Radcliffe-Brown (1952) ao qual considero Turner como particularmente fiel.

nele tocareis, para que não morrais. E então a serpente disse à mulher: certamente não morreréis. Porque Deus sabe que no dia em que dele comerdes se abrirão os vossos olhos, e sereis como Deus, sabendo o bem e o mal. E vendo a mulher que aquela árvore era boa para comer, e agradável aos olhos, e árvore desejável para dar entendimento, tomou do seu fruto, e comeu, e deu também a seu marido, e ele comeu com ela (Gênesis 2, 16-17; 3, 1-7).

Não há portanto cura radical para essa tendência tão antiga quanto o "homo sapiens" ou talvez mais antiga. O máximo que pode haver são precauções metodológicas. E delas a primeira é tão boba, que eu fico até encabulado de repetir, pois consiste simplesmente em termos sempre muito em mente que o mundo existe antes do pensamento. Convém também lembrarmos, conforme já dei a entender nesta palestra, que o pensamento sempre reflete circunstâncias práticas, de caráter inclusive político e que, noutras palavras, nada é gratuito neste mundo. E aqui, já que a marcha de minha exposição leva diretamente, e eu espero que suavemente, a essa consideração, eu quero aproveitar a ocasião para render homenagem a um de meus professores de doutorado em Columbia University, que foi o grande Marvin Harris, falecido há coisas de três ou quatro semanas.

Não que eu esteja sempre de acordo com esse mestre, do qual jamais estive pessoalmente próximo enquanto fui aluno do Departamento de Antropologia de Columbia. E meu desacordo vinha de que a ele, depois de Boas, Lowie, Kroeber, Ruth Benedict, Malinowski, etc, e quase contemporaneamente a Lévi-Strauss, ocorreu o estranho pensamento eu nem sei se diga de restabelecer —pois Morgan, Tylor e outros teóricos mais antigos nesse domínio eu penso que foram menos rigorosos do que Harris—ou de fundar um modelo de Antropologia rigorosamente nomotético. A Antropologia seria uma disciplina tão rigorosa ou tão determinística quanto a Física, a Química ou a Biologia, uma ciência, como ele disse e repetiu inúmeras vezes, capaz de **predição** e **retrodição**, desde evidentemente que o pesquisador possuísse um conhecimento suficiente das variáveis independentes ou, se preferirmos, das **variáveis x** (partindo evidentemente da fórmula $y=f(x)$).

Era um projeto quixotesco, tendo vindo a representar, quando otimistamente considerado, mais uma dessas **magnificent failures** de que está cheia a história da Antropologia. Pois, para termos sequer a caricatura de um determinismo em Antropologia, nós teríamos de a tal ponto sobrecarregar nossas variáveis **x**, ou variáveis independentes, com tantas hipóteses *ad hoc*, seriam tantos acréscimos de natureza ecológica, tecnológica, econômica, política e, no fim, também variáveis ideológicas ou ideacionais, que pouco ou nada iria sobrar para a variável dependente ou variável **y**. Teríamos feito um trabalho tautológico, cheio de petições de princípio e sofismas parecidos.

O que em nada nos impede de concordarmos com a advertência de Marvin, na qual colocava toda a força de seu método, um tanto pomposamente por ele denominado de **materialismo cultural**. A citação que eu vou agora fazer, é uma dessas que recomendo à meditação de todo mundo, porém com restrições que logo formularei:

Ensinaram-nos a dar mais valor às complexas explicações “espiritualistas” do que às mais simples e naturais. Afirimo que a solução de cada um dos enigmas analisados neste livro consiste numa melhor compreensão de circunstâncias de ordem prática. Mostrarei que até as crenças e práticas aparentemente mais extravagantes, quando atentamente examinadas, revelam-se baseadas em condições, necessidades e atividades comuns, banais ou mesmo vulgares. A meu ver uma solução banal ou vulgar é a que se apoia na realidade e é constituída de entranhas, sexo, energia, ventos, chuva e outros fenômenos tangíveis e comuns (HARRIS, 1978:14).¹⁹

Minhas restrições a Harris são fundamentalmente duas. Primeiro, minha rejeição do determinismo, não devido a alguma espécie de preconceito contra as ciências exatas ou a alguma interpretação ingênua do princípio de indeterminação de Heisenberg, mas simplesmente por achar, pelos motivos que acabo de esboçar, que não há como, apesar de toda a boa vontade, seja possível aplicar esse método em Antropologia. Segundo, minha adoção do princípio de **mais-valia**, implicando que, nos fenômenos da cultura, o útil, o bom para alguma coisa, acaba sendo sempre superado pelo melhor, quero dizer, por aquilo que é simplesmente **bom para ser** (ou, por estar acima de qualquer função ou conveniência específica, **bom para nada**).

Em minha tese de doutorado, defendida em Columbia University, Meat and Feast: The Xangô Religion of Recife, Brazil (MOTTA, 1988b), e que teve como assunto o Xangô de Pernambuco, eu largamente tratei das teorias de Harris, fazendo um grande esforço para retificá-las, aproveitando uma parte e rejeitando outra. Eu falei tanto de Harris que houve muita gente (entre a pouca gente que tomou conhecimento de meu texto) que, para meu grande desgosto, chegou a me considerar como harrisiano. Mas essas pessoas estavam enganadas. O que em essência eu dizia, e que ainda acho até o dia de hoje, era que o Xangô desempenhava, no ambiente do Recife, certas funções adaptativas e, por que não, econômicas, sendo **bom para comer**, **bom para organizar** e **bom para pensar**. Eu dizia que esse “truque”, essa estratégia, ou conjunto de “truques”, era adotado por uma parte da população com determinadas características étnicas e sociais. Mas eu dizia também que se tratava de um

¹⁹ Esta passagem de Harris é evidentemente eco do texto de Marx e Engels na Ideologia Alemã: “A primeira premissa de toda existência humana, e portanto de toda história, é a premissa de que os homens devem estar em condição de viver para serem capazes de “fazer história”. Mas viver implica antes de mais nada beber e comer, habitação, roupa e muitas outras coisas do mesmo gênero. O primeiro ato histórico é portanto a produção dos meios de satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material. [...] Portanto a primeira condição de toda teoria da história é reconhecer esse fato fundamental em todo o seu significado e em todas as suas implicações, atribuindo-lhe toda a importância que lhe é devida” (MARX e ENGELS, 1947:16). É possível que a formulação de Marx e Engels ecoasse deliberadamente as do Eclesiástico (o livro deuterocanônico do Antigo Testamento): “A primeira coisa para viver é a água, o pão e a roupa e uma casa para abrigo” (Eclesiástico 29, 21); “O que é de primeira necessidade para a vida do homem é a água, o fogo, o ferro e o sal, a farinha de trigo, o leite e o mel, o suco da uva, o azeite e a roupa” (Eclesiástico 39, 26).

truque entre outros truques e que não havia meios de prever ou retrodizer qual truque seria adotado por uma determinada parte da população. O concreto só pela experiência concreta é que pode ser captado. E eu dizia mais. Eu dizia que, sendo bom para uma porção de coisas, o Xangô ainda era melhor. Em último caso era uma questão de ser e nada. E eu terminava minha tese do seguinte modo, que eu acreditava que fosse uma insuperável superação de Marvin Harris:

A festa, a dança e o transe correspondem a experiências de identificação que não podem ser explicadas em termos de utilidade e função. Enquanto ocorrem, as exigências da natureza e da adaptação são superadas e anuladas. [...] A mesa é vencida pela festa. E esta é a culminância do Xangô. "Ele pende do rosto da noite como uma fina jóia da orelha de um etíope". O homem nasce para si mesmo. A identidade —e identidade quer dizer existir—é recuperada no fogo da comunhão. E então, entre tanto esforço e lágrimas, com os desejos de nossos corações, com pungência e ansiedade, com a alegria de termos vivido até o dia de nossa festa, por um momento somos nós mesmos. Cantamos e esboçamos os movimentos da dança que detém o tempo e derrota a morte (MOTTA, 1988b: 402-403).

Esse princípio de **mais-valia** (que eu penso que por poucos ou por ninguém foi tão bem compreendido como por minha muito prezada e admirada colega, Aparecida Nogueira) possui antecedentes seguros em Hegel e (por que não confessar, por que eu esconderia minhas origens religiosas e meu mergulho profundo em tradições que, apesar de minha primeira infância protestante, são basicamente tradições católicas) com antecedentes também em Tomás de Aquino (talvez mais o lado néo-platônico de Tomás de Aquino) e João da Cruz (também desenfreadamente néo-platônico), com influências de Robert Murphy e Jean Duvignaud.²⁰ Ele implica, contrariamente ao que queria Harris, que, nos fenômenos culturais, existe uma mistura inextrincável do que corresponde a requerimentos práticos e do que deriva do superávit do existir com relação a esses requerimentos. O belo e o santo, conforme verifiquei em meu trabalho de campo nos terreiros, são tão fundamentais e tão antigos na cultura quanto o ecológico, o econômico e o político. O canto e a dança refletem a angústia do homem infinitamente maior —porque capaz e aberto a todas—e infinitamente menor —hoje aqui, amanhã em lugar nenhum— que cada uma de suas manifestações culturais.

E para terminar de uma vez por todas, direi que é a lógica do ser, em toda a sua extensão e espontaneidade, inclusive com suas contradições, — pois onde há vida há conflito e contradição—que temos de captar, sem reduções às modas, aos interesses de grupos e sociedades de pensamento, sem reduzi-la à lógica dos simulacros com os quais queremos afirmar nossa domínio, tentando provar que somos tão indispensáveis como pretendia ser o Grande Inquisidor do romance de Dostoiévski.

²⁰ Murphy e Duvignaud são também autores de muitos trabalhos. Do segundo aprecio muito *Fêtes et Civilisations* (Duvignaud 1973). Do segundo limito-me à menção de *The Dialectics of Social Life* (Murphy 1971).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Azevedo, Thales de
1955 O Catolicismo no Brasil, Rio de Janeiro, Cadernos de Cultura, Ministério da Educação e Cultura, 1955.
- 1968 "Popular Catholicism in Brazil: Typology and Functions". Raymond Sayers, ed., Portugal and Brazil in Transition, Minneapolis: University of Minnesota Press. Pp. 176-88.
- Bastide, Roger
1953 "Carta Aberta a Guerreiro Ramos", em Anhembi (São Paulo), a. III, nº 36, vol. XII, 1953; apud Azevedo 1955.
- 1970 "Mémoire Collective et Sociologie du Bricolage". L'Année Sociologique, troisième série, 21. pp. 65-108.
- 1971 As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.
- 1975 (or. 1960) Les Religions Africaines au Brésil: Contribution à une Sociologie des Interpénétrations de Civilisation, Paris, PUF.
- 2000 (or. 1958) Le Candomblé de Bahia (Rite Nagô), Paris, Plon.
- 2001 (1ª. ed. brasil. 1961) O Candomblé da Bahia, Rito Nagô, São Paulo, Companhia das Letras.
- Cacciatore, Olga Gudolle
1977 Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros, Rio de Janeiro, Forense-Universitária.
- Carneiro, Edison
1936 Religiões Negras, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- 1937 Negros Bantus, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- 1948 Candomblés da Bahia, Salvador, Publicações do Museu do Estado, no. 8.
- 1959 Os Cultos de Origem Africana no Brasil, Rio de Janeiro, Ministério de Educação e Cultura, coleção Decimália.
- Cochin, Augustin
1979 (or. 1924) La Révolution et la Libre Pensée, Paris, Copernic, 1979.
- Duvignaud, Jean
1973 Fêtes et Civilisations, Genève, Wéber.
- Fernandes, A. Gonçalves
1953 "O Sincretismo Gege-Nagô-Católico como Expressão Dinâmica de um Sentimento de Inferioridade". Les Afro-Américains, Dakar, IFAN, mémoire 27. Pp. 125-126.
- Foster, George
1967 Tzintzunzan: Mexican Peasants in a Changing World, Boston: Little, Brown.
- Fry, Peter
1982 Para Inglês Ver: Identidade e Política na Cultura Brasileira, Rio de Janeiro, Zahar.
- Gross, Daniel
1971 "Ritual and Conformity: A Religious Pilgrimage in Northeastern Brazil." Ethnology 10, no. 2, pp. 129-48.

- Landes, Ruth
1967a (or. 1947) The City of Women, New York, MacMillan.
1967b "Matriarcado Cultural e Homossexualidade Masculina", apêndice a Landes 1967a, pp. 283-296.
- Lenoir, Frédéric
2001 "Bricolage Néotraditionnel et 'Bris-Collage Postmoderne', dans Carmen Bernard et al., "Regards Croisés sur le Bricolage et le Synchrétisme". Archives des Sciences Sociales des Religions, 114, avril-juin 2001, 50-54.
- Lévi-Strauss, Claude
1966 La Pensée Sauvage, Paris, Plon.
- Maffesoli, Michel
1976 Logique de la Domination, Paris, PUF.
- Marx, Karl, e Frederick Engels
1947 The German Ideology, New York, International Publishers.
- Motta, Roberto
1988a "A Eclesificação dos Cultos Afro-Brasileiros", Comunicações do ISER, ano (7), No. (30), pp. 31-43.
1988b Meat and Feast: The Xangô Religion of Recife, Brazil. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, Columbia University (Ann Arbor: UMI dissertation service).
1990 "Entre le Peuple et la Nation: Les Intellectuels et la Politique au Brésil", resenha do livro de Daniel Pécaut. Cahiers du Brésil Contemporain (Paris, Maison des Sciences de l'Homme), no. 9, pp. 75-81.
1994a "L'Apport Brésilien dans l'Oeuvre de Bastide sur le Candomblé de Bahia", dans Roger Bastide ou le Réjouissement de l'Abîme, Échos du colloque tenu à Cerisy-la-Salle du 7 au 14 septembre 1992, publié sous la direction de Philippe Laburthe-Tolra, Paris, L'Harmattan, pp. 169-178.
1994b "Ethnicité, Nationalité et Synchrétisme dans les Religions Populaires Brésiliennes". Social Compass (International Review of Sociology of Religion), v. 41, no. 1., pp. 67-78.
1996 "A Invenção da África: Roger Bastide, Edison Carneiro e os Conceitos de Memória Coletiva e Pureza Nagô". Tânia Lima, org., Sincretismo Religioso: O Ritual Afro, Recife, Editora Massangana, pp. 24-32.
1997 "Um Mestrado de Antropologia em Pernambuco: Reminiscências e Perspectivas", em Anthropologicas (Recife, Universidade Federal de Pernambuco), ano II, número especial organizado por Maria do Carmo Brandão, pp. 15-39.
1998a "The Curchifying of Candomblé: Priests, Anthropologists, and the Canonization of African Religious Memory in Brazil", in Peter B. Clarke (ed.), New Trends and Developments in African Religions. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1998, pp. 45-57.
1998b "O Presente e a Aparência: Alguns Aspectos Centrais do Pensamento de Michel Maffesoli", Logos (Universidade do Estado do Rio de Janeiro) 6, número especial dedicado a Michel Maffesoli, pp. 58-64.

- 1999 "La Gestion Sociologique du Religieux: La Formation de la Théologie Afro-Brésilienne". MOST, Journal on Multicultural Societies, vol, 1, no. 2, 1999, 13 p. (<<http://www.unesco.org/most>>)
- 2001a "As Ciências Sociais e a Administração das Religiões Afro-Brasileiras". Cadernos de Estudos Sociais (Recife, Fundação Joaquim Nabuco), v. 27. no. 1, pp. 133-148.
- 2001b "Ethnicity, Purity, the Market and Syncretism in Afro-Brazilian Cults", in Sidney M. Greenfield and André Droogers, eds., Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas, Lanham (Maryland), Rowman and Littlefield, 71-85.
- Murphy, Robert
- 1971 The Dialectics of Social Life: Alarms and Excursions in Anthropological Theory, New York: Basic Books.
- Ortiz, Renato
- 1978 A Morte Branca do Feiticeiro Negro, Petrópolis, Vozes.
- Pécaut, Daniel
- 1989 Entre le Peuple et la Nation: Les Intellectuels et la Politique au Brésil, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Popper, Sir Karl
- 1975 A Lógica da Pesquisa Científica, São Paulo, Cultrix e Editora da Universidade de São Paulo.
- Radcliffe-Brown, A. R.
- 1952 «Introduction». Structure and Function in Primitive Society, New York, The Free Press, pp. 1-14.
- Ramos, Arthur
- 1940 O Negro Brasileiro (2ª. edição aumentada), São Paulo, Companhia Editora Nacional, coleção Brasiliana, vol. 188. (A primeira edição deste trabalho data de 1934).
- Ribeiro, René
- 1957 "As Estruturas de Apoio e as Reações do Negro ao Cristianismo na América Portuguesa". Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais (Recife), no. 6, pp. 59-80.
- 1978 Cultos Afro-Brasileiros do Recife (2ª. edição), Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais.
- Robertson-Smith, William
- 1927 Lectures on the Religion of the Semites (3rd edition). London, A. & C. Black Ltd.
- Rodrigues, R. Nina
- 1935 (or. 1896) O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Sanchis, Pierre
- 1994 Comentário manuscrito a trabalhos apresentados ao Grupo de Trabalho Religião e Sociedade, 18º Encontro Anual da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciências Sociais, Caxambu, M.G., novembro de 1994.
- Santos, Juana Elbein dos

1976 Os Nagô e a Morte: Pade, Asese e o Culto Egun na Bahia.
Petrópolis, Vozes.

Turner, Victor

1977 "Sacrifice as Quintessential Process: Prophylaxis or
Abandonnement?". *History of Religion* 16 (3), pp. 189-215.

Weber, Max

2001 A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo (2ª. edição brasileira
revista), São Paulo: Livraria Pioneira Editora, Thomson Learning.

UMA DEMOCRACIA ESQUÁLIDA a teoria de Anthony Downs

Luis Felipe Miguel*

Com décadas de atraso, foram publicados no Brasil – quase simultaneamente – dois livros que fizeram época na ciência política estadunidense e que modificaram os rumos da disciplina, favorecendo o uso do instrumental analítico próprio à teoria dos jogos e ao chamado “individualismo metodológico”. A chegada tardia, à língua portuguesa, de *A lógica da ação coletiva*, de Mancur Olson, e de *Uma teoria econômica da democracia*, de Anthony Downs, proporciona uma boa ocasião para se rever o pensamento destes autores e reavaliar as concepções de democracia e de natureza humana a que ambos estão vinculados.

Os dois livros são marcos da literatura da escolha racional na ciência política. Um pressuposto significativo da escolha racional é o chamado “individualismo metodológico”: todos os fenômenos sociais têm que ser reduzidos à ação dos indivíduos, às suas intenções, interesses e vontades. Justamente por isso, a questão da ação coletiva se coloca – não é aceitável dizer, como muitas vezes se faz, que “o povo brasileiro” deseja tal coisa, “a classe operária” promove certos interesses, “o capital” promove outros etc. Esses agregados não têm como agir ou desejar; eles só existem através de seus integrantes. Portanto, precisamos descobrir porque seus integrantes decidem atuar em comum.

O individualismo metodológico *não* implica necessariamente a racionalidade dos agentes. Este é um pressuposto adicional e independente. Em seu livro, Downs expõe cinco condições, todas necessárias e, em conjunto, suficientes, para afirmar a racionalidade de um agente – condições, aliás, que são as “clássicas” na literatura da escolha racional: (i) quaisquer que sejam as alternativas que se lhe apresentem, o indivíduo sempre é capaz de tomar uma decisão; (ii) ele ordena as alternativas, da sua preferida até a que considera mais desagradável; (iii) esta ordem é transitiva, isto é, se ele prefere A a B e B a C, então preferirá A a C; (iv) na hora de agir, opta pelas alternativas que ordenou mais alto; (v) reiteratividade da decisão, isto é, quando confrontado às mesmas alternativas, o indivíduo sempre toma a mesma decisão (DOWNS, 1957: 6).¹

É necessário observar que *nenhuma* destas condições é observada na conduta dos seres humanos reais; pelo contrário, elas pareceriam indicar um comportamento maníaco, digno de internação. Em especial, a condição (i) ignora os muitos eventos de incapacidade decisória que sucedem cotidianamente; já as condições (ii), (iii) e (v) apresentam uma perspectiva demasiado racionalista e fechada do processo decisório individual, eliminando

* Professor do Depto. de Ciência Política da Universidade de Brasília e pesquisador do CNPq (e-mail: lfelipe@unb.br).

¹ A tradução brasileira, de Sandra Guardini Teixeira Vasconcelos, foi publicada com o título *Uma teoria econômica da democracia* (S. Paulo: Edusp, 1999).

a fluidez que é inerente a ele. Aliás, a pesquisa neurológica mais recente tem destacado o papel da emoção, que seria a responsável por nossa capacidade de eleger, ou seja, de tomar decisões (ver DAMÁSIO, 1998 [1994]).²

Olson concordaria com os critérios de racionalidade apresentados por Downs, mas, para ele, o crucial não é tanto a transitividade das preferências quanto o cálculo de custo-benefício (OLSON, 1971)³. O indivíduo racional vai estimar o custo de cada ação (em dinheiro, em tempo ou em riscos), compará-lo com o benefício estimado e decidir com base na diferença resultante. Preferirá agir de forma que maximize o benefício e minimize o custo, fugindo de comportamentos cujo saldo, em benefício, seja negativo. Isto já aponta para outro pressuposto das teorias da escolha racional, o *utilitarismo*. A afirmação da racionalidade individual contribuiria pouco, do ponto de vista da construção de modelos de comportamento, se não fosse complementada por uma teoria que expusesse os objetivos que presidem as ações (e, portanto, a aplicação da razão). É o que apresenta a doutrina utilitarista.

Segundo ela, o objetivo que guia o indivíduo em cada uma de suas ações é a maximização da própria utilidade – que a ciência econômica traduz como a busca do lucro, mas que, a rigor, deve ser entendida em sentido amplo, como a satisfação de qualquer vontade do indivíduo, seja ela material ou espiritual, de caráter egoísta ou altruísta. Aí reside, aliás, um dos dilemas da perspectiva utilitarista. Se nós consideramos que *qualquer* objetivo individual pode constituir-se em utilidade, o resultado é um raciocínio tautológico: nas suas ações, as pessoas buscam obter aquilo que elas buscam obter. Mas se conferimos um conteúdo mais preciso à utilidade, associando-a à vantagem material ou, ainda mais cruamente, ao dinheiro, como fazia o pai da doutrina, Jeremy Bentham⁴, estamos nos comprometendo com uma conjectura inaceitável sobre a natureza humana. Marx, que classificou Bentham de “gênio da estupidez burguesa” (MARX, 1975 [1867]: 756), observava que aí se produzia a entronização do comportamento do agente econômico no mercado capitalista como a essência da natureza humana. Ou seja, a busca egoísta da maximização da própria utilidade rege a ação dos indivíduos dentro de determinadas circunstâncias históricas, mas não é um componente invariável da espécie humana.

No presente artigo, ocupo-me de Anthony Downs. Embora o livro de Olson seja mais ambicioso, propondo uma teoria geral do comportamento dos grupos humanos, é *Uma teoria econômica da democracia* a obra que melhor revela o impasse da teoria democrática, constrangida a se adaptar às realidades dos regimes eleitorais capitalistas. Os ideais democráticos básicos envolvem, como afirma Thomas Christiano, a soberania popular, a igualdade política entre os cidadãos e oportunidades iguais de participação nas discussões públicas (CHRISTIANO, 1996: 3). A pesquisa empírica sobre democracia e democratização, no entanto, muitas vezes se contenta em considerar que “a

² Para uma discussão do tema, ver Elster (1999: 287-98).

³ A tradução brasileira, de Fabio Fernandez, foi publicada com o título *A lógica da ação coletiva: os benefícios públicos e uma teoria dos grupos sociais* (S. Paulo: Edusp, 1999).

⁴ Tratava-se, segundo ele, de uma necessidade prática (Bentham, 1979 [1789]).

eleição popular dos principais tomadores de decisão é a essência da democracia" (HUNTINGTON, 1994 [1991]: 18). O fosso entre um pólo e outro é evidente. A solução de Downs – e, depois dele, de muitos outros – consistiu em rebaixar o ideal democrático, tornando-o um rótulo em muito distante do sentido original de “governo do povo”. Ele faz a teoria de uma democracia esquilada, em que a autonomia (no sentido preciso da palavra, de produção das próprias regras) dos cidadãos está ausente.

A democracia ideal

O livro de Downs foi publicado em 1957, com o título *An economic theory of democracy*. Na ocasião, causou pouco impacto, tanto que a edição em brochura demorou quase dez anos para ser publicada. A partir do final da década de 1960, porém, tornou-se uma referência importante dos escritos sobre democracia. Um estudo de Martin Wattenberg mostrou o peso desta influência. Ele analisa a presença de três correntes teóricas do estudo do comportamento eleitoral na literatura acadêmica dos Estados Unidos – a teoria “econômica”, encarnada por *Uma teoria econômica da democracia*, a teoria “sociológica”, simbolizada por *Voting*, de Bernard Berelson, Paul Lazarsfeld e William McPhee, e a teoria “psicológica”, cujo livro emblemático seria *The American voter*, de Angus Campbell e equipe. Ao contrário de suas concorrentes, a obra de Downs recebe cada vez mais citações entre 1966 e 1987 (o período pesquisado); no período final, merecia mais menções do que a soma das outras duas (WATTENBERG, 1991: 19).

Este tipo de evidência deve ser levada em consideração *cum grano salis*, mas no caso apenas reafirma algo perceptível a olho nu: a enorme influência do pensamento de Downs na teoria democrática e nas pesquisas sobre eleições. Alguma de suas observações sobre o papel dos partidos e o comportamento dos votantes ganharam quase o estatuto de lugares-comuns, tantas as vezes em que têm sido reproduzidas ou glosadas. O próprio autor, por seu lado, reconheceu que seu esforço consistiu em desenvolver o “brilhante *insight*” de Schumpeter sobre a teoria democrática (DOWNS, 1957: 29). Portanto, antes de mais nada é necessário compreender em que consiste tal *insight*.

Nas poucas páginas que dedica ao tema, em seu livro de 1942, *Capitalismo, socialismo e democracia*, o economista austríaco Joseph Schumpeter simplesmente virou do avesso a teoria da democracia. Sua proeza foi retirar da palavra “democracia” *todo* seu significado anterior, a começar pela idéia de “governo do povo”. Ele parte de uma crítica ao que chama de “doutrina clássica da democracia”, expressão sob a qual agrupa visões de senso comum do funcionamento da democracia, inspirada num conjunto díspar de autores, que inclui desde Rousseau até os utilitaristas clássicos. Como demonstrou Carole Pateman, a doutrina clássica é um mito, um amálgama de premissas incompatíveis, criado por Schumpeter com fins polêmicos (PATEMAN, 1992 [1970], cap. 1).

Em linhas gerais, a pretensa doutrina clássica afirma que a democracia é o método para promover o bem comum através da tomada de decisões pelo próprio povo, com a intermediação de seus representantes (SCHUMPETER, 1984 [1942]: 313). “Bem comum”, no entanto, é uma falácia. Numa sociedade

marcada por conflitos de interesses, cada indivíduo ou cada grupo buscará objetivos exclusivistas, lesivos a seus rivais. Schumpeter destaca, portanto, a impossibilidade da construção de vontades coletivas.

A impugnação do bem comum não invalida por completo a doutrina clássica, já que é possível reduzir seu componente utópico, colocando em seu lugar a "vontade da maioria". A premissa oculta, então, é a de que cada um é o melhor juiz de seu próprio bem. Por isso, o processo democrático seria indicado, e não um déspota esclarecido e bondoso. O ponto capital da crítica schumpeteriana está aqui: as pessoas *não sabem* determinar o que é melhor para elas, quando estão em jogo questões públicas. Não há uma vontade do cidadão, só impulsos vagos, equivocados, desinformados (SCHUMPETER, 1984 [1942]: 317). Ele afirma que o indivíduo médio desce para um grau inferior de racionalidade quando entra no campo da política. Em suma, mesmo que possa cuidar bem dos seus negócios pessoais, não sabe tratar de assuntos públicos.

Na mesma época em que Schumpeter escrevia, era produzida a aparente sustentação empírica para suas teses, nos trabalhos pioneiros da sociologia eleitoral, realizados por outro austríaco emigrado para os Estados Unidos, o sociólogo e estatístico Paul Lazarsfeld. Seus estudos de campo mostravam que, mesmo em período eleitoral, os cidadãos não são ativos, participantes, interessados ou informados. Ao contrário, votam de forma irracional, seguindo padrões tradicionais ou por motivos afetivos (LAZARSELD, BERELSON e GAUDET, 1969 [1944]). A democracia representativa *não* encontra eleitores como seu modelo ideal esperaria. Eles não sabem decidir, não estão dispostos a se informar e não se preocupam em avaliar as conseqüências de seus atos.

É importante assinalar que as conclusões a que Schumpeter chega estão baseadas numa visão de *natureza humana*. As pessoas são egoístas, incapazes de se preocupar com os interesses coletivos (mesmo quando eles as afetam). Ou seja, não adianta mudar as instituições, já que a causa da apatia e da desinformação não está nelas, mas nos próprios indivíduos.

Enterrada, como crê Schumpeter, a "doutrina clássica", é necessária uma nova teoria da democracia. No lugar do governo do povo, ela enfatiza a *competição entre elites*. O método democrático passa a ser definido como "aquele acordo institucional para se chegar a decisões políticas em que os indivíduos adquirem o poder de decisão através de uma luta competitiva pelos votos da população" (Schumpeter, 1984 [1942]: 336). A democracia fica resumida ao processo eleitoral. Há o requisito de liberdade para a apresentação de candidaturas, mas, numa nota de rodapé cínica, Schumpeter observa: "no sentido de que qualquer pessoa é livre para instalar uma fábrica têxtil" (SCHUMPETER, 1984 [1942]: 339). Ou seja, trata-se de uma liberdade formal, cuja efetivação só é viável para aqueles que possuem certos recursos (tanto econômicos quanto culturais).

Fica claro que a democracia schumpeteriana é um método desprovido de qualquer conteúdo substantivo. Mesmo o momento central da democracia concorrencial, a eleição, não indica a vontade do povo, nem mesmo a da maioria. Para Schumpeter, o método eleitoral parece ter apenas um caráter

legitimador, importante na medida em que outros modelos de dominação política, em especial as monarquias hereditárias, perdiam legitimidade. Ao votar, o povo não decide nada, mas pensa que está decidindo – e, por isso, se dispõe a obedecer aos governantes.

A obra de Schumpeter alcançou extraordinário êxito, que pode ser explicado, em parte, pelo contexto em que surgiu. Após a Segunda Guerra Mundial, o rótulo “democrático” passou a ser universalmente cobiçado – ao contrário do que ocorrera no período anterior, quando Mussolini, Hitler, Salazar ou mesmo Getúlio Vargas afirmavam estar superando a democracia representativa e, na outra ponta do espectro político, os comunistas reivindicavam uma “ditadura do proletariado”. O conceito de Schumpeter permitia que os países capitalistas da Europa e da América do Norte se apresentassem como regimes verdadeiramente democráticos (sobre o ponto, ver BOTTOMORE, 1974 [1964], pp. 101-7). Embora se quisesse descritivo e neutro em relação a valores, ele cumpriu um papel ideológico legitimador.

Assim, *Capitalismo, socialismo e democracia* tornou-se a matriz de várias correntes interpretativas das “democracias realmente existentes”; seus ecos aparecem nas obras de Robert Dahl (1989 [1956], 1971), Giovanni Sartori (1994 [1987]) e Seymour Lipset (1963 [1960]), entre outros. Mas Anthony Downs é o autor que segue Schumpeter mais de perto. Sua originalidade consiste em acrescentar um elemento que está ausente da reflexão do pensador austríaco: a compreensão do processo eleitoral como mecanismo vinculante entre os interesses do povo e os interesses da elite política. É possível dizer que, enquanto Schumpeter apresenta o processo eleitoral como sendo apenas o mecanismo de *autorização* para o exercício do poder pelos governantes, Downs introduz aquilo que os cientistas políticos costumam chamar de *accountability*, isto é, a responsividade dos governantes perante os governados⁵. Como veremos, este elemento, na forma como é colocado em *Uma teoria econômica da democracia*, subverte toda a perspectiva schumpeteriana. Em vez do ceticismo em relação à possibilidade do governo popular, chega-se à conclusão paradoxal de que o método concorrencial permite que a vontade do povo seja atendida de uma forma melhor do que se o próprio povo governasse.

O título do livro de Downs, por vezes, induz a erro; muitas gente imagina que ele estava apontando uma ligação entre o desempenho econômico e o comportamento do eleitorado. Esta interpretação encontra, decerto, algum fundamento na obra, mas elide o aspecto principal: a teoria é “econômica” porque o comportamento dos atores políticos é imaginado à imagem e semelhança do comportamento dos agentes econômicos. Downs vai tomar ao pé da letra a metáfora do “mercado eleitoral” e se esforçar em traduzir a teoria econômica para o âmbito da política.

O agente econômico que Downs transfere para o campo da política é o do modelo utilitarista, visto acima, que combina auto-interesse e racionalidade. E os critérios que indicam a racionalidade, listados em *Uma teoria econômica*

⁵ Autorização e *accountability* são os eixos dos dois tipos de teorias formalistas da representação, segundo a categorização desenvolvida em Pitkin (1967).

da democracia, estão todos ligados à coerência na escolha de uma opção entre várias. Assim, torna-se fácil aplicar o modelo ao processo eleitoral, no qual o votante se confronta com um conjunto de alternativas (os candidatos). Em quase todo o livro, Downs trabalha com a política estadunidense como parâmetro, isto é, dentro de um cenário bipartidário e de eleições majoritárias. O pluripartidarismo, a representação proporcional e o parlamentarismo representam sérios desafios a sua teoria, que ele comenta marginalmente, afirmando serem obstáculos não apenas à sua tese, mas ao exercício da racionalidade do eleitor (DOWNS, 1957: 146-50).

A vantagem do bipartidarismo é que, nele, a eleição pode ser transformada numa espécie de plebiscito. Mais do que eleger A ou B, trata-se de substituir o atual governo ou conceder-lhe mais um mandato. A presença de mais do que um partido na oposição divide a primeira opção ("substituir") em duas ou mais, tornando o processo eletivo mais complexo: a resposta à pergunta "quero ou não manter o atual governo?" não esgota o raciocínio exigido do eleitor. Além disso, a existência de três ou mais alternativas requer um cálculo de possibilidades. O eleitor racional pode deixar de lado seu candidato predileto quando julga que ele não tem chance de vitória, votando em outro para evitar o triunfo daquele de quem menos gosta – o chamado "voto estratégico" (ou, na linguagem da política brasileira, "voto útil").

Portanto, o eleitor é confrontado com uma decisão simples, o atual governante (ou o candidato de seu partido) ou a oposição. O critério de seleção, segundo Downs, também é unívoco. Cada indivíduo busca avaliar o quanto o último governo, aquele cuja manutenção está em jogo, aportou à sua utilidade (Downs, 1957: 36-50). Colocado em termos mais simples, ele avalia se sua vida estava melhor ou pior antes deste governo. É importante ressaltar que se trata de um julgamento que diz respeito à situação individual de cada eleitor e que, portanto, não violaria a premissa schumpeteriana a respeito da incapacidade cognitiva do cidadão comum. Saber se as próprias condições de vida estão melhores ou piores não parece exigir conhecimentos de economia política ou de relações internacionais.

Como se vê, é um modelo claramente plebiscitário. A confusão gerada pelo título do livro se deve ao fato de que este "melhor" ou "pior", quanto à situação individual, é em grande medida influenciado pela economia – nível de emprego e de salário, custo de vida etc. Mas, a rigor, entra no cálculo tudo o que os indivíduos valorizarem, isto é, tudo o que constituir utilidade para eles. Assim, além dos aspectos econômicos estritos, estão em jogo elementos como a qualidade dos serviços públicos, a segurança, as liberdades individuais e mesmo o sentimento de orgulho nacional ou local.

Este é o quadro do lado dos eleitores. Downs aborda também o comportamento dos políticos, que seriam igualmente guiados por critérios racionais. Um das premissas básicas de *Uma teoria econômica da democracia*, amplamente aceita pela ciência política posterior, é que o objetivo dos governos é maximizar sua base de apoio político, ao mesmo tempo em que o objetivo dos políticos e dos partidos é a manutenção do poder. Nas palavras do autor, "os partidos formulam políticas para vencer eleições, em vez de vencerem

eleições para formular políticas" (DOWNS, 1957: 28). Forma-se um silogismo de conclusão óbvia: os políticos desejam se manter no poder, mas para isso precisam do voto popular; o povo vota de acordo com a melhoria de suas próprias condições de vida; segue-se que os políticos, sendo racionais, agirão para atender ao máximo e da melhor forma possível os interesses do povo.

Seria um sistema superior à própria democracia direta. A vontade popular guiaria as ações do governo, sem que as pessoas tivessem que abandonar suas atividades cotidianas para tomar parte no processo decisório. (Uma importante corrente de pensamento, emblemática por nomes como os de Rousseau e Stuart Mill, que vê a participação política popular como valiosa enquanto processo educativo, não julgaria adequado este sistema; mas esta não é, obviamente, a posição de Downs.) Mais ainda, os políticos concorrendo pelo poder procurariam satisfazer inclusive as demandas não formuladas, difusas ou latentes. Isto é, a vontade popular estaria sendo obedecida antes mesmo de se manifestar, antes mesmo de se estabelecer como vontade.

Assim, o sistema democrático concorrencial é simplesmente *perfeito*, no sentido, aliás, que Kant atribuía a uma constituição perfeita: aquela na qual mesmo uma "raça de demônios", desde que fosse inteligente, agindo na busca de seu interesse próprio, acabasse por beneficiar o interesse coletivo (*apud* Arendt, 1993 [1982]: 25). Isto é, graças ao mecanismo eleitoral, os políticos, motivados apenas pela própria ambição pelo poder, se vêem constrangidos a procurar satisfazer a maioria da população.

Trata-se de um modelo elegante, cuja força persuasiva advém da simplicidade das premissas e – uma vez que elas são aceitas – da aparente incontestabilidade de suas conclusões. No entanto, é possível apontar problemas graves na teoria de Downs. Em primeiro lugar, sua visão não elabora nenhuma distinção (é verdade que se trata sempre de uma distinção complexa) entre a vontade do povo e a vontade da maioria. É perfeitamente plausível, adotados seus pressupostos, que o resultado da eleição democrática seja uma sociedade de *apartheid*, em que a afluência de uma estreita maioria é combinada à exclusão dos restantes.

O problema mais manifesto, no entanto, é que a teoria é desmentida por nossa observação da realidade. Nem o comportamento dos eleitores segue a estrita racionalidade prevista, nem os políticos parecem tão sensíveis às demandas populares. As deficiências quanto ao primeiro aspecto – a compreensão do comportamento dos votantes – derivam da concepção utilitarista do ser humano, que elimina a complexidade de suas motivações, substituindo-a pelo simples auto-interesse. Quanto ao segundo, estão ligadas à simplificação excessiva do processo eleitoral, promovida por Downs.

Em sua teoria, o processo eleitoral conta com apenas dois atores: de um lado, os candidatos ou os partidos e, de outro, os votantes. (A estrita divisão entre a elite política e o eleitorado é aceita com naturalidade, sem que se perceba nela uma redução significativa do ideal democrático). No entanto, o jogo político real é mais intrincado. Os interesses sociais se organizam em grupos de pressão, com diferentes potenciais de efetividade, de acordo com os recursos

(políticos, econômicos, culturais) que são capazes de mobilizar; tais grupos buscam intervir na eleição, atraindo candidatos e influenciando eleitores. Mais importante ainda, candidatos e votantes não se encontram numa relação imediata: há necessidade de uma *campanha* eleitoral, coisa que o modelo de Downs ignora. Por isso, o político que quer maximizar seus votos, para permanecer no poder, pode não estar preocupado em satisfazer o povo, e sim certos grupos poderosos, como os financiadores de campanha ou a mídia.

A referência à campanha eleitoral e à mídia é significativa porque elas possuem impacto também na percepção da realidade. Para Downs, a percepção da melhoria ou da piora das condições de vida é algo objetivo. No entanto, os critérios para esta avaliação são, muitas vezes, contraditórios. A abertura às importações pode me beneficiar enquanto consumidor (barateia certas mercadorias), mas me prejudicar enquanto trabalhador (ameaça meu emprego). E minha satisfação presente também depende da percepção das possibilidades futuras: não preciso ter perdido o emprego, mas posso senti-lo ameaçado, o que me causa angústia e me leva a reprimir o consumo desde agora. Ou, então, a questão da segurança pública. Mesmo sem ter sofrido violência, se julgo que ela está aumentando, passo a me sentir inseguro e a me privar de certos prazeres (por exemplo, caminhar à noite); portanto, minha "utilidade" é diminuída.

Poucos indivíduos têm acesso direto a informações sobre o comportamento global da economia, que permite avaliar a segurança dos empregos, ou sobre os níveis de violência urbana, para estimar os riscos de uma caminhada noturna. A grande maioria vai colher tais dados em sistemas especializados na produção e difusão de informações, o jornalismo (MIGUEL, 1999), ao passo que partidos e candidatos buscam reenquadrar a realidade nas perspectivas que lhes são mais favoráveis. Há uma disputa pela imposição de certa representação do mundo social, que é crucial na atividade política (EDELMAN, 1985). É a disputa para decidir quais os fatos que merecem ser destacados e quais os valores que devem presidir sua apreciação.

Não é que Downs seja cego a este problema. Ele vai incorporá-lo, mas apenas de forma lateral, ao discutir a questão dos "custos de informação". Assim, a teoria é capaz de dar espaço para os partidos políticos, entendidos como redutores de custos de informação (DOWNS, 1957: 113) – uma definição que obteve largo curso, desde então. O pertencimento a um determinado partido sinaliza uma certa orientação política global (uma "ideologia", segundo Downs), permitindo que os eleitores decidam sem investigar a fundo cada candidato e suas propostas. A mídia também reduz tais custos, liberando os cidadãos da tarefa de buscar por si mesmos as notícias (DOWNS, 1957: 212). No entanto, isto não o leva a aceitá-la como agente do processo político (antes, parece considerá-la como um intermediário neutro), nem a reformular sua visão quanto à formação das percepções individuais sobre a realidade.

Downs pode desprezar o papel da mídia e das campanhas eleitorais porque parte da premissa (que não chega a explicitar) de que as preferências pessoais estão *dadas*: elas seriam estáticas, não se modificariam ao longo do processo. Como observou Przeworski (1995 [1990] 37), há aí um deslocamento muito significativo em relação a Schumpeter. Na visão do economista austríaco,

as preferências individuais (na esfera pública) são extremamente rarefeitas, fluidas; justamente por isso, o eleitor é sempre a vítima fácil da demagogia. A visão oposta, de Downs, nega qualquer espaço ao convencimento, à persuasão, na ação política. Cada qual já sabe, de antemão, o que quer.

Trata-se de um problema ligado à caracterização do eleitor como um tipo de consumidor, sem perceber que, na esfera política, a formação de preferências não é exógena (MANIN, 1997: 224-5). A rigor, não o é em *nenhum* mercado; demandas e ofertas se influenciam mutuamente, sobretudo quando se manifesta o interesse, por parte dos produtores, de direcionar o comportamento dos consumidores (como exemplifica a publicidade comercial). É legítimo supor, no entanto, que o chamado "mercado político" possui uma peculiaridade neste sentido e a endogeneidade da formação das preferências é, nele, ainda mais marcante.

Há um último ponto a ser abordado, para concluir a crítica ao modelo de Downs: nele, todas as pessoas têm preferências por determinadas políticas (aquelas que melhoram as suas vidas), *exceto* os políticos, que se interessam apenas por conquistar mais votos (PRZEWORSKI, 1995 [1990]: 38-9). É possível perguntar: por que alguém não pode ingressar na luta política e buscar alcançar o poder para realizar um projeto que julga importante, seja a transformação da sociedade, seja seu enriquecimento pessoal? Por que todo mundo deseja crescimento econômico, segurança ou saúde, mas o político deseja apenas poder pelo poder? A idéia de que os políticos podem disputar o governo para implantar determinados *projetos*, e não apenas para satisfazer as demandas da população (e com isto garantir a reeleição), destrói a *rationale* que subjaz à teoria econômica da democracia.

O resultado, portanto, é que Downs nos apresenta um modelo com pequena validade descritiva, já que baseado em simplificações brutais tanto do comportamento dos políticos quanto dos eleitores. E, ao mesmo tempo, constrói (sem o reconhecer) um ideal normativo paupérrimo, que abandona as melhores promessas da democracia política, de igualdade, autonomia e participação.

Referências bibliográficas

- ARENDT, Hannah. (1993 [1982]), *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- BENTHAM, Jeremy. (1979 [1789]), *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. S. Paulo: Abril Cultural.
- BOTTOMORE, T. B. (1974 [1964]), *As elites e a sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar.
- CHRISTIANO, Thomas. (1996), *The rule of the many: fundamental issues in democratic theory*. Boulder: Westview.
- DAHL, Robert. (1971), *Polyarchy*. New Haven: Yale University Press.
- _____. (1989 [1956]), *Um prefácio à teoria democrática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- DAMÁSIO, António R. (1998 [1994]), *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. S. Paulo: Companhia das Letras.
- DOWNS, Anthony. (1957), *An economic theory of democracy*. New York: Harper

& Brothers.

EDELMAN, Murray. (1985), "Political language and political reality". *PS: Political Science and Politics*, v. XVIII, nº 1. New York, pp. 10-9.

ELSTER, Jon. (1999), *Alchemies of the mind: rationality and the emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.

HUNTINGTON, Samuel P. (1994 [1991]), *A terceira onda: a democratização no final do século XX*. S. Paulo: Ática.

LAZARSFELD, Paul, Bernard BERELSON e Hazel GAUDET. (1969 [1944]), *The people's choice*. 3rd ed. New York: Columbia University Press.

LIPSET, Seymour. (1963 [1960]), *Political man*. Garden City: Anchor Books.

MANIN, Bernard. (1997), *The principles of representative government*. Cambridge: Cambridge University Press.

MARX, Karl. (1975 [1867]), *El capital*, livro I. México: Siglo XXI.

MIGUEL, Luis Felipe. (1999), "O jornalismo como sistema perito". *Tempo Social*, vol. 11, nº 1. S. Paulo, pp. 197-208.

OLSON, Mancur. (1971), *The logic of collective action: public goods and the theory of groups*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

PATEMAN, Carole. (1992 [1970]), *Participação e teoria democrática*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

PITKIN, Hanna Fenichel. (1967), *The concept of representation*. Berkeley: University of California Press.

PRZEWORSKI, Adam. (1995 [1990]), *Estado e economia no capitalismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

SARTORI, Giovanni. (1994 [1987]), *A teoria da democracia revisitada*, 2 vols. S. Paulo: Ática.

SCHUMPETER, Joseph. (1984 [1942]), *Capitalismo, socialismo e democracia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

WATTENBERG, Martin P. (1991), *The rise of candidate-centered politics: presidential elections of the 1980s*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Resumo

A teoria democrática de Anthony Downs tornou-se, a partir da década de 1970, muito influente na ciência política. Este artigo critica seus pressupostos, mostrando que ela envolve uma compreensão precária do comportamento de políticos e de eleitores. O resultado é uma teoria com pequeno potencial descritivo e que, ao mesmo tempo, abandona os traços distintivos do ideal democrático.

Palavras-chave

teoria democrática, Anthony Downs, escolha racional

Abstract

Since the 1970's, Anthony Downs' democratic theory became immensely influential among political scientists. This article criticizes its presuppositions, indicating that it involves a poor understanding of the behavior of both politicians and voters. The result is a theory with little descriptive potential, but that, at the same time, forsakes the distinctive features of the democratic ideal.

Keywords

democratic theory, Anthony Downs, rational choice

MUNDO DEL TRABAJO POSDFORDISTA EN LA ITALIA DE LA ACUMULACION FLEXIBLE

Luciano Vasapollo¹

1. Fase economica, organización del ciclo productivo y nuevo mundo del trabajo.

Para comprender muy profundamente la actual fase de la competencia global es determinante, conectarla con el análisis de la organización del ciclo productivo, de las características del tejido productivo y social, del rol del Estado, de las relaciones entre las áreas internacionales y de sus estructuras económicas, de los intereses totales de dominio y de expansión que determinan verdaderas y propias guerras. Toda problemática fuertemente conexas, siempre más determinantes y estratégicas en el epocal pasaje de la era fordista a la así llamada posfordista.

El continuo cambio socio – económico de la sociedad capitalista, las mutaciones culturales y en las necesidades inducidas, las transformaciones complejamente reconducibles al progreso tecnológico, han llevado a la afirmación de varios modelos de desarrollo en la producción industrial de masa en el curso de este último siglo.

Es así que en los Estados Unidos se ha afirmado a los inicios de el novecientos el así dicho modelo taylorístico- fordista que se funda sobre la introducción de tecnologías mecánicas en la producción y en la subdivisión del proceso en singulares y numerosas operaciones de efectuar en el mejor modo y en el menor tiempo posible. La parcelización del trabajo, la producción de masa de bienes en series estandarizada, caracterizan este modelo que, dependiendo de la creciente demanda de bienes de consumo, ha tenido su crisis a los inicios de los años 70 con la saturación de la demanda y la disminución de la productividad.

En los últimos veinte y cinco años el modelo consolidado de democracia capitalista creado en los USA con el fordismo, en todos sus diversos modos de presentarse, se ha disuelto cancelando aquel concepto de sociedad civil y de civilización que había inaugurado el ingreso en la modernidad capitalista, causando el trituramiento de la entera estructura productiva preexistente y destruyendo las mismas formas de convivencia civil determinadas del modelo de mediación social de forma keynesiana.

El derrumbe del modelo fordista ha llevado al nacimiento de los nuevos

¹ Docente Universidad de Roma - La Sapienza; Director Científico del CESTES y de la revista PROTEO

modelos de así llamada acumulación flexible. El principio que guía esta fase está basada en el hecho que siendo la demanda a fijar la producción en relación a modelos de eficiencia productiva y desenfrenada competencia, aunque si del mismo modo imperfecta, se sucede que la competencia se basa siempre más sobre la calidad del producto, la calidad del trabajo, en un modelo siempre más caracterizado de recursos inmateriales del capital intangible. Una estructuración del capital que se acopla al trabajo manual pagado de menos, deslocalizado y siempre más a menudo no reglamentado con flexibilidad impuesta y precarización, con servicios exteriores de la sede y con poco contenido de garantías que le permiten el uso, y ya no más sobre la conexión entre cantidad producida y precio (elementos típicos del fordismo).

El proceso que ha caracterizado el desarrollo industrial de los últimos veinte años en los países con capitalismo maduro ha sido así, marcado de un fuerte aumento de la productividad del trabajo a los cuales equivale un ahorro del trabajo que excede decididamente la creación de nuevas oportunidades ocupacionales. De consecuencia los incrementos macizos de productividad, debido a intensos procesos de innovación tecnológica y a una consecuente redefinición del mercado del trabajo, han hecho si, que tales incrementos se tradujeran exclusivamente en aumentos vertiginosos de las ganancias y de las varias formas de remuneración del factor productivo capital. El factor trabajo no ha tenido algún tipo de beneficio en términos de redistribución real de tales incrementos de productividad. En realidad, no se ha realizado un aumento ocupacional, ni los correspondientes aumentos en el andamio de los salarios reales, ni mucho menos relativos andamios decrecientes en el horario de trabajo y finalmente, ni siquiera el mantenimiento de los precedentes niveles de salario indirectos cuantificables a través el gasto social complejo. Estos son los aspectos realmente innovativos de la actual fase de la acumulación flexible; este es el verdadero rostro de aquella que con razón puede llamarse la "New Economy" del crecimiento destructivo sin ninguna forma de desarrollo social y de civilización. La crisis del sistema debido al proceso de transformación del trabajo en la sociedad pos-fordista, puede también ser explicada desde un contexto de desarrollo del trabajo con preponderante contenido inmaterial pero siempre de carácter asalariado y subordinado. En efecto este tipo de trabajo se caracteriza: de un modo extensivo por medio de la forma de cooptación social que va más allá de la fábrica y el trabajo productivo clásicamente entendido, y de forma intensa a través la comunicación y la información, recursos del abstracción o el intangible puesto inmediatamente a la producción. El trabajo inmaterial viene entendido como un trabajo que produce el "contenido informativo y cultural de la mercadería", que modifica el trabajo obrero en la industria y en el terciario, donde los encargos vienen subordinados a la capacidad del tratamiento de la información, de la comunicación, horizontal y vertical. Pero siempre de trabajo asalariado se trata!! Y todavía se puede decir que el capital intelectual, humano y estructural, está constituido de todos los conocimientos, informaciones y experiencias en grado de crear nuevas riquezas. Se trata, en sustancia, de elementos del capital humano y de la

abstracciòn, de nuevos recursos humanos y no tangibles, pero que en estos ùltimos decenios adquieren importancia siempre mayor en claves de estrategias diferenciadas por la competencia global. Por capital humano se entienden todos los recursos humanos calificados a disposiciòn de las empresas para la producciòn; el capital humano se forma y se acumula desde la infancia de la persona igualmente recurriendo de parte de la familia a endeudamientos, abastece despuès reditos de trabajo en la edad lavorativa; los costos son por consiguiente representados de los gastos para la formaciòn de la persona mientras los beneficios se encuentran en las remuneraciones que el capital humano consentira de acumular.

UNA APLICACION ESTADISTICA ECONOMICA

2. Para completar el estudio presentado procederemos a un analisis màs profundo sobre el mercado del trabajo². Del mismo modo en esta breve investigaciòn los datos utilizados para su elaboraciòn han sidos deducidos de los resultados de una reciente indagen del Istat con respecto a los indicadores regionales para la valoraciòn de las politicas de desarrollo³ 2 (ùltimo trimestre 2001). Las unidades de relevaciòn, divididas por regiòn son :

- la tasa de desocupaciòn juvenil ;
- la poblaciòn en busca de ocupaciòn;
- la diferencia entre tasa de ocupaciòn masculino y femenino;
- la diferencia entre tasa de actividad masculino y femenino;
- el nùmero de los adultos ocupados que participan en actividad formativas;
- el nùmero de los adultos no ocupados que participan en actividad formativas;
- la tasa de actividad ;
- las unidades de trabajo irregular.

² Para aprofundizar consultar " Proteo: revista de caracter cientifico de analisis de las dinamicas economico – productivo y de las politicas del trabajo" a cargo del Cestes y de Rd B , 2000 – 2001 – 2002.

³ Para profundizar consultar el documento " indicadores regionales para la valoracion de las politicas de desarrollo" publicado del Istat el 31 de Marzo 2002.

En consideración del hecho que en nuestro país el mercado del trabajo ha quedado anclado a una subdivisión territorial en tres bloques distintos, hemos retenido oportuno efectuar inicialmente un análisis en componentes principales⁴ y de manera sucesiva una cluster analysis⁵. Como demuestra la tabla 1 presentada en la página siguiente, hemos calculado para tener información sobre cada una de las variables utilizadas de las estadísticas descriptivas⁶ relativas a las siguientes medidas:

- ° media aritmética obtenida calculando la suma total de los valores y dividiéndola por el número total de los casos relevados;
- ° máximo;
- ° mínimo;
- ° variación obtenida calculando la suma de los cuadrados de las desviaciones y dividiéndola por el número de los casos ;
- ° desviación estándar (escaso cuadrático medio) dada de la raíz cuadrada de la variación.

Tabla 1 : Estadísticas descriptivas

Variables	Mínimo	Máximo	Media	Desviaciones estándar	Variación
1	6,9	59,8	27,33	18,30	334,95
2	18,2	76,8	49,18	18,12	328,31
3	18,8	32,2	24,71	4,26	18,11
4	18,1	32,9	24,20	4,86	23,60
5	1,7	9	4,06	1,89	3,57
6	3,7	9,5	6,94	1,55	2,40
7	52,3	68,6	60,27	5,38	28,91
8	10,3	27,8	16,30	5,35	28,63

De la lectura de la tabla se nota una separación significativa entre las estadísticas descriptivas calculada para cada variable. Para eliminar las diferencias dimensionales, entonces, hemos efectuado una estandarización⁷ de los valores y hemos iniciado nuestro estudio.

El análisis en componentes principales permite de reducir o transformar las variables originarias en un número inferior de nuevas variables (componentes principales) ortogonales independientes⁸ y no correlacionadas⁹ y tales que sea mínima la pérdida de información de ellos explicados. La nuestra matriz de datos $X_{n,k}$ expresa la información sobre un fenómeno K -

⁴ Para profundizar consultar "Metodos de analisis multidimensionados de los datos " a cargo de M. Fraire, 1994.

⁵ para profundizar consultar " metodos de analisis multidimensionados de los datos " a cargo de M. Fraire 1994.

⁶ Para profundizar consultar " Metodos de analisis multidimensionado de los datos" a cargo de M. Fraire. 1994.

multidimensional y es posible que muchas de las variables en ellas contenidas sean caracterizadas de una correlación más o menos fuerte. el test KMO utilizado:

$$KMO = \frac{\sum r_{ij}^2}{\sum r_{ij}^2 + \sum a_{ij}^2}$$

Donde :

- r_{ij} es el coeficiente de correlación lineal simple ;

- a_{ij} es el coeficiente de correlación parcial, suministra información sobre la matriz de correlación parcial. En el caso nuestro el indice de 0,65 indica que se encuentran de las variables fuertemente correladas que evidencian la presencia de características muy similares en el mercado del trabajo. Para tal elaboración ha sido utilizado el software estadístico SPSS. Los resultados obtenidos han sido representados mediante tablas y gráficos construidos con los programas Word y Excel. La tabla 2 derivada del análisis y presentada en la página siguiente, suministra.

- el total de los autovalores iniciales;
- porcentaje de variación;
- el porcentaje acumulado.

Componente	Autovalores iniciales		
	Total	% de variación	% acumulada
1	5,716	71,447	70,523
2	1,016	12,699	84,929
3	0,670	8,369	92,515
4	0,438	5,470	97,985
5	0,110	1,380	99,365
6	0,003	0,345	99,710
7	0,002	0,241	99,951
8	0	0	100,000

⁷ La estandarización de una variable X se obtiene con la transformación $Z = (X - \mu) / \sigma$ con X = variable originaria, μ = media de X, σ = variación de X una variable estandarizada presenta media unidad y variación nada.

⁸ Dos variables se consideran linealmente independientes cuando al crecimiento de una la otra no presenta tendencia particulares, esto se tiene cuando su covariación es nada:

$$\sigma_{xy} = 1/N \sum (x_i - \bar{x})(y_i - \bar{y}) = 0$$

⁹ Dos variables se dicen no correladas cuando entre ellas no existe una ligazón de interdependencia o de dependencia de una con la otra, la correlación se mide con el coeficiente de Bravais

$$r = \frac{\sum (x_i - \bar{x})(y_i - \bar{y})}{\sqrt{\sum (x_i - \bar{x})^2 \sum (y_i - \bar{y})^2}}$$

Que en el caso de no correlación debe ser nada.

Los primeros tres autovalores explican en las regiones alrededor de el 92,5 % de la variabilidad lineal. De la lectura de esta tabla y de el estudio de el agrupamiento de las diversas variables consideramos oportuno escojer las primeras cuatro componentes principales, como esta demostrado en la siguiente tabla.

Tabla 3: Matriz de componentes

Variables	Componentes			
	1	2	3	4
1	0,951	-0,132	0	0,241
2	0,917	0,006	-0,316	0,002
3	0,909	0,007	0,312	-0,258
4	0,902	-0,003	0,327	-0,271
5	-0,787	0,005	0,568	0,149
6	0,277	0,942	0,004	0,179
7	-0,985	0,007	0	0,005
8	0,814	-0,309	0,201	0,427

La matriz de las componentes esta compuesta de todas las copias de correlación entre cada una de las variables originarias (línea) y cada una de las componentes principales (columna). Leyendo la tabla por línea se obtiene la correlación de una variable con cada una de las componentes principales: los valores establecen a cual componente principal la misma variable esta más correlacionada. Leyendola, en vez, por columna se obtiene la caracterización de cada componente principal con las variables originarias más altamente correlacionadas. Subrayamos que cuanto más las variables son netamente correlacionadas con una componente principal tanto más ella es interpretable. Para valorar cuanto es importante la variable para la primera componente, para la segunda, para la tercera y para la cuarta habiamos calculado la agrupación extrayendo de forma sucesiva R1, R2, R3 y R4 como demuestra la siguiente tabla.

Tabla 4 Agrupamiento por Regiones

Variables	Extraccion R ₁	Extraccion R ₂	Extraccion R ₃	Extraccion R ₄	Extraccion R ₂ - R ₁	Extraccion R ₃ - R ₂	Extraccion R ₄ - R ₃
1	0,904	0,921	0,921	0,979	0,017	0	0,058
2	0,841	0,845	0,944	0,945	0,004	0,099	0,001
3	0,827	0,832	0,929	0,996	0,005	0,097	0,067
4	0,814	0,815	0,922	0,995	0,001	0,107	0,073
5	0,619	0,622	0,944	0,967	0,003	0,322	0,023
6	0,008	0,964	0,966	0,998	0,956	0,002	0,032
7	0,970	0,975	0,975	0,978	0,005	0	0,003
8	0,663	0,759	0,799	0,981	0,096	0,04	0,182

Los datos evidencian que:

° para la primera extracción las variables son todas significativas excepto la sexta (número de los adultos no ocupados que participan en actividad formativa) que presenta un valor igual al 0,8 %;

° para la segunda extracción la única variable significativa resulta ser la sexta con un porcentaje cerca al 95,6 % (número de los adultos no ocupados que participan en actividad formativas) mientras las otras variables presentan valores irrelevantes;

° para la tercera extracción las variables levemente significativas son la cuarta (diferencia entre tasa de actividad masculino y femenino) y la quinta (números de los adultos ocupados que participan en actividad formativa que presentan respectivamente valores igual a cerca el 10,7% y el 32,2%. La primera (tasa de desocupación juvenil) y la séptima (tasa de actividad) variable, en vez, presentan hasta porcentajes negativos;

° para la cuarta extracción la variable levemente significativa es la octava (unidad de trabajo irregular) que presenta un valor igual al 18,2%. La segunda variable (población en busca de ocupación) y la séptima variable (tasa de actividad) , en lugar, presentan respectivamente el 0,01% y el 0,03%. Las restantes variables , en fin, giran alrededor al 0,5%.

Con el objetivo de verificar si los datos relativos al mercado del trabajo permiten de evidenciar una diferencia de actitud en las diferentes Regiones, hemos utilizado una cluster analysis gerárquica ¹⁰.

En particular hemos estudiado el modo de reagruparse de las unidades territoriales en base a las variables que es posible construir de los datos Istat. El objetivo es aquel de subrayar la existencia de eventuales grupos homogéneos para poder clasificar las regiones según su nivel económico. Los grupos obtenidos, aplicando esta metodología que entra entre las técnicas multivariadas, van estudiadas singularmente para valorar cuáles son las variables caracterizantes. en este modo tenemos los elementos suficientes para valorar el grado de funcionamiento y el nivel de implicación de las singulares estructuras regionales en los estudios efectuados a nivel nacional. Los datos considerando las 20 regiones italianas han sido inseridos en una matriz y para la elaboración ha sido utilizado el software estadístico SPSS. El objetivo de la cluster analysis gerárquica es aquel de clasificar las N unidad estadísticas iniciales en n grupos ò clases, obteniendo así una división de las unidades estadísticas¹¹ . Tales divisiones, por consiguiente, esta constituida de n grupos

¹⁰ En los métodos gerárquicos se hace necesario considerar todos los niveles de distancia d posibles (con $0 = d = 8$

¹¹ para profundizar se mire " métodos de análisis multidimensionales de los datos" a cargo de M. Fraire, 1994 o bien " Análisis de los datos, aplicación del informática a la estadística" a cargo de A. Rizzi, 1990.

que tienen como característica aquella de ser formados de la unidad estadística más cercanos entre de ellos, es decir homogéneas respecto a los K caracteres considerados contemporáneamente¹² (variación mínima). La unidad estadística perteneciente a grupos diferentes, en vez, son entre ellos maximamente deshomogéneos¹³ (variación máxima). La cluster analysis gerárquica, entonces, consiste en el encontrar un conjunto de grupos ordenables según niveles crecientes. En un primer nivel cada unidad representa un cluster en sí, mientras a los niveles sucesivos los elementos se agregan en grupos siempre más amplios hasta que todos los datos son contenidos en una única división. La ventaja de este tipo de análisis es el de permitir de seguir la formación de los clusters. El método escogido es aquel de Ward ó de la variación interclase mínima¹⁴. La aplicación de este método gerárquico- agregativo exige la elección de un índice de distancia¹⁵ (ó similitud¹⁶) para medir la no semejanza (ó la semejanza) entre todas las copias posibles de unidad estadística respecto a los K caracteres considerados contemporáneamente. Observando el trazado de aglomeración¹⁷ presentado en la página siguiente se mira una serie de

¹² Para profundizar se mire "Metodos de analisis Multidimensionales de los datos" a cargo de M. Fraire, 1994, o bien " Analisis de los datos, aplicacion del informatica a la estadistica" a cargo de A. Rizzi, 1990.

¹³ Para profundizar se mire "Metodos de analisis Multidimensionales de los datos" a cargo de M. Fraire, 1994, o bien " Analisis de los datos, aplicacion del informatica a la estadistica" a cargo de A. Rizzi, 1990.

¹⁴ Para profundizar se mire "Metodos de analisis Multidimensionales de los datos" a cargo de M. Fraire, 1994, o bien " Analisis de los datos, aplicacion del informatica a la estadistica" a cargo de A. Rizzi, 1990.

¹⁵ Viene dicha distancia, considerado un conjunto E , la función

$D: E \times E \rightarrow \mathbb{R}^+$ (con \mathbb{R}^+ conjunto de los números reales no negativos) que presenta la propiedad:

- a) $d(X_i, X_j) = 0 \Leftrightarrow X_i = X_j$ (con X_i e X_j matrices) semejanza;
 b) $d(X_i, X_j) = d(X_j, X_i)$ simetría;
 c) $d(X_i, X_k) \leq d(X_i, X_j) + d(X_j, X_k)$ ternaria $X_i, X_j, X_k \in E$ desigualdad triangular.
 d) el conjunto E , en los cuales se ha definido una distancia, se llama Espacio métrico.

¹⁶ Un índice de similitud sobre un conjunto E es una aplicación s sobre $E \times E$, en el conjunto \mathbb{R}^+ , tal que:

- a) $s(X_i, X_j) = s(X_j, X_i)$ con $i, j, \forall, E \times E$ simetría;
 b) $s(X_i, X_j) = s(X_j, X_i)$ $\text{Max} > s(X_i, X_j) \quad \forall \quad i, j, \forall, E \times E$ $i \neq j$
 c) El índice es máximo cuando mide la similitud entre una unidad y ella misma.

Para evitar incoherencias, es necesario que sea satisfecha al menos una de las siguientes propiedades:

- c) $d(X_i, X_j) = 0 \Leftrightarrow i = j$; desigualdad triangular
 d) $d(X_i, X_k) = d(X_i, X_j) + d(X_j, X_k) \quad \forall \quad i, j, \forall, E \times E$

e) Si el índice de similitud satisface aunque la propiedad $s(X_i, X_j) = 0 \Leftrightarrow X_i = X_j$ entonces es llamado Índice de Distancia, y viene definido Distancia s satisface también la igualdad triangular.

¹⁷ Para profundizar consultar "Metodos de Analisis multidimensionados de los datos" a cargo de M. Fraire, 1994

columnas¹⁸. En la primera esta indicado el estadio: los estadios son tantos cuantos son los casos menos uno y el último evidencia el máximo nivel de aglomeración. La segunda y la tercera columna, en vez, indican cuáles son los casos que se encuentran en aquel determinado estadio o cuáles son los casos ya pertenecientes a un clusters. En la cuarta columna, después, el valor coeficiente corresponde a la máxima distancia entre los casos que forman los dos clusters que se encuentran. La quinta y la sexta columna, todavía, indican respectivamente en cual estadio ha intervenido la precedente agregación para el primer y el segundo clusters que se combinan. La última columna, en fin, indica en cual de los precedentes estadios el clusters se reencuentra con los otros.

Tabla 5: Programa de aglomeración

Estadio	Cluster acuerpados		coeficientes	Estadio de formación del cluster		estadio sucesivo
	Cluster 1	Cluster 2		Cluster 1	Cluster 2	
1	12	14	0,213	0	0	11
2	15	19	0,468	0	0	9
3	6	9	0,854	0	0	7
4	1	11	1,469	0	0	6
5	17	20	2,165	0	0	11
6	1	3	3,126	4	0	8
7	6	10	4,129	3	0	15
8	1	7	5,685	6	0	16
9	15	16	7,491	2	0	14
10	4	5	9,577	0	0	15
11	12	17	11,666	1	5	13
12	2	8	14,293	0	0	16
13	12	13	17,515	11	0	18
14	15	18	21,526	9	0	18
15	4	6	26,654	10	7	17
16	1	2	33,204	8	12	17
17	1	4	44,937	16	15	19
18	12	15	58,753	13	14	19
19	1	12	152,000	17	18	0

El gráfico que permite de representar los elementos de la matriz de la distancia es el dendrograma¹⁹ presentado en la página siguiente donde sobre el vértice horizontal se reporta, para cada unidad estadística, una letra o un número y sobre el vértice vertical, una escala de distancias. Escogiendo un oportuno nivel de aglomeración se procede a la interpretación de los resultados. Del análisis, teniendo cuenta del nivel de agregación de las unidades estadísticas, se puede evidenciar la presencia de cuatro clusters así compuestos:

- Lazio, Molise, Basilicata, Sardenia y Abruzzo;
- Campania, Sicilia, Puglia y Calabria;
- Friuli Venecia Giulia, Toscana, Umbria, Trentino Alto Adige, Veneto y Piemonte;
- Marche, Lombardia, Liguria, Valle De Aosta y Emilia Romagna.

¹⁸ Para profundizar se mire "Metodos de analisis multidimensionales de los datos" a cargo de M. Fraire, 1994 o bien " Analisis de los datos, aplicacion del informatica a la estadistica" a cargo de A. Rizzi, 1990.

¹⁹ Para profundizar consultar "Metodos de analisis multidimensionadas de los datos" a cargo de M. Fraire, 1994.

***** H I E R A R C H I C A L C L U S T E R A N A L Y S I S * * * * *

Dendrogram using Ward Method

Rescaled Distance Cluster Combine

C A S E	0	5	10	15	20	25
Label	Num	+-----+-----+-----+-----+-----+				
Lazio	12	-+				
Molise	14	-+				
Basilicata	17	-+-----+				
Sardegna	20	-+	I			
Abruzzo	13	-+	+-----+			
Campania	15	-+	I			I
Sicilia	19	-+--+	I			I
Puglia	16	-+ +----+				I
Calabria	18	---+				I
Friuli V.G.	6	-+				I
Toscana	9	-+--+				I
Umbria	10	-+ +----+				I
Trentino A.A.	4	-+--+	I			I
Veneto	5	-+	I			I
Piemonte	1	-+	+-----+			
Marche	11	-+	I			
Lombardia	3	-+--+	I			
Liguria	7	-+ +----+				
Valle D'Aosta	2	-+--+				
Emilia R.	8	-+				

Para cada cluster habiamos analizado los centros de gravedad²⁰ para valorar cuales son las variables caràcterizantes de cada grupo, a como lo demuestra la siguiente tabla.

Tabla 6 : Valores de los centros de gravedad

Variabes	Cluster 1	Cluster 2	Cluster 3	Cluster 4
1	37,5	53,4	12,6	14
2	62,6	69,1	35,1	36,8
3	27,4	30,3	22,1	20,7
4	26,6	31,1	21,1	20
5	2,9	2,3	6	4,3
6	8,5	6,5	7,3	5,2
7	57	52,7	64,2	64,9
8	17,5	24,4	12,4	13,3

Los datos evidencian que:

° para la primera variable (tasa de desocupación juvenil) el valor del segundo cluster, el más significativo, se acerca al 53,4%. El dato demuestra públicamente que en las Regiones del Sur no es fácil encontrar ocupación y de consecuencia el estudio es al momento el único recurso. El análisis presentado

²⁰ Para profundizar se mire " Metodos de analisis multidimensionales de los datos" a cargo de M. Fraire, 1994 o bien " analisis de los datos, aplicacion del informatica a la estadistica" a cargo de A. Rizzi, 1990.

en la primer elaboraciòn, en realidad, aun haciendo referencia a clusters diferentes, demuestra que la mayor parte de la poblaciòn poseè al menos un diploma. En las Regiones consideradas mäs ricas, en vez el porcentaje de la tasa de desocupaciòn es alrededor del 13,3% ;

◦ para la segunda variable (poblaciòn en busca de ocupaciòn) el porcentaje del segundo cluster igual al 69,1% es la mäs significativa. Aunque en este caso nos encontramos de frente a las Regiones del Sur y el dato refleja obviamente las caràcteristicas del mercado del trabajo en estas zonas ;

◦ para la tercera variable (diferencia entre tasa de ocupaciòn masculino y femenino) na hay diferencias significativas entre los cuatro clusters. El porcentaje medio, en efecto es alrededor del 25,1 %;

◦ para la cuarta variable (diferencia entre tasa de actividad masculina y femenina) no hay diferencias significativas entre los cuatro clusters. El porcentaje medio, en efecto, es alrededor del 24,7% demostrando tambièn que no hay discrepancias entre la tasa de ocupaciòn y aquel de actividad ;

◦ para la quinta variable (numero de los adultos ocupados que participan en actuvidad formativa) la participaciòn a la actualizaciòn es mas sentida en las Regiones a mäs alta ocupaciòn como demuestra el porcentaje del 6% relativo al tercer cluster. Para el primero y el segundo clusters el valor medio es de 2,6% y se refiere a las Regiones del Centro-Sur;

◦ para la sexta variable (numero de los adultos no ocupados que participan en actividad formativa) no hay diferencias significativas entre los cuatro clusters que registran un porcentaje medio del 6,9 %. El aprendizaje y la formaciòn, no son todavia consideratos fundamentales para la instruccion y para la busqueda del trabajo como demuestra tambien el analisis presentado en el segundo trabajo;

◦ para la septima variable (tasa de actividad) el primero y el segundo clusters se acercan a un valor medio de 54,9 % . El tercero y el cuarto clusters, en vez, presentan un porcentaje medio del 64,6 % demostrando que la actividad son mayormente abiertas a cada tipo de posibilidad lavorativa en las Regiones mas ricas:

◦ para la octava variable (unidad de trabajo irregular) el trabajo es mas explotado en las Regiones del sur llegando a un porcentaje del 24,4% respecto al 14,4% en las restantes:

El estudio demuestra , que no hay una clara diferenciaciòn del territorio nacional en tres grandes bloques. No ostante los esfuerzos en la reforma del sistema escolastico y de la Pùblica Administraciòn, es de subrayar;

- La poca valorización de las nuevas posibilidades lavorativas;
- la lenta formación profesional y la poca importancia dada al aprendiz ;
- la falta de titulo de estudio especialísticos reconocidos también en el campo europeo;
- el lento desarrollo de los instrumento científico-tecnológicos;
- el poco conocimiento de las aplicaciones multimediales.

Crear nuevos puestos de trabajo, aumentar la tasa de ocupación, reducir la desocupación y ofrecer a cada ciudadano la posibilidad de acceder al mercado del trabajo y de quedar ocupado durante todo el arco de su vida lavorativa, en efecto, son los objetivos mas importantes para nuestro País. Una economía y una sociedad en la cual el Gobierno, y los trabajadores colaboren para crear la economía del conocimiento mas competitivos y dinámico deberían representar los propositos para un crecimiento sostenido, para puestos de trabajo mas numerosos y mejores y para una cohesión social. El analisis descriptivo ha demostrado que la economía ha tenido notables cambios estructurales: la modernización y la liberalización de los mercados de productos y servicios, la globalización y el veloz desarrollo de la information technology y de la communication technology el modelo de la ocupación a largo plazo ante un unico padron de trabajo esta desapareciendo poco a poco y viene sustituido por aquel de una vida lavorativa hecha de diferentes trabajos que exigen capacidad diferentes. Estas nuevas situaciones representan un desafío para los que deciden las políticas y para los ciudadanos sobre todo porque el mercado del trabajo está caracterizado por numerosos problemas estructurales. Por lo tanto, reformas radicales son necesarias para afrontar los desafíos que nos esperan, para aumentar la tasa de ocupación y para garantizar el pleno desarrollo del potencial económico.

Las reglas actuales así como el cuadro legislativo y contractual en materia de ocupación deberían ser adaptados a las nuevas situaciones. La actual reglamentación, en efecto, muchas veces refleja formas de organización del trabajo ahora ya obsoletas como demuestra el estudio presentado en estas paginas. Sobre todo en las Regiones del Sur sería necesario dar nuevas fuerza al proceso de reforma estructural para garantizar el funcionamiento eficiente de los mercados del trabajo y para desarrollar políticas del trabajo mas directas. Los objetivos deberían ser alcanzados mediante reformas que permitan menor desigualdad social. Alcanzar este equilibrio, pero, no es una tarea facil. En los últimos años la presión de la concurrencia, los cambios tecnológicos y los cambios

preferenciales de los consumidores han inducido a muchas empresas a revisar las estrategias y los procedimientos organizativos tradicionales. Los empresarios han tenido que resistir a los cambios de la demanda y de la oferta. Los desarrollos tecnológicos, después, han permitidos a las empresas mismas de introducir nuevos sistemas en la organización de la producción.

3. COMUNICACION EN EL NUEVO MODELO ECONOMICO

En sustancia de cualquier modo los procesos productivos resienten de los efectos de todos los progresos obtenidos en el campo de la información, de la comunicación y del conocimiento, en un contexto posfordista de acumulación flexible basado sobre recursos financieros y sobre recursos del capital intangible, en un sistema informativo de red.

El trabajo de las mentes en el "mercado del trabajo", esto es aquello que se busca, que se ofrece, que se tiene y que no se tiene, existe de tiempos relativamente recientes; ello es el resultado de un proceso histórico, que aunque si ha iniciado con el capitalismo de manufacturero, y que procede con ritmos y formas diferentes según a los diversos países en los cuales se realiza,

y esta basado siempre sobre la " compra- venta " del trabajo, siempre de más aquel intelectual, en el considerar el trabajo como mercadería medida en horas, como mercadería " fuerza trabajo ", sobre la explotación de la cual de toda manera el modo de producción capitalista se basa.

Se viene definiendo un nuevo ciclo productivo ligado también fuertemente a la producción inmaterial que muestra como la empresa y la economía así llamada pos- industrial y pos- fordista sean dependientes del tratamiento del capital metido directamente a la producción.

La importancia del capital información deriva, por consiguiente, del hecho que cada unidad de decisión, o dirigente hacienda, tiene necesidad de buscar, adquirir y elaborar información para efectuar una gestión económica equilibrada, controlando la inteligencia social y la conflictualidad de clases.

Esto provoca una profunda modificación de la empresa ahora ya estructurada sobre estrategias de ventas y en la relación con el consumidor, que lleva a considerar el producto primero bajo el aspecto de la venta y después bajo Aquel de la producción. Tal estrategia se basa sobre producción y consumo de nuevos recursos, utilizando la comunicación desviada y el marketing social para recoger y hacer circular capital informativo para un amplio condicionamiento social que atraviesa el momento directamente productivo.

Esto no significa que no subsistan todavía elementos típicos de los procesos fordistas, más bien el antes llamado modelo pos- fordista típico del área central de los países con capitalismo avanzado convive con un típico

modelo todavía fordista de la periferia y desde luego con modelos esclavistas de los países de la extrema periferia (donde por extrema periferia se entienden también algunas áreas marginales del centro). Todo esto porque hoy conviven las diversas caras de un mismo modo de producción capitalista basado sobre la extorsión de plusvalor y plustrabajo.

El concepto clásico del trabajo viene puesto en crisis de la economía del capital información, que representa el fundamento del capitalismo pos - fordista. En efecto la creación de valores no se funda más exclusivamente sobre la explotación del obrero de la fábrica fordista, pero ello viene de cada actividad en la fábrica social generalizada siempre a través de cualquier modo la apropiación del plusvalor, del plustrabajo. La economía de la información controla y desarrolla la potencia de la acumulación flexible sometiendo la subjetividad social a la potencia de la tecnología de la información y de la comunicación que ahora dominan además el tiempo de trabajo directo, también el tiempo de la vida social, en su plenitud.

La redistribución territorial del dominio no es determinada de un simple descentramiento del capital, ò producido exclusivamente de la valorización de los recursos locales, pero es debida sobre todo a intensos procesos de reestructuración del capitalismo que, a la búsqueda de la competitividad en el plano internacional, determina eficiencia a partir sobre todo de la imposición de una mayor movilidad territorial y sectorial de la fuerza - trabajo y de la diversificación de los proyectos de flexibilidad del trabajo y del salario.

No se trata, por consiguiente, de un simple proceso de desindustrialización de una de las tantas crisis del capitalismo, pero de una de su radical transformación que involucra la entera sociedad, que crea nuevas necesidades sin satisfacerlas, de una concepción del desarrollo, de la manera de ser de la vida que induce a diversos comportamientos socio- economicos de la colectividad impuestos y coercitivos de la cultura de la empresa, impuestos, esto es, de la flexibilidad de la empresa difundido en el tejido social. Se superan así la rigidez de la sociedad industrializada basada en la centralidad de la fábrica en un contexto de crecimiento cuantitativo sin calidad del desarrollo en las áreas centrales y de completa miseria absoluta sin mediación en la periferia.

En particular, de los resultados de diversos análisis que hemos realizado como CESTES-PROTEO, surge un terciario que siempre más interrelaciona y se integra con las otras actividades productivas, especialmente con aquellas industriales con un rol estratégico productivo en clave asalariada y subordinada aunque de los nuevos sujetos del trabajo autónomo de última generación. Se determina por consiguiente, un nuevo modelo productivo y localizado de desarrollo que puede definirse como tejido a multinivel de radiación terciaria con centralidad productiva de los recursos de información, modelo que se asocia al paradigma de flexibilización en la vida social impuesto de una empresa

difundida socialmente en el sistema territorial. Se trata, es decir, de un terciario con centralidad comunicacional que se acompaña con externalización del ciclo productivo y con un modelo de flexibilidad general y de explotación en el social. Todo esto ha venido asumiendo un rol siempre más arrastrante del modelo de desarrollo económico, no explicable solamente de simples procesos de desindustrialización o de recompactación y reconversión industrial, pero de las exigencias de reestructuración y diversificación complejiva del modelo de capitalismo.

Es en tal clave que van leídas las relaciones de coersión de comportamientos complejivos que se instaurarán entre empresas capitalistas, trabajadores como el conjunto de ocupados y desocupados, y población directamente o indirectamente ligada a la fábrica social generalizada. Es decir, una nueva dimensión social del trabajo, que crea nueva marginalidad, nueva pobreza a comenazar de aquellos anteriormente eran los trabajadores garantizados, como aquellos de la pública administración y así llamado "puesto fijo". Se hace estrada la idea "hacerse de solo", de la relación individual y de la escalada social sin obstáculos, determinando en vez una específica forzada capacidad de autocontenimiento en relación de la demanda y oferta de trabajo realizada a través de la marginalización, precarización y la expulsión de los sujetos económicos y productivos no compatibles. Se trata en la mayor parte de casos de desocupados nuevos y de ex-trabajadores dependientes, siempre más también de la pública administración y de las ex empresas públicas, de hecho precarizados, no más garantizados en la continuidad del trabajo, expulsados de la empresa madre y sometidos a una nueva forma de trabajo a destajo, trabajo atípico en parte subordinado y fuera de las garantías normativas y retribuidas del trabajo dependiente.

De este análisis surge que nos encontramos en una fase de transición todavía en vías de definición pero que presenta de cualquier modo de connotaciones bien claras. Se tiene un aumento de la producción de los servicios sobre aquellas de los bienes materiales, de una preparación dirigida a la producción del capital - información, pero esto sucede con procesos de los servicios fuera de la empresa y de fases del proceso productivo a bajo valor agregado basados sobre una sobreexplotación del trabajo y también de las otras fases de la convivencia social; un trabajo siempre más flexible y atípico y siempre más a menudo sacados a través de procesos de deslocalizaciones internacionales a la búsqueda de formas de trabajos con poco contenido de derechos y con bajísimos salarios; a esto se acompaña una fuerte presencia de trabajos intelectuales y técnico profesional frecuentemente precarizado como aquellos manuales y repetitivos.

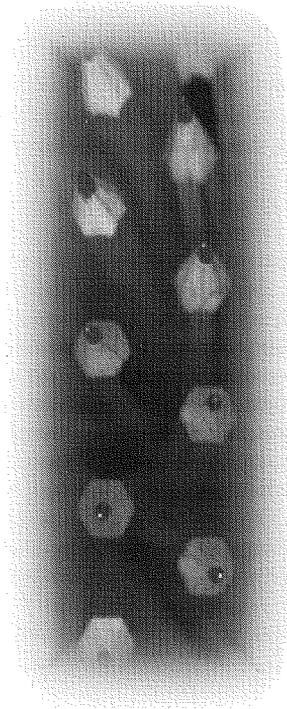
Esta en realidad en acto un intenso proceso de territorialización internacional de la economía explicable no solamente de los fenómenos de reestructuración y reconversión que interesan a la industria pero que esta cambiando el mismo modo de presentarse del modelo de desarrollo capitalista. Se afirma una diferente lógica económica-productiva, aquella de una nueva

acumulación generalizada, siempre más diversificada en los modelos de producción y en la organización del trabajo respecto a los anteriores procesos productivos, pero que convive con los modelos de tipo industrial y teniendo al centro siempre el trabajo dependiente, asalariado, con lógicas siempre más desenfrenadas de explotación, con extorsiones siempre más macizas del plusvalor absoluto y relativo.

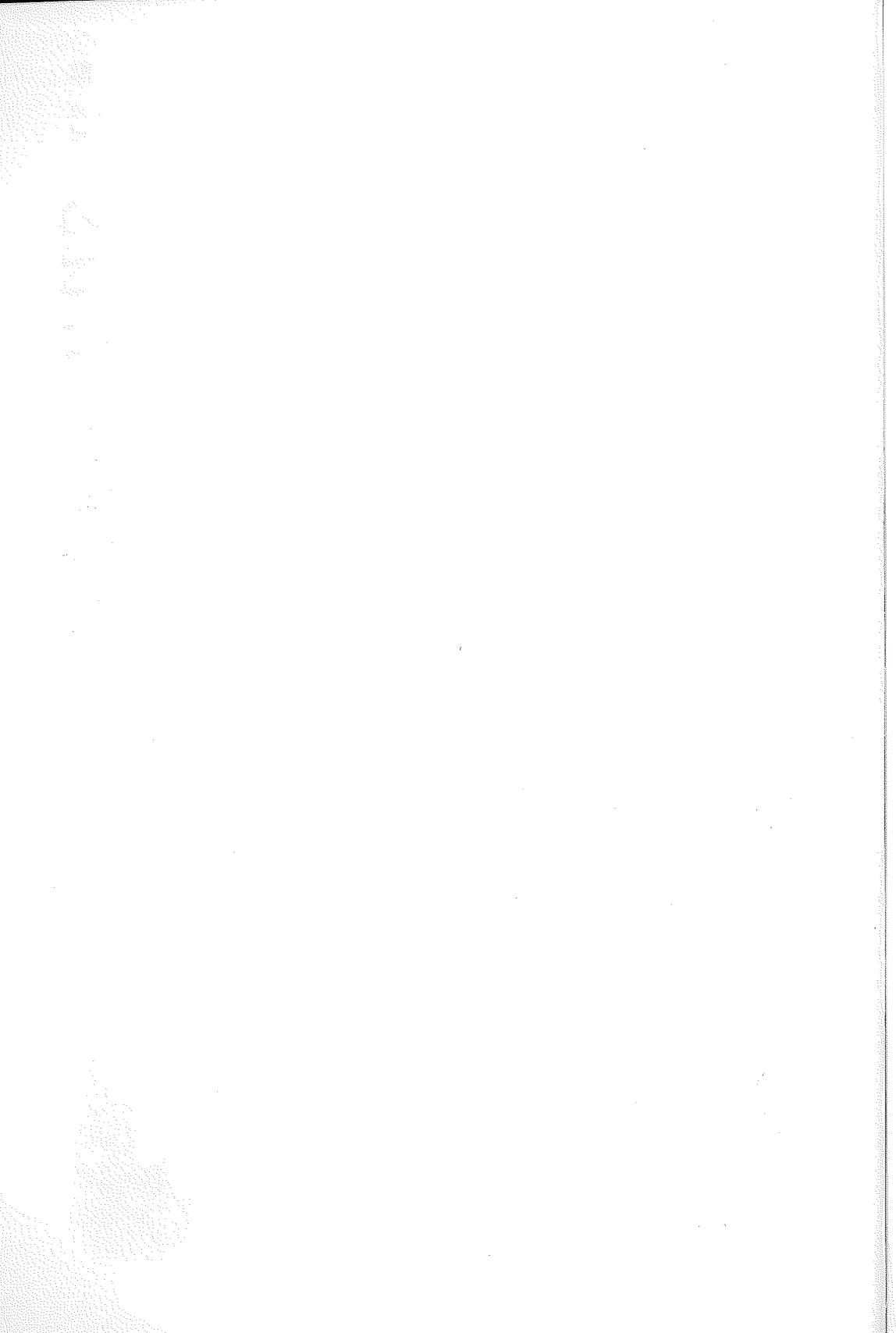
No se trata por consiguiente de un simple proceso de desindustrialización sino de una transformación capitalista que crea nuevos sujetos del trabajo, del no trabajo, del trabajo negado, del nacimiento de nueva actividad, la mayor parte de los cuales de carácter terciario y precario, que generan, y fuerzan en el mismo tiempo, nuevos mecanismos de crecimiento, de organización de la sociedad y de acumulación del capital en la así llamada era de la globalización.

Pero el modelo de la acumulación flexible necesita de la reestructuración y el relanzamiento capitalista concentrado todavía en la explotación del trabajo, con formas diferentes a nivel internacional que explican la competición global como conflicto abierto entre polos geoeconómicos. Esto sucede a partir de algunas caracterizaciones que han asumido las modalidades de las dinámicas del desarrollo colegadas en el ámbito de una relación capital-trabajo siempre finalizado al control social interno en cada país capitalista y al enfrentamiento externo para la determinación del dominio global a través de la ampliación de las áreas de influencia geoeconómicas de los tres grandes bloques USA, UE y Japon- componente asiática.

Entonces se demuestra que " es propio la capacidad sistemática de evitar una crisis financiera de dimensiones planetaria que permite de explicar el recurso a la guerra. Para producir capital y medio de vida es necesario recordar cuanto poco cuenta el poder de la vida de otros" .



Resenhas



CIDADANIA PARA QUEM?

Lúcio Alves de Barros*

Livro: CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil. O longo caminho*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2001. 236 p.

Um misto de indignação e mal estar é o que a leitura do livro de José Murilo de Carvalho desperta em leitores mais atentos. Já estamos cansados, é verdade, de saber que vivemos em um país cuja história está recheada de casos de corrupção, desmandos políticos, violência, tortura, impunidade, pobreza, miséria, desigualdade cultural, social e econômica. O livro de José Murilo de Carvalho procura, em meio aos escombros da história passada e contemporânea, traçar como se efetivou a formação dos direitos de cidadania no Brasil.

Novidades do ponto de vista histórico? Os primeiros três capítulos não trazem nenhuma. Contudo, é possível perceber como foram forjados os imperativos da cidadania no país. Ao contrário da experiência inglesa, tão bem delineada já na clássica obra de Marshall (1965)¹, fizemos o caminho contrário².

A história de nossa cidadania tem início nos anos 30, quando Getúlio Vargas, ao mesmo tempo em que jogou o país na ditadura com apoio dos militares e cerceou os direitos políticos e civis da população, dedicou às corporações profissionais direitos sociais. Complicado nossa história. No olhar de Carvalho, valeu o sentimento de "estadania", no qual o Estado tem lugar privilegiado no imaginário social. É ele que garante o mínimo de condições de vida. Por isso, é ao Estado que temos que recorrer. Obviamente, nem todos conseguem com a mesma rapidez os privilégios garantidos pelo poder público interventor. Daí nossa cultura ser marcada por clientelismo, nepotismo e corporativismo.

* Bacharel e licenciado em Ciências Sociais, mestre em sociologia e doutorando em Ciências Humanas: sociologia e política pela UFMG (Universidade Federal de Minas Gerais).

¹ - A referência à obra de T. H. Marshall é obrigatória, que percebeu no caso inglês, que o conceito de cidadania desdobrou-se em três conjuntos de direitos: os *civis* (como garantia da integridade física, igualdade perante a lei e liberdade de pensamento), os *políticos* (como capacidade de organizar partidos, de votar e ser votado) e os *sociais* (como educação, saúde e trabalho). Em sua análise, o surgimento desses três tipos de direitos obedeceu uma seqüência cronológica de acordo com os acontecimentos históricos, políticos e sociais da época. Assim, atribui-se ao período de formação de cada direito um século diferente: os *direitos civis* ao século XVIII, os *políticos* ao XIX e os *sociais* ao XX. Sabendo, é claro, que existe, de acordo com o autor, uma elasticidade e entrelaçamento entre eles. Conf. MARSHALL, T. H. *Cidadania, classe social e status*. Trad. Meton Porto Gadelha. Rio de Janeiro: Ed. Zahar Editores, 1965.

² - O mesmo ponto de análise segue SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Cidadania e justiça: a política social na ordem brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1979.

E não é por acaso também que algumas “figuras” chegaram ao poder: “Pelo menos três dos cinco presidentes eleitos pelo voto popular após 1945 - Getúlio Vargas, Jânio Quadros e Fernando Collor -, possuíam traços messiânicos” (CARVALHO, 2001, p. 222). Todos se esforçaram em demonstrar a possibilidade de solução a curto prazo de problemas seculares da sociedade brasileira. E esta cultura ficou clara na década de 30, a qual se verificou a mudança mais espetacular no campo dos direitos sociais:

Uma das primeiras medidas do governo revolucionário foi criar um Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio. A seguir veio a vasta legislação trabalhista e previdenciária, completada em 1943 com a Consolidação das Leis do Trabalho. A partir desse forte impulso, a legislação social não parou de ampliar seu alcance, apesar dos grandes problemas financeiros e gerenciais que até hoje afligem sua implementação” (CARVALHO, 2001, p. 87).

Quanto aos direitos políticos, estes apareceram somente em 1945 com a saída de Vargas do poder e a convocação de eleições para presidente. Neste período, houve liberdade de organização e de imprensa. Não foram poucos os partidos que se organizaram fora e dentro do âmbito do legislativo, com exceção do Partido Comunista que fora cassado já em 1947. Bons tempos aqueles, os brasileiros lutavam pela reformas, reivindicavam mudanças na estrutura agrária, na educação e no arcabouço fiscal e bancário do país. A participação política, a despeito das constantes possibilidades de golpe, sobreviveu com a democracia até 1964, ano em que novamente foi retirado dos brasileiros os direitos políticos.

Mas é no campo da discussão dos direitos civis que o livro de Carvalho ganha força. Se no exemplo europeu estes direitos foram os primeiros a nascerem, no Brasil ainda estão na metade do parto. Não é preciso delinear todos os percalços que passou a sociedade brasileira após 1964. Muitos acontecimentos ainda estão frescos na memória. Em regimes de exceção não existem direitos, mas há apenas deveres que produzem, ao sabor dos dominantes, culpados e mais culpados. Carvalho não deixa de mencionar detalhes do difícil caminho percorrido pela oposição. Muitos foram exilados, torturados ou impedidos de exercer a profissão ou de se organizar politicamente. De lá para cá, sabemos que muitos corpos não foram contados e que outros sequer foram encontrados. Nossa ditadura foi do “jeitinho”: tortura-se aqui, esconde-se um corpo aqui, outro ali, suicida-se um, dois, três... Tempos duros e sombrios, mas que levaram o autor a seguinte indagação: “Como avaliar os 21 anos de governo militar sob o ponto de vista da construção da cidadania?” Sua resposta: “Houve retrocessos claros, houve avanços também claros, a partir de 1974, e houve situações ambíguas. Começamos pela relação entre direitos sociais e políticos. Nesse ponto os governos militares repetiram a tática do Estado Novo: ampliaram os direitos sociais, ao mesmo tempo em que restringiram os direitos políticos. O período democrático entre 1945 e 1964 se caracterizava pelo oposto: ampliação dos direitos políticos e

paralisação ou avanço lento, dos direitos sociais” (CARVALHO, 2001, p. 190).

O fato é que os militares apostaram nos custos de um governo de exceção, no qual não existem direitos políticos e civis, a favor de um modelo econômico que a médio prazo garantiu ao país e, principalmente, a classe média, dividendos econômicos.

A abertura política, garantida paulatinamente pela ala progressista dos militares, trouxe novamente os direitos políticos e civis. Não sem o desenrolar de cansativas negociações e movimentos de oposição. Na década de 70, já havia sinais de que o regime autoritário então vigente caminhava para a democracia. Carvalho destaca o início da propaganda eleitoral para os cargos legislativos (1974), o fim do AI 5 (1978), da censura prévia no rádio e na televisão, o restabelecimento do *habeas corpus* para crimes políticos, a atenuação da Lei de Segurança Nacional que permitiu a volta ao país de 120 exilados, abolição do bipartidarismo forçado (1979) e a lei da anistia em 1979 no governo do general João Batista de Figueiredo.

Mas os direitos civis só foram recuperados após 1985 com a saída de vez dos militares do governo executivo, que deram lugar a Tancredo Neves. Em meio às mobilizações civis, a Constituição de 1988 selou os direitos ainda pendentes no país. De acordo com o autor, a Constituição de 88:

inovou criando o direito de habeas data, em virtude do qual qualquer pessoa pode exigir do governo acesso às informações existentes sobre ela nos registros públicos, mesmo as de caráter confidencial. Criou ainda o ‘mandato de injunção’, pelo qual se pode recorrer à justiça para exigir o cumprimento de dispositivos constitucionais ainda não regulamentados. Definiu também o racismo como crime inafiançável e imprescritível e a tortura como crime inafiançável e não-anistiável. Uma lei ordinária de 1989 definiu os crimes resultantes de preconceito, de cor ou raça. A Constituição ordenou também que o Estado protegesse o consumidor, dispositivo que foi regulamentado na Lei de Defesa do Consumidor, de 1990 (CARVALHO, 2001, p. 209).

Infelizmente, a redemocratização e o constante fortalecimento das instituições sob alicerces democráticos não indicaram modificações no cenário nacional, “havia ingenuidade no entusiasmo. Havia a crença de que a democratização das instituições traria rapidamente a felicidade nacional. Pensava-se que o fato de termos reconquistado o direito de eleger nossos prefeitos, governadores e presidente da república seria garantia de liberdade, de participação, de segurança, de desenvolvimento, de emprego, de justiça social. De liberdade, ele foi. A manifestação do pensamento é livre, a ação política e sindical é livre. De participação também. O direito de voto nunca foi tão difundido” (CARVALHO, 2001, p. 07).

De acordo com Carvalho, passados 15 anos da ditadura militar, problemas há muito difundidos na mídia e pesquisados nas universidades não foram solucionados no Brasil, como o analfabetismo, a insegurança generalizada, a violência urbana, a questão do saneamento básico, da educação, saúde, desigualdade social, econômica dentre outros. A questão torna-se mais

séria ao lembrarmos que a Constituição de 1988, considerada pelo autor a mais cidadã que este país já teve, preservou privilégios e deu margem ao corporativismo, pois:

cada grupo procurou defender e aumentar seus privilégios. Apesar das críticas à CLT, as centrais sindicais dividiram-se quanto ao imposto sindical e à unicidade sindical, dois esteios do sistema montado por Vargas. Tanto o imposto como a unicidade foram mantidos. Os funcionários públicos conseguiram estabilidade no emprego. Os aposentados conseguiram o limite de um salário mínimo nas pensões, os professores conseguiram aposentadoria cinco anos mais cedo, e assim por diante. A prática política posterior à redemocratização tem revelado a força das grandes corporações de banqueiros, comerciantes, industriais, das centrais operárias, dos empregados públicos, todos lutando pela preservação de privilégios ou em busca de novos favores. Na área que nos interessa mais de perto, o corporativismo é particularmente forte na luta de juizes e promotores por melhores salários e contra o controle externo, e na resistência das polícias militares e civis a mudanças em sua organização (CARVALHO, 2001, p. 223).

Difícil fortalecer a cidadania coletiva quando boa parte da população é de privilegiados que não poupam forças para invadir o cenário da política elegendo lideranças que legislam a seu favor. Daí – e é claro por outras razões, como a corrupção desenfreada, o despreparo e os seguidos escândalos –, o descrédito que goza nosso poder executivo e legislativo. Nem o poder judiciário fica de fora. A despeito de boas iniciativas, como a criação do Juizado de Pequenas Causas Cíveis e Criminais, que inegavelmente agilizaram a prestação de serviços a população, é fato que a maior parte do judiciário não cumpre o seu papel. O acesso dos mais pobres à justiça é pequena: a maioria da população não têm como pagar advogados, reivindicar presteza e arcar com os custos e a demora de um processo judicial³. Sob esta óptica, o historiador aponta que dos direitos que compõem a cidadania no Brasil são ainda os civis que apresentam as maiores deficiências em termos de conhecimento, extensão e garantia.

Ainda como exemplo de déficit no campo dos direitos civis o autor chama atenção para a incapacidade do Estado na manutenção de direitos como a segurança individual e integridade física dos cidadãos. Além das chacinas, balas perdidas, aumento dos seqüestros e da taxa nacional de homicídios, é forçoso salientar “a inadequação dos órgãos encarregados da segurança pública para o cumprimento de sua função” (CARVALHO, 2001, p. 212). O autor nos lembra que as polícias militares, atreladas aos Estados ou ao Exército, sempre foram utilizadas como pequenos-exércitos, órgãos de inteligência em tempos de ditadura e controladores das classes perigosas. Este

³ - Esta temática tem sido o ponto privilegiado em algumas pesquisas. Uma boa análise desta problemática, tanto no Brasil como na América Latina, conferir SADEK, Maria Theresa (1999), GRYNSZPAN, Mario (1999), SUTIL, Jorge Corrêa (2000) e GARRO, Alejandro M. (2000).

perfil de instituição é inadequado para a manutenção da segurança individual dos cidadãos: “o soldado da polícia é treinado dentro do espírito militar e com métodos militares. Ele é preparado para combater e destruir inimigos e não para proteger cidadãos. Ele é aquartelado, responde a seus superiores hierárquicos, não convive com os cidadãos que deve proteger, não os conhece, não se vê como garantidor de seus direitos” (CARVALHO, 2001, p. 213).

O cenário é dramático, pois, tal como o autor salienta, nem mesmo no combate ao crime a polícia militar, e no caso pode-se acrescentar a polícia civil, é competente. Pelo contrário, em muitos estados da federação, os policiais civis e militares têm se envolvido com atividades criminosas, ao ponto de organizar quadrilhas e grupos de extermínio. No campo da ação policial, o cenário também não é promissor: a polícia mostra-se incompetente. Além de não controlar as chacinas, têm sido protagonista em boa parte delas, como foi o caso do massacre na Casa de Detenção do Carandiru (São Paulo / 1992), o massacre em Vigário Geral (Rio de Janeiro / 1992) e na Candelária (Rio de Janeiro / 1996), na qual sete menores foram barbaramente assassinados por policiais enquanto dormiam. Neste sentido, é compreensível as afirmações de que “a população ou teme o policial, ou não lhe tem confiança” (CARVALHO, 2001, p. 214).

Não é preciso, entretanto, ler tantas linhas para perceber que a maioria da população pode contar, e muito pouco, com o “braço armado do Estado”. E não é erro afirmar que, dificilmente nos dias atuais, pode contar com as instituições garantidores de saúde e educação. Chega a ser cômico, neste sentido, a proposta de reforma do Estado levada a cabo pelo governo federal.⁴ Reformar o que não funciona, exigir participação daqueles que não têm o mínimo de garantia de sobrevivência, é estar pensando em um país que não é o da realidade. São, no mínimo, inconseqüentes as propostas delineadas pelos órgãos governamentais. Não existe efetivamente sociedade civil organizada no país, não há sequer cultura de participação⁵. E se não temos realmente a

⁴ - No Brasil, o mais importante arauto da reforma do Estado é o economista e ex-ministro Luís Carlos Bresser Pereira, que entrincheirado no Ministério da Administração Federal e Reforma do Estado – MARE em 1997, no governo de Fernando Henrique Cardoso, produziu diversos textos cooptadores de gerentes e lideranças públicas. Uma abordagem desta problemática pode ser encontrada em BRESSER PEREIRA, Luiz Carlos. *A reforma do Estado dos anos 90: lógica e mecanismos de controle*. Brasília, DF: MARE / Ministério da Administração e Reforma do Estado, 1997. (Caderno 1) 57 p. Ver também, BRESSER PEREIRA, Luís Carlos. *Reforma do Estado para a Cidadania – A Reforma Gerencial Brasileira na Perspectiva Internacional*. São Paulo: Ed. 34 & ENAP (Escola Nacional de Administração Pública), 1998.

⁵ - Agrega-se a esta constatação dois problemas: o primeiro, diz respeito à pouca confiança que os cidadãos brasileiros têm tanto em relação às suas instituições como em seus compatriotas (Carvalho, 1999); em segundo, não existe sequer a consciência entre os brasileiros dos direitos que podem gozar. Na pesquisa efetuada pelo CPDOC/FGV/Iser no Rio de Janeiro, Dulce Chaves Pandolf, percebeu que “a igualdade perante a lei, por exemplo, um direito civil fundamental, quase não foi mencionada pelos entrevistados. A maioria das pessoas desconhece suas garantias legais e, quando atingida na sua cidadania civil, não costuma recorrer a justiça.” Vide, Percepção dos direitos e participação social. In CARVALHO, José Murilo de et al.. *Cidadania, Justiça e Violência*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas (FGV), 1999. p. 55.

garantia de direitos, em quaisquer campos que precisarmos, como falar de cidadania? E mais, apostar na constituição de *organizações sociais* não estatais, independentes da ação pública, é pecar pela ingenuidade, pois é óbvio que tais estabelecimentos serão gerenciados tendo por princípios preferências de ordem privada, longe dos valores que perpassam os interesses públicos.

Em tais circunstâncias, é oportuna a configuração elaborada por José Murilo de Carvalho acerca do formato de nossa cidadania. Segundo o autor, os cidadãos brasileiros podem ser divididos em três "classes" diferentes: na primeira, encontra-se os "doutores", os privilegiados que sempre estão acima das leis e conseguem defender e fazer valer os seus interesses, pois têm o poder do dinheiro e do prestígio social. O historiador refere-se àqueles que são "invariavelmente brancos, ricos, bem vestidos, com formação universitária. São empresários, banqueiros, grandes proprietários rurais e urbanos, políticos, profissionais liberais, altos funcionários. Frequentemente, mantêm vínculos importantes nos negócios, no governo, no próprio Judiciário. Esses vínculos permitem que a lei só funcione em seu benefício. Em um cálculo aproximado, poderiam ser considerados 'doutores' os 8% das famílias que, segundo a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) de 1996, recebiam mais de 20 salários mínimos. Para eles, as leis ou não existem ou podem ser dobradas" (CARVALHO, 2001, p. 215 e 216).

Na segunda classe localizam-se os "cidadãos simples" que, ao contrário dos privilegiados, estão sob o controle e benefícios da lei. "São a classe média modesta, os trabalhadores assalariados com carteira de trabalho assinada, os pequenos funcionários, os pequenos proprietários urbanos e rurais. Podem ser brancos, pardos ou negros, têm educação fundamental completa e o segundo grau, em parte ou todo". Na realidade, trata-se de uma classe que não tem a noção certa de seus direitos e, mesmo quando a possui, não tem meios para recorrer ou custear os gastos de um processo judicial. É desta classe que cuida a polícia e os agentes responsáveis por fazer valer as leis. Pode-se dizer que estamos nos referindo àqueles que estão na "corda bamba". Não podem errar: se erram e estão certos, não sabem ou não conseguem recorrer, e, se errados, não têm desculpas, chama-se o camburão. De acordo com o autor, aqui encontra-se a maioria da população, "poderiam ser localizados nos 63% das famílias que recebem entre acima de dois a 20 salários mínimos. Para eles, existem os códigos civil e penal, mas aplicados de maneira parcial e incerta" (CARVALHO, 2001, p. 216).

Por último, encontra-se a parte da população que vegeta na terceira classe. Trata-se dos famigerados "elementos" (nomenclatura oriunda dos tempos da ditadura que nos dias atuais faz parte do jargão policial). Pessoas que vivem à margem da formalidade e dos direitos garantidos pelo Estado. "São a grande população marginal das grandes cidades, trabalhadores urbanos e rurais sem carteira assinada, posseiros, empregadas domésticas, biscateiros, camelôs, menores abandonados, mendigos. São quase invariavelmente pardos ou negros, analfabetos, ou com educação fundamental incompleta". Na realidade, não existem no mundo da formalidade. População sem nome e lugar, têm seus direitos ignorados e muitas vezes desrespeitados pelo governo,

pela polícia e até por outros cidadãos. Não são queridos e por isso são discriminados ao ponto de não recorrerem à justiça quando esta lhe é de direito. Resta, então, para muitos a opção clara e única de desafiar o Estado de Direito optando pela criminalidade e o mundo marginal. Para Carvalho, os "elementos" não são minoria e boa parte da população brasileira se encontra neste patamar. Na PNAD, eles "estariam entre os 23% de famílias que recebem até dois salários mínimos. Para eles vale apenas o Código Penal" (CARVALHO, 2001, p. 216 e 217).

Neste cenário, difícil de conviver com o próximo, a jovem democracia brasileira, como forma de governo, sempre estará em xeque. O autor destaca, entretanto, fatores positivos: atualmente, tanto a esquerda como a direita acreditam nos valores democráticos, o cenário internacional não parece nada propício a apoiar ditaduras, a população parece empolgar-se com a possibilidade de participação em instâncias de decisão governamental (como é o caso de algumas prefeituras do PT), e não são poucas as instituições não governamentais que levam a cabo atividades com o Estado a favor do bem público. Contudo, e aqui nos referimos às iniciais palavras deste texto, não podemos deixar de mencionar os fatores negativos. De acordo com o autor, é preocupante a diminuição do papel do Estado em áreas centrais para a garantia dos direitos dos cidadãos. Além disso, é duvidoso que o desenvolvimento da cultura do consumo entre a população, inclusive a mais excluída, ceda espaço para os valores da cidadania. Não podemos confundir o cidadão com o consumidor, sob pena de afastar o cidadão consciente, participante dos rumos políticos e sociais dos seu país, pelo consumidor distante, preocupado com os interesses imediatos do mercado e alienado dos problemas coletivos.

Finalmente, é vergonhoso a emergência e maturação de corporativismos no interior das instituições estatais. Muitos apostam, e aqui dificilmente discorda-se do autor, na "estadania", já que esta garante privilégios e prestígio social. Pensar em um país democrático com fortes desigualdades sociais no campo do capital cultural, social, econômico e político é pensar que a construção da democracia não é fácil, pois vêm à tona problemas que muitas vezes estavam intencionalmente escondidos ou mascarados. Não é por acaso que Carvalho assevera que o câncer que paulatinamente corrói as entranhas da democracia brasileira é a desigualdade social entre os cidadãos. E, neste caso, não deixa de causar um certo mal estar sua indagação final: "até que ponto a democracia brasileira conseguirá sobreviver com o *câncer da desigualdade*?"

BIBLIOGRAFIA

BRESSER PEREIRA, Luiz Carlos. *A reforma do Estado dos anos 90: lógica e mecanismos de controle*. Brasília, DF: MARE / Ministério da Administração e Reforma do Estado, 1997. (Caderno 1) 57 p.

BRESSER PEREIRA, Luís Carlos. *Reforma do Estado para a Cidadania – A Reforma Gerencial Brasileira na Perspectiva Internacional*. São Paulo: Ed. 34 & ENAP (Escola Nacional de Administração Pública), 1998.

BRESSER PEREIRA, Luiz Carlos; WILHEIM, Jorge & SOLA, Lourdes (Orgs). *Sociedade e Estado em transformação*. São Paulo: Ed. UNESP; Brasília, DF: ENAP, 1999. 451 p.

CARVALHO, José Murilo de et al.. *Cidadania, Justiça e Violência*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas (FGV), 1999.

CARVALHO, José Murilo de. O motivo edênico no imaginário social brasileiro. In: CARVALHO, José Murilo de et al.. *Cidadania, Justiça e Violência*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas (FGV), 1999. p. 19 - 43.

CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil. O longo caminho*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2001.

GARRO, Alejandro M.. Acesso à justiça para os pobres na América Latina. In: MÉNDEZ, Juan E., O'DONNELL, Guilherme & PINHEIRO, Paulo Sérgio (Org.). *Democracia, violência e injustiça. O Não Estado de Direito na América Latina*. Trad. Ana Luiza Pinheiro. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2000. p. 307 - 335.

GRYNSZPAN, Mario. Acesso e recurso à justiça no Brasil: algumas questões. In: CARVALHO, José Murilo de et al.. *Cidadania, Justiça e Violência*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas (FGV), 1999. p. 99 - 114.

MARSHALL, T. H.. *Cidadania, classe social e status*. Trad. Meton Porto Gadelha. Rio de Janeiro: Ed. Zahar Editores, 1965.

PANDOLF, Dulce Chaves. Percepção dos direitos e participação social. In: CARVALHO, José Murilo de et al.. *Cidadania, Justiça e Violência*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas (FGV), 1999. p. 45 - 58.

PINHEIRO, Paulo Sérgio. Introdução. O Estado de Direito e os não-privilegiados na América Latina. In: MÉNDEZ, Juan E., O'DONNELL, Guilherme & PINHEIRO, Paulo Sérgio (Org.). *Democracia, violência e injustiça. O Não Estado de Direito na América Latina*. Tradução de Ana Luiza Pinheiro. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2000. p. 11 - 29.

SADEK, Maria Theresa. O poder judiciário na reforma do Estado. In BRESSER PEREIRA, Luiz Carlos; WILHEIM, Jorge & SOLA, Lourdes (Orgs). *Sociedade e Estado em transformação*. São Paulo: Ed. UNESP; Brasília, DF: ENAP, 1999. p. 293 - 324.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Cidadania e justiça: a política social na ordem brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1979.

SUTIL, Jorge Corrêa. Reformas judiciárias na América Latina: boas notícias para os não-privilegiados. In MÉNDEZ, Juan E., O'DONNELL, Guilherme & PINHEIRO, Paulo Sérgio (Org.). *Democracia, violência e injustiça. O Não Estado de Direito na América Latina*. Trad. Ana Luiza Pinheiro. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2000. p. 281 - 305.

João Pessoa, 06 de julho de 2002

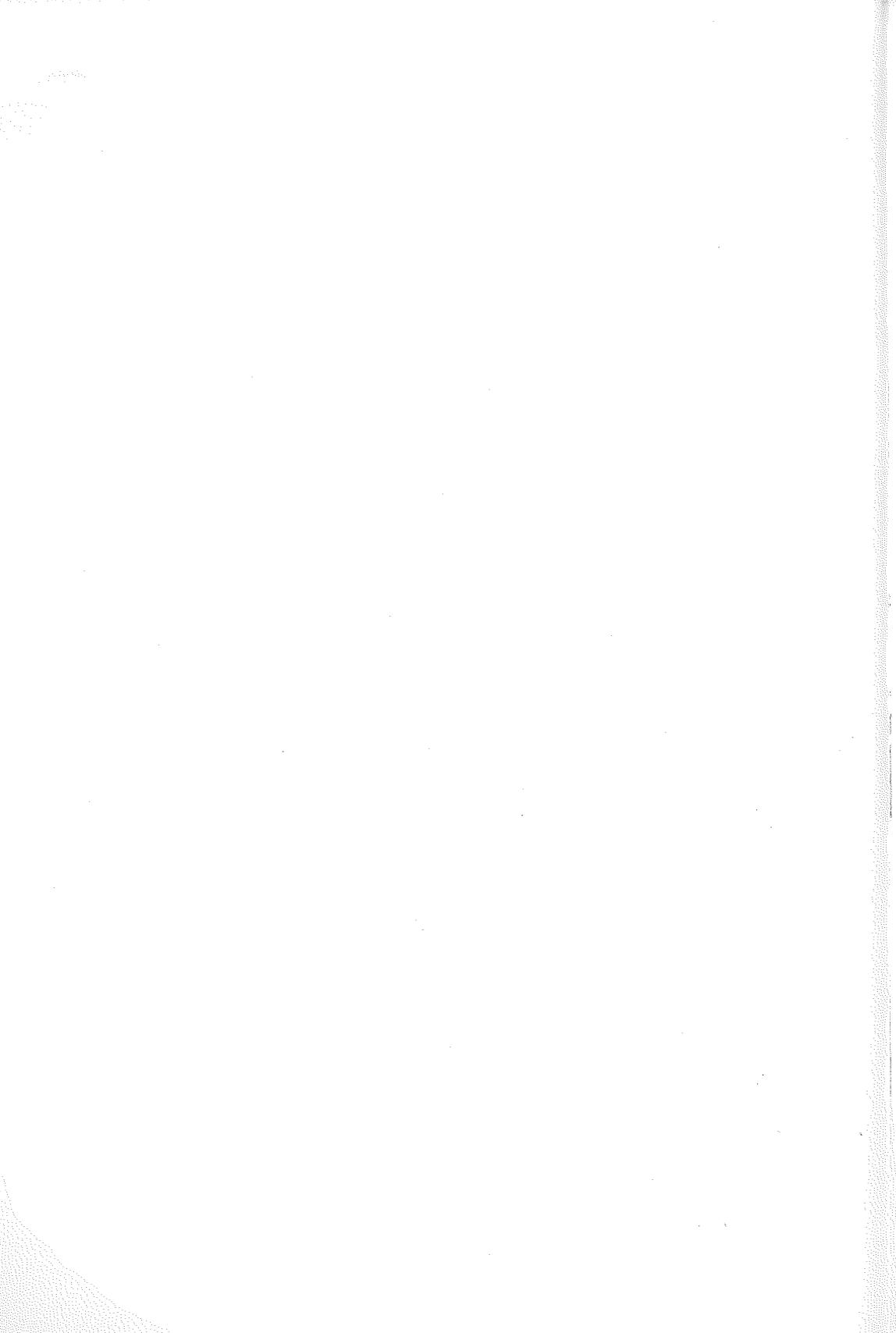
Ilmo. Sr. Prof. Adriano de Leon
Editor da Revista Política & Trabalho do PPGS

Solicito sua atenção para expor o que segue:

1. Em 1999 publiquei na revista Política & Trabalho, n. 15, páginas 179 a 192 um artigo intitulado “Epidemia: história epistemológica e cultural de um conceito”.
2. Um dos autores citados, a Profa. Dra. Dina Czeresnia, ao tomar conhecimento do artigo, escreveu-me observando que algumas passagens do referido artigo guardavam semelhanças com seu livro “Do contágio à transmissão: Ciência e Cultura na Gênese do conhecimento epidemiológico”.
3. Escrevi para a Profa. Dra. Dina Czeresnia dizendo que meu artigo de fato tinha se utilizado de algumas das suas análises e que deveria tê-la citado com mais frequência, ainda que seu nome fosse mencionado várias vezes no corpo do artigo e na bibliografia. Em todo caso, concordava com suas observações e me comprometia a reconhecer de público as omissões do seu nome nas passagens onde me inspirei nos seus comentários.
4. Assim, solicito a V.Sa. publicar no próximo número da revista “Política & Trabalho” esta carta com as seguintes correções no referido artigo:
 - Na página 181, no parágrafo que começa com “A epidemia como punição dos deuses...”, além dos autores mencionados (Ovídio, 1983, Delumeau, 1989), deveria ter constado também (Czeresnia, 1997);
 - Nas páginas 181 e 182, no parágrafo que começa com “Dentro da mesma concepção da epidemia...”, além de (Ovidio, 1983: 133), deveria constar (Czeresnia, 1997);
 - Nas páginas 182 a 183, no parágrafo que começa com “Associados, no imaginário medieval,...” além de (Trouillard, citado por Wilson, 1967:90), acrescente-se (Czeresnia: 1997);
 - Na página 183, primeiro parágrafo, além de (Loisne, citado por Winslow, 1967:91), acrescente-se (Czeresnia: 1997);
 - Na página 184, no parágrafo que começa com “A associação entre contágio, ar e fogo...” e termina com “miasmas e contágios” acrescente-se (Czeresnia: 1997);
 - Na página 185, terceiro parágrafo, acrescente-se (Czeresnia: 1997) no final da frase;
 - Na página 186, quarto parágrafo, além de (Francastoro, citado por Winslow, 1967: 137), acrescente-se (Czeresnia: 1997);
 - Na página 187, no final do parágrafo da página anterior acrescente-se (Czeresnia: 1997);
 - Na página 188, terceiro parágrafo, no seu final acrescente-se (Czeresnia: 1997).

Esperando contar com sua compreensão, despeço-me.
Atenciosamente,

Ariosvaldo da Silva Diniz.



Normas para publicação

A revista *Política & Trabalho*, editada anualmente pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba, aceita propostas de artigos para publicação. No entanto, todos os trabalhos que não tenham sido explicitamente encomendados aos seus autores, através de correspondência oficial da Comissão Editorial, serão submetidos à avaliação do Conselho Editorial, ao qual cabe a decisão final sobre sua publicação. O Conselho Editorial reserva-se, ainda, o direito de sugerir ao autor modificações de forma, com o objetivo de adequar o texto às dimensões da revista ou, do mesmo modo, ao seu padrão editorial e gráfico. O recebimento dos artigos para avaliação prevê, também, as seguintes normas.

1. Devem ser entregues 03 (três) cópias impressas do artigo, em papel formato A4, sendo 02 (duas) dessas cópias sem a identificação do autor do texto. Também deve ser entregue 01 (uma) cópia em disquete 3 ½" padrão IBM PC.
2. O texto deve estar digitado no programa processador de textos *Microsoft Word for Windows* versão 2000 (9.0), ou superior, com espaçamento entre-linhas duplo, fonte *Times New Roman* em corpo 12.
3. No final do texto devem constar 02 (dois) resumos de, no máximo, 05 (cinco) linhas, sendo um em português e o outro em inglês ou francês. Junto aos resumos devem constar, ainda, 03 (três) palavras-chave, para efeito de classificação bibliográfica. (OBS: não serão aceitos trabalhos para avaliação sem os respectivos resumos e palavras-chave).
4. As citações, quando existirem, caso excedam a extensão de 03 (três) linhas devem estar destacadas do corpo do texto.
5. As referências bibliográficas existentes no corpo do texto devem seguir a norma ABNT NBR-6023/out. 2000, ou o comumente chamado "sistema autor/data". Exemplo: (MARX, 1847: 25-32).
6. A relação bibliográfica consultada para a elaboração do trabalho, cuja presença ao final do texto é obrigatória, deve conter todas as obras mencionadas nas referências do corpo de texto e nas citações.
7. O artigo deve conter, ainda, em sua primeira página, como nota de rodapé, o vínculo institucional do autor e, quando necessário, indicação da entidade patrocinadora do trabalho ou evento e data em que foi originalmente apresentado, quando o texto for resultado de comunicação oral ou conferência.
8. Em anexo ao trabalho deve constar o endereço para correspondência do autor e, caso exista, e-mail e/ou número de fax, além do endereço postal.
9. Os trabalhos deverão ser enviados para o seguinte endereço:

Revista Política & Trabalho
Universidade Federal da Paraíba
Programa de Pós-Graduação em Sociologia
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – Bloco V
Campus I – Cidade Universitária
CEP 58.051-970
João Pessoa – Paraíba – Brasil

10. Política & Trabalho também recebe livros para resenhas/divulgação de lançamentos e outras comunicações, que devem ser enviados(as) para o editor da revista.

*Solicitamos permuta
Rogamos scambio
Nous sollicitons l'échange de numéro
Exchange requested
Wir bitten um Austausch*

Esta publicação foi impressa pela Scanner Studio Gráfico,
em papel Offset (miolo) e papel Supremo (capa),
com tiragem de 300 exemplares,
para o Programa de Pós-Graduação em Sociologia
da Universidade Federal da Paraíba, em setembro de 2002.
Sua editoração utilizou o *software* Adobe PageMaker 6.5 e Corel Draw 10.0.
O corpo do texto, incluindo títulos e subtítulos,
foi composto com a fonte Book Antiqua.
Na capa se utilizou as fontes UnivrstyRoman Bd BT e Book Antiqua.

NESTA EDIÇÃO:

Artigos

Medo, Vida Cotidiana e Sociabilidade

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Teoria da Ação Comunicativa: um avanço sem aplicação?

Rosenberg Fernando Frazão

Saudades D'além Mar: Considerações Preliminares Sobre a Imigração Portuguesa no Rio de Janeiro - Através da Revista Lusitania (1929/1934)

Carla Mary S. Oliveira

Civilidade e Violência: uma reflexão conceitual a partir de Norbert Elias

José Ernesto Pimentel Filho

Espaços e tempos: concepções de tempo no confronto do moderno com a tradição

Henrique J. P. Sampaio

A contribuição da hermenêutica de Wilhelm Dilthey para as ciências humanas contemporâneas

Jovanka Baracuhy Cavalcanti Scocuglia

Antropologia, Pensamento, Dominação e Sincretismo

Roberto Motta

Uma democracia esquelética - a teoria de Anthony Downs

Luis Felipe Miguel

Mundo del trabajo posfordista en la Italia de la acumulación flexible

Luciano Vasapollo

Resenha

Cidadania para quem?

Lúcio Alves de Barros

Carta à Profa. Dra. Dina Czeresnia

Ariosvaldo Silva Diniz

Normas para Publicação