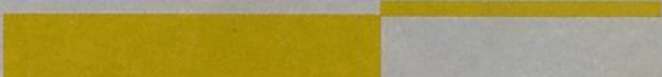


TEMÁTICAS



Ano 2 nº 4 2º Semestre 94

PÓS-GRADUANDOS EM CIÊNCIAS SOCIAIS
IFCH/UNICAMP



TEMÁTICAS

Ano 2 nº 4 2º Semestre 94

PÓS GRADUANDOS EM CIÊNCIAS SOCIAIS
IFCH/UNICAMP

TEMÁTICAS

Temáticas é uma publicação semestral dos pós-graduandos em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas

Conselho Editorial:

Andréa L. M. Zhouri, Carla Bassanezi, Célia A. F. Tolentino, Christina de Rezende Rubim, Débora Mazza, Francisco Luiz Corsi, Giovanni A. P. Alves, Ignez Navarro de Moraes, Inês S. Vitorino Sampaio, Marcos Costa Lima, Sérgio Lessa, Stela M. Borges, Wilson José Barp

Conselho Executivo

Maria Odete Santos, Maria Orlanda Pinassi, Christina de Rezende Rubim, Marcos Costa Lima, Wilson José Barp, Andréa L. M. Zhouri, Giovanni A. P. Alves

Editora Responsável

Maria Odete Santos

Secretária de Redação

Maria Orlanda Pinassi

Diagramação e Revisão

Marilza Aparecida da Silva
Maria Odete Santos, Maria Orlanda Pinassi

Capa

Vladimir José de Camargo

Impressão

Gráfica do IFCH/UNICAMP

IFCH/UNICAMP

Diretor

João Quartim de Moraes

Diretor Associado

Armando Boito Júnior

Coordenação de Doutorado

Renato Ortiz

Coordenação de Cursos de Pós-Graduação

Décio Saes

SUMÁRIO

Apresentação	v
Autores	xi
<i>Notas sobre a crise do Marxismo</i>	
Francisco Luiz Corsi	01
<i>Variações sobre um tema do saber do mito, da ideologia e da ciência</i>	
Celso Azzan Júnior	21
<i>Capitalismo, fordismo (pós-fordismo) e teoria da regulação: o referencial gramsciano e a crítica do modelo regulacionista</i>	
Alex Fiuza de Mello	57
<i>Liberalismo reacionário. A intolerância político/ideológica do principal intérprete do liberalismo brasileiro na imprensa (Jornal O Estado de S. Paulo) em relação aos novos personagens sociais à esquerda no espectro - Partido dos Trabalhadores e Central Única dos Trabalhadores, ou o "outro" dos liberais.</i>	
Francisco César Pinto da Fonseca	97
<i>A objetividade como critério de cientificidade na Antropologia</i>	
Christina de Rezende Rubim	141
Resenhas	181
Normas para apresentação de artigo	195

APRESENTAÇÃO

“Nossa questão atual surge a partir de experiências muito reais que tivemos na política; ela é despertada pelo desastre que a política já provocou em nosso século e pelo desastre ainda maior que dela ameaça resultar. Por isso, nossa questão soa de um modo muito mais radical, mais agressivo e também mais desesperado: será que a política ainda tem de algum modo um sentido?”

A dignidade da política, Hanna Arendt

As palavras dão nome às atmosferas de época. No século XIX o vocabulário foi enriquecido por palavras inventadas ou com significados modernos, a exemplo da indústria, da fábrica, da classe média, da classe trabalhadora, da ferrovia, do capitalismo, do socialismo, do urbanismo, do coletivo, conforme nos dizia Hobsbawm em sua *Era das revoluções*.

Ainda mais avassalador foi o século XX em seu exercício de criatividade vernacular. Um sem número de neologismos, significados contemporâneos ou, para os vanguardistas, pós-modernos: do setor de serviços, dos shopping-centers, dos robôs, dos satélites, dos clones, da mídia, dos micros, do fax, das redes de informação, da realidade virtual, das multis e das transnacionais, do cosmopolita, do individualismo.

A era da Ciência talvez soasse irônica aos iluministas, perplexos há um tempo com a hegemonia dos gigantes conglomerados econômicos e o avassalador poderio e contaminação do dinheiro. A orientação para o futuro termina por transformar-se em moda, segundo Agnes Heller.

Vivemos um fim de século, um fim de milênio e por mais que tenha avançado a ciência, da teoria dos quanta ao princípio da incerteza de Heisenberg, à noção de complementariedade de Niels Bohr, o “milagre” da vida desta nave terra continua sendo uma suprema incógnita.

O calendário por si só dá lugar à recorrência de animismos, fanatismos religiosos, profecias apocalípticas que povoam o imaginário desta *stultisfera navis*.

Em tempos tão caóticos, o bom senso continua sendo um aliado de inestimável valor e num mundo de tão radicais *transformações* há que se resgatar as *permanências*, não no sentido de conservar aquilo que já não se justifica, mas para entender o fluxo das mudanças, para resgatar o processo e ter mais clareza sobre as relações históricas em jogo.

A sensação mais imediata dos acontecimentos que datam do início da década dos oitenta e que chegam aos noventa é que são tratados como se surgissem do éter, um “salto no tempo”, uma ruptura com os códigos do passado, uma destruição criadora à la Nietzsche ou Schumpeter. Exemplos? Os poderosos argumentos desenvolvidos por Christopher Lasch sobre a cultura do narcisismo dos ricos, o hedonismo como opção, desprovido do interesse público, do espírito coletivo: privatizando sua saúde, sua polícia, sua educação, seus espaços de lazer e de convivência. Já não raciocinam em termos de país, visto que suas fortunas estão associadas a empreendimentos além fronteiras.

Essa nova elite, modelar nos EUA, tem sua imagem refletida em todo o mundo, mesmo nos enclaves industriais periféricos; e já receberam uma denominação sociológica um tanto vetusta e bizarra

de “elites orgânicas supranacionais”. Nos EUA, os 20% de maior renda detêm hoje metade da riqueza do país.

Um segundo exemplo surge dos documentos apresentados pelo Banco Mundial em relação à sua concepção para intervir nas grandes megalópoles dos países periféricos, sem sombra de dúvidas um tema da maior complexidade e urgência. Inauguram portanto o conceito de “one-city oriented view”, ou seja, uma visão das grandes cidades periféricas como uma unidade, como um espaço isolado, desarticulado das suas múltiplas relações e interferências, como a divisão regional, nacional ou internacional da produção, de suas especificidades históricas. Em rude síntese: vão investir em São Paulo, no México ou em Bancoc, cidades enclaves onde grandes grupos transnacionais têm interesses, onde se apresentam sinais de deseconomias.

Falar de *permanência* é, numa visão sistêmica, associá-la à *transformação* e, *permanência*, neste contexto tem nome: exclusão social, miséria, racismo, desemprego estrutural, baixos índices de educação formal.

Sabe-se hoje que o progresso técnico e a reestruturação produtiva que tomou conta dos países desenvolvidos a partir da tríade Alemanha, EUA e Japão coincidiram nos anos 80 com um período de forte estagnação da economia latinoamericana, no sentido, entre outros, de aprofundamento do atraso tecnológico. A inserção desta região na nova ordem mundial tem representado uma cópia grosseira dos padrões e costumes do Primeiro Mundo, pois para que seja possível a existência de um mercado de consumo conspícuo faz-se necessário pagar salários mínimos de 100 dólares.

O processo de polarização do comércio internacional – formação de blocos e o acirramento da concorrência mundial – globalização, atingiram duramente a América Latina, que passou a ser exportadora de capitais.

A reestruturação dos países afetados pelo endividamento externo, também conhecida como política de ajuste, não pode ter efeitos mais nefastos. A receita neoliberal, difundida como dogma,

tem demonstrado os seus efeitos perversos: na concentração de renda, no sucateamento da indústria, na formação de oligopólios, na deterioração da infra-estrutura de serviços, como hospitais, escolas e rodovias, no atraso de obras essenciais, no aumento do número de miseráveis. O México, “menina dos olhos do FMI”, não nos deixa mentir.

Desde a crise dos anos setenta, neoclássicos, monetaristas têm procurado desvincular completamente o sentido da economia da qualidade de vida das pessoas. A ladainha neoliberal de “saneamento da economia” parece ser um fim em si mesmo. O mais curioso é que enquanto os ricos fazem recrudescer o protecionismo, reclamam para os pobres, ajudados por suas elites locais, a queda das barreiras e o “livre jogo das forças do mercado”.

É curioso apreciar que a cada ano os lupanares da economia mundial se reúnem em Davos para refletir sobre as alternativas para a crise, a estagnação que atingiu os países desenvolvidos no início dos anos 90, para o desemprego estrutural e perceber que não têm respostas senão medidas paliativas de curto prazo.

Há quanto tempo se fala em redução da jornada de trabalho, possibilitada pelo incrível avanço da produtividade? Não foi o final do século XIX que rompeu com a jornada de 12/14 horas e regulamentou a “semana inglesa”?

Aonde ficam os sociólogos, os cientistas sociais diante de problemas de tamanha magnitude?

Aí está o paradoxo: todo o avanço em termos de conhecimento científico, de tecnologias e processos, em termos de princípios humanitários, de respeito à democracia, à justiça, à natureza, têm sido apropriados inequivocamente por determinadas regiões e minorias nos países pobres. Estas são questões difíceis e complexas e tanto mais urgentes em países periféricos como o Brasil. Chegamos ao fim do século e temos na parede, esmaecidas, as cores do desenvolvimentismo, da superação do atraso e do fim da miséria absoluta.

Neste contexto são grandes as responsabilidades dos centros universitários, dos centros de pesquisa, dos que refletem em Ciências Sociais, num país que perdeu seu projeto de nação, que exclui milhões do acesso à cidadania e cujas elites se ufanam em ter padrões de Primeiro Mundo.

Os desafios das ciências são muitos e algumas premissas necessárias: a admissão do conceito de verdade como erro provisório, ou como erro retificável, como queria Bachelard contra o dogmatismo; a garantia do diálogo, que pressupõe a força racional dos argumentos. Este desafio, que alia a dimensão empírico-analítica à dimensão crítica, não deveria esquecer jamais a lembrança de Walter Benjamin de que *“nunca é lícito formar a sua paz com a pobreza quando ela cai como uma sombra gigante sobre seu povo e sua casa”*.

É nesta perspectiva que a Revista *TEMÁTICAS* se apresenta enquanto espaço de reflexão e debate; agora, a partir do presente número, contando também com a participação ativa dos mestrandos em Ciências Sociais.

AUTORES

FRANCISCO LUIZ CORSI

Mestre em Economia. Professor de Economia da Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP. Doutorando em Ciências Sociais do IFCH da UNICAMP. Área de interesse: Pensamento e Desenvolvimento Social.

CELSO AZZAN JÚNIOR

Mestre em Antropologia. Doutorando em Ciências Sociais do IFCH da UNICAMP. Área de interesse: Itinerários Intelectuais do Saber.

ALEX FIUZA DE MELLO

Professor do Departamento de Ciência Política da Universidade Federal do Pará. Doutorando em Ciências Sociais do IFCH da UNICAMP. Área de interesse: Trabalho e Sindicalismo.

FRANCISCO CÉSAR PINTO DA FONSECA

Mestre em Ciência Política. Professor de Ciência Política da Escola de Sociologia e Política de São Paulo. Chefe de Departamento de Ciência Política da Escola de Sociologia e Política de São Paulo. Área de interesse: Cultura e Política.

CHRISTINA DE REZENDE RUBIM

Mestre em Antropologia. Doutoranda em Ciências Sociais no IFCH da UNICAMP. Área de interesse: Itinerários Intelectuais do Saber.

NOTAS SOBRE A CRISE DO MARXISMO

Francisco Luiz Corsi

INTRODUÇÃO

A crise do “socialismo real”, culminada com o esfacelamento da U.R.S.S. e as profundas transformações econômicas, sociais e políticas vividas pelo capitalismo, que apontam para a constituição de uma sociedade global, colocam inúmeras questões para as Ciências Sociais. A magnitude dessas mudanças e seus respectivos problemas criam, ao mesmo tempo, um ambiente de certa perplexidade – devido à velocidade dos acontecimentos – e uma ebulição reflexiva e teórica, expressa, entre outras maneiras, pelo aparecimento de várias correntes pós-modernistas, pelo revigoreamento da tradição liberal e pelas tentativas dos herdeiros do projeto da modernidade de refazer este projeto. Este clima de efervescência parece não atingir o marxismo. Essa teoria, aparentemente, rema contra a corrente, encontra-se em crise, classificada por alguns autores como terminal.

A forte ligação, entre a teoria e a prática constitutiva do marxismo, parece tornar o impacto dessas transformações muito mais profundo nessa teoria do que em outras. De fato, o marxismo não pode ser analisado separadamente das vicissitudes do movimento socialista mundial, ao qual, há muito, encontra-se intimamente entrelaçado. A sorte dos dois parece se confundir.

A crise do marxismo, não obstante ter na *débâcle* do chamado socialismo real seu epicentro, de forma alguma limita-se a esse ponto, que, pela extensão e profundidade dos acontecimentos a ele relacionado, tende a ofuscar outros fatores também de suma importância. Com a introdução, no capitalismo, do padrão de acumulação flexível em substituição ao padrão fordista, tornou-se evidente a fragilização da classe operária, já delineada desde o pós-guerra. A informatização e a automação tendem, cada vez mais, a tornar a força de trabalho supérflua e criam formas de inserção no processo de trabalho que acabam fragmentando a classe trabalhadora. Esta, idealizada como o sujeito da revolução, mostra-se fragmentada, desorganizada e com uma consciência difusa; ao contrário de todas as expectativas de Marx. O sistema capitalista, apesar de estar em crise, demonstra uma vitalidade e um dinamismo que parecem jogar por terra as esperanças daqueles que acreditavam num fim próximo do sistema. A derrocada do socialismo real e a acelerada globalização do capitalismo parecem sugerir a inexistência de uma alternativa viável a esse modo de produção. Teríamos, assim, como diz Fukuyama, chegado ao fim da história. A sobreposição desses processos coloca em questão proposições centrais do marxismo.

O objetivo deste artigo não é fazer uma ampla discussão acerca dos problemas teóricos da crise do marxismo, mas, sim, discutir a relação entre os acontecimentos mencionados e a crise do marxismo. Pretende-se apenas levantar alguns pontos para a reflexão de assunto tão vasto e complexo como esse.

1 - A CRISE DO MARXISMO

A crise do marxismo não é nenhuma novidade; pelo menos desde meados dos anos 70 é um tema recorrente na literatura. Castoriadis, em *A instituição imaginária da sociedade*, texto de 1975, argumenta que o marxismo tornou-se ideologia nos termos definidos pelo próprio Marx:

“um conjunto de idéias que se refere a uma realidade, não para esclarecê-la e transformá-la, mas para encobri-la e justificá-la no imaginário, que permite às pessoas dizerem uma coisa e fazerem outra, apresentarem que não são”.¹

Concretamente, teria se tornado ideologia ao cumprir o papel de idéias e visões, justificadoras dos regimes socialistas existentes, não constituídos como Estados genuinamente proletários, ao servir de doutrina a “grupúsculos” auto-intitulados representantes da classe operária, mas que não passam de seitas de caráter religioso e, finalmente, ao estagnar-se como uma teoria crítica viva. Como ideologia, o marxismo deveria ser criticado e superado enquanto tal.

O contexto dessas críticas era de fragmentação do marxismo em inúmeras variantes, não existindo mais um marxismo, mas vários. Essa fragmentação ocorreu como consequência da crise do stalinismo que, durante décadas, tinha se constituído como o marxismo “oficial” e também dos embates, das vitórias e dos fracassos do movimento revolucionário em nível mundial, nos anos 60 e 70. A invasão da Hungria pelas tropas soviéticas, em 1956, parece ter sido o marco inicial desse processo. Depois desse acontecimento não mais era possível fechar os olhos à barbárie do stalinismo, o que levou inúmeros teóricos a reformular ou reinterpretar o marxismo, buscando o que consideravam ser o verdadeiro pensamento de Marx. Ou seja, pregavam uma volta a Marx. A tentativa de interpretação estruturalista do pensamento de Marx por Althusser é um exemplo desse movimento.²

¹CASTORIADIS, Cornelius (1982). *A instituição imaginária da sociedade*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra. Ver também COLLETTI, Lucio (1983). *Ultrapassando o marxismo e as ideologias*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária.

²HOBBSAWM, Eric J. “Marxismo Hoje: um balanço aberto”. In: HOBBSAWM, Eric J. (org.) (1983). *História do Marxismo*. v. 11, Primeira Parte, Rio de Janeiro, Paz e Terra, p. 21.

Para Castoriadis, essa volta ao pensamento “puro” de Marx seria bastante problemática, pois, para sermos coerentes com essa teoria, não poderíamos analisá-la independentemente da sua prática histórica e social. Assim, os diversos marxismos formariam as diferentes correntes de um programa prático e teórico embasado em Marx.³ Hobsbawm está próximo desse ponto de vista:

*“Na medida que um conjunto de idéias sobrevive a quem o elaborou, deixa de estar confinado ao âmbito do conteúdo e das intenções originais. Nos limites muito amplos, traçados pela capacidade eregética dos homens, ou até pela disponibilidade humana de declarar um nexó com predecessor amado ou predileto, aquele bloco de idéias está sujeito a uma série imprevisivelmente vasta de mudanças e transformações práticas e teóricas (...) é amplo o espectro de idéias e de práticas que pretendem derivar dos textos de Marx”.*⁴

No entanto, Hobsbawm diverge da proposição de Castoriadis, segundo a qual deveríamos buscar na teoria marxista uma das causas importantes para a degenerescência da Revolução de Outubro de 1917 em um regime extremamente autoritário e burocratizado. Hobsbawm, apesar de considerar que qualquer teoria se modifica ao tornar-se força política importante, argumenta que a razão da degenerescência do regime soviético encontra-se muito mais nas condições históricas do momento que na teoria. O fato de as revoluções socialistas, no século XX, terem ocorrido em países não industrializados explicaria, em grande medida, a sua configuração posterior.⁵

Isto não quer dizer que uma análise crítica do marxismo deveria ater-se apenas à teoria. Pelo contrário, o próprio fato de o marxismo não só se propor como uma teoria, cujo objetivo é transformar a realidade, mas, sobretudo, devido à sua intensa ligação e influência

³CASTORIADIS, Cornelius. *op. cit.*, p. 20.

⁴HOBBSAWM, Eric J. *op. cit.*, p. 14.

⁵Idem, *ibidem*, p. 15.

no movimento operário, exige que qualquer análise a seu respeito remeta à sua prática social, ao destino do movimento dos trabalhadores e ao contexto histórico. As vicissitudes da luta de classes e as transformações no real questionam e colocam novos problemas ao marxismo de maneira muito mais intensa do que a outras teorias.

Para Lipietz, a desgraça do marxismo foi justamente o seu forte envolvimento com a prática social. Os fracassos e os dilemas estratégicos do movimento operário acabaram por dilacerá-lo, descaracterizando-o como programa de pesquisa e de ação. Perry Anderson considera justamente o contrário. A distância da prática política, uma das características centrais do que ele denomina de *marxismo ocidental*, teria levado à estagnação da teoria, crescentemente acadêmica e preocupada com questões filosóficas, deixando de lado questões mais ligadas à economia e à política.⁶

Para Anderson, o marxismo ocidental, fruto da derrota das revoluções na Europa ocidental, no início do século (e, por isso, deslocado da prática), esgotou-se entre o final da década de 1960 e meados da seguinte, quando o ascenso do movimento operário, a revolução cultural chinesa, o ascenso dos movimentos revolucionários no Terceiro Mundo, as revoltas estudantis de 1968, a “Primavera de Praga” e, um pouco mais tarde, a crise econômica do capitalismo faziam crer que o marxismo retornaria às suas origens, entrelaçando novamente prática e teoria. Esses acontecimentos geraram um amplo debate no marxismo, com desdobramentos práticos e teóricos.

Esse período, segundo o referido autor, foi de grande expansão do marxismo, em particular nos países anglo-saxões até então praticamente imunes ao desenvolvimento das idéias de Marx. Não obstante persistirem linhas de continuidade com o marxismo ocidental,

⁶LAPIETZ, Alian (1991). “As crises do marxismo. Da teoria social ao princípio de esperança”. In: **Novos Estudos CEBRAP**. São Paulo, n.º 30 e ANDERSON, Perry (1987). *A crise da crise do marxismo*. Introdução a um debate contemporâneo. 3ª ed. São Paulo, Brasiliense. Os próximos parágrafos discutem esta última obra.

o marxismo desse período voltou-se prioritariamente para questões mais concretas. Os estudos acerca da economia, da política, do Estado, das classes sociais e do socialismo passaram, em contraste com os temas filosóficos e culturais das décadas anteriores, a ocupar o centro das preocupações marxistas.⁷

Contudo, quase simultaneamente a essa florescência do marxismo, observa-se, já na segunda metade dos anos 70, uma crise aguda do marxismo francês, espanhol e italiano, mostrando o fôlego curto daquela fase de expansão. Em pouco tempo, o marxismo perdeu terreno nesses países:

"... em meio a uma recrudescência de violentas febres anticomunistas na França e na Itália, houve uma abrupta e ampla renúncia ao marxismo em bloco, por pensadores de gerações mais antigas e mais recentes da esquerda. A reconversão mais espetacular, a esse respeito, foi talvez a de Lucio Colletti, outrora o primeiro filósofo marxista na Itália, que no espaço de três ou quatro anos tornou-se inimigo agudo do marxismo e leal defensor de um liberalismo mais ou menos convencional (...). Na França, Sartre nos seus últimos anos seguiu sua trajetória própria da denúncia do comunismo à renúncia formal do marxismo, no seu caso em nome de um neo-anarquismo radical. a mudança, ou o declínio, dessas eminências não foi, contudo, um caso isolado. Correspondeu a uma mudança muito mais ampla de disposições nos círculos filosóficos e literários antes associados à esquerda".⁸

O problema teórico chave, centro das discussões nesse período de recuo do marxismo, parece ser o papel dos sujeitos humanos na história e na sociedade, tema fundamental para o materialismo histórico. O avanço do marxismo estruturalista, capitaneado por Althusser, ao reduzir os indivíduos a meros reflexos das estruturas sociais e considerar a história como um movimento diferenciado des-

⁷ANDERSON, Perry. *op. cit.*, pp. 25-26.

⁸Idem, *ibidem*, pp. 33-34.

tas estruturas, levou o materialismo histórico à estagnação, sendo uma das causas de sua crise. Os movimentos sociais de 1968 evidenciaram a fragilidade dessas correntes. Mas, o materialismo histórico não estava morto. Obras como as de E. P. Thompson, ao recuperar o papel do sujeito humano e da cultura na explicação da relação entre estrutura e sujeito na sociedade e na história, mostram ainda a grande vitalidade do marxismo.

Apesar dos intrincados problemas levantados pelo marxismo estruturalista de Althusser, que construía uma teoria em que os sujeitos eram as estruturas sociais e não as classes e os indivíduos; pela tentativa feita por Mao Tsé-Tung e outros de reformular o marxismo, “colocando o movimento social – em lugar da evolução técnica – no coração” das transformações históricas; e pelas avaliações críticas do socialismo real, a crise não era apenas teórica, mas sobretudo refletia os impasses da esquerda.

Para Anderson, a raiz da crise residia na incapacidade do marxismo em elaborar uma estratégia consistente capaz de derrubar o capitalismo e instaurar um socialismo verdadeiramente democrático. Isto porque o marxismo não tinha conseguido superar a fratura entre a teoria e a prática, embora houvessem ocorrido avanços nesse sentido, a partir de 1968. O esgotamento da Revolução Chinesa e, principalmente, o fracasso da estratégia eurocomunista, que levou o amplo movimento reformista a um beco sem saída, seriam as causas reais da crise. O fato de o eurocomunismo ser mais forte na Itália, França e Espanha explicaria, em grande medida, porque o marxismo entrou em colapso nessas regiões, em contraste com a expansão do materialismo histórico no mundo anglo-saxão.

Embora Anderson não descartasse a possibilidade de a crise estender-se ao mundo anglo-saxão, sua avaliação quanto às perspectivas do marxismo nessa região parecia otimista. Como podemos ver hoje, mais de dez anos após a publicação de seu texto, seu otimismo mostrou-se infundado. A crise também atingiu em cheio o marxismo

inglês e norte-americano. Parece que ele não percebeu, ou ainda não tinha condições de fazê-lo àquela altura, que a crise do marxismo não se devia apenas à sua incapacidade de restabelecer uma ligação mais orgânica entre teoria e prática e uma estratégia alternativa para o socialismo, mas também vinculava-se a transformações mais profundas em curso, já há algum tempo, tanto no capitalismo como no socialismo real e que colocariam questões formidáveis para checar os próprios fundamentos da teoria.

Na década de 80 e nos primeiros anos da década atual, a crise do marxismo ganhou contornos dramáticos. A rigor parece que todo o edifício da teoria está em questão: a crise sacode

*“... até mesmo a arquitetura, o próprio ‘núcleo duro’ do que se chama marxismo, enquanto programa ao mesmo tempo de ação e de pesquisa, enquanto concepção do mundo e da história. Não são mais apenas as análises e as respostas que são postas em questão, mas as próprias questões, ou antes o interesse em as colocar (...). Não se trata mais com certeza de crise no marxismo, pois este não pode sair dela a não ser inscrevendo-se em uma problemática mais ampla, que pode não obstante guardar uma coloração marxista”.*⁹

A questão que nos interessa enfrentar a partir da linha argumentativa seguida até aqui, consiste em saber em que medida esta crise, que sacode até o “núcleo duro” do marxismo, pode ser explicada pelas recentes transformações no capitalismo e no socialismo real.

2 - A CRISE DO SOCIALISMO

A crise dos regimes socialistas do leste europeu não foi uma crise qualquer: representa o fim de uma experiência, aberta em 1917, que se mostrou inviável historicamente. O socialismo soviético

⁹LIPJETZ, Alian. *op. cit.*, p. 101.

demonstrou-se impermeável às tentativas de reformas de cima para baixo, iniciadas a partir de Gorbatchev e foi derrubado por uma verdadeira revolução popular. Habermas assinala que, não obstante as múltiplas formas dessa revolução, ela pode ser considerada como uma revolução recuperadora, por procurar a “recuperação de um desenvolvimento perdido”. Um retorno à economia capitalista e às formas democráticas de governo, como se a experiência socialista fosse nada mais que um hiato histórico.¹⁰

A crise do “socialismo real” começou a ficar evidente a partir dos anos 60, quando o regime soviético mostrou-se, de maneira cada vez mais clara, incapaz de acompanhar o desenvolvimento capitalista. Até a década de 1950, isso de forma alguma era evidente. O socialismo soviético, em contraste com o capitalismo, que vinha enfrentando recorrentes e profundas crises desde 1914, às quais punham em questão sua capacidade de sobreviver, apresentava a seu favor feitos aparentemente impressionantes. Basta lembrar que, enquanto os países capitalistas, nos anos 30, enfrentavam sua maior crise, a U.R.S.S. apresentava um crescimento significativo. Mas, com a recuperação do capitalismo a partir da Segunda Guerra Mundial, a situação mudou paulatinamente. A esclerose das sociedades tipo soviéticas salta aos olhos, quando o sistema capitalista entra em uma nova fase, com base em uma onda de inovações tecnológicas e em uma globalização crescente da economia, das comunicações e da cultura.

O sistema soviético mostrou-se incapaz de desenvolver plenamente uma economia calcada em moderna tecnologia e capaz de satisfazer as necessidades de bens de consumo de sua população. De fato, esse sistema fracassou no referente à solução dos problemas

¹⁰HABERMAS, Jurgen. “O que é socialismo hoje”, p. 47. In: BLACKBURN, Robin (org.) (1992). *Depois da queda. O fracasso do comunismo e o futuro do socialismo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra. A análise da crise do socialismo, a seguir, baseia-se neste livro, em particular nos artigos de Eric J. Hobsbawm: “Adeus a tudo aquilo” e “Renascendo das cinzas”.

econômicos. O relativo atraso tecnológico, a falta de racionalidade econômica, a baixa produtividade do trabalho e a ineficiência e o desperdício generalizados acarretaram um crescimento mais lento da economia soviética, minando a capacidade de a U.R.S.S. manter-se como uma super-potência. A tentativa, nessas condições, de continuar competindo com o capitalismo acelerou a crise do sistema. Também revelou-se impossível a tentativa de isolar as populações socialistas das informações a respeito do mundo ocidental em um contexto de crescente globalização da sociedade. Tais informações evidenciavam a deterioração das condições materiais e a falta de liberdade no mundo socialista.¹¹

A crise dos regimes socialistas foi engendrada, como mostrou Blackburn, por uma complexa articulação de problemas e contradições internos e externos. Segundo Frederic Jamenson, a expansão e abertura internacional do capitalismo sem precedentes nos últimos 20 anos, levou a uma reestruturação de todo o sistema, o que não deixou de afetar drasticamente a U.R.S.S. e seus Estados clientes, quando estes tentaram estabelecer uma relação mais estreita com o mundo capitalista.¹² Basicamente três questões parecem consistir o cerne da crise do socialismo real. Questões que também representam desafios ao marxismo, se este pretende manter-se como uma teoria viva.

Em primeiro lugar, a falta de condições sociais, econômicas e políticas propícias ao desenvolvimento do socialismo na Rússia em 1917 (atraso econômico, falta de uma tradição democrática, classe trabalhadora de pequenas proporções etc.) e a constante pressão dos países capitalistas acabaram por descaracterizar o sistema. O modelo de socialismo construído nessas circunstâncias, apesar de ter sido relativamente eficiente no período de industrialização acelerada, apresenta-se hoje incapaz de responder aos desafios de uma econo-

¹¹BLACKBURN, Robin. *op. cit.*

¹²Id., *ibid.* Ver artigo de Frederic Jameson "Conversas sobre a nova ordem mundial", pp. 216-234.

mia transnacional. O fracasso da economia soviética não foi total; até a década de 1970 conseguia responder às necessidades básicas de moradia, saúde, alimentação e educação. Contudo, o socialismo soviético não passou de uma estratégia e de uma ideologia que visavam industrializar, de forma acelerada, países pobres. A ausência dessas condições, como assinalam vários autores, gerou uma vanguarda autoritária, que rapidamente transformou-se em uma espécie de oligarquia burocrática que prescreveu a democracia.¹³ Essa experiência foi fundamental para colocar em cheque a concepção da vanguarda e partido único como condutores do proletariado e da revolução que dominou por tanto tempo o marxismo.

Em segundo lugar, embora essa explicação tenha certo fundamento, parece difícil creditar unicamente ao atraso no desenvolvimento do capitalismo, a constituição de um regime burocratizado e opressivo na U.R.S.S. Fortes indícios sugerem que a burocratização vincula-se à própria forma de organização da economia. A tentativa de impor um planejamento centralizado em uma economia complexa e de larga escala, ao requerer uma série de organismos técnicos de elaboração de projetos, de controle e de coordenação da vida econômica nos seus mínimos detalhes, gerou inevitavelmente uma ampla burocracia. Esta, por ocupar posições-chave no processo de decisões e no fluxo de informações, contribuiu para a burocratização do sistema.

O planejamento central revelou-se inexecutável e acabou por levar a economia soviética à estagnação e à crise. A eliminação do mercado e sua substituição por um planejamento centralizado e burocratizado eliminou a concorrência na economia e, com ela, os estímulos para a introdução de novas tecnologias, além de inviabilizar qualquer forma de aproveitamento mais racional dos recursos. Assim, gerou-se um sistema econômico ineficiente. Devido à complexidade das relações intersetoriais, o número elevado de produtos, a burocracia

¹³BLACKBURN, Robin. *op. cit.*

tização dos organismos responsáveis pelo planejamento e a impossibilidade de os consumidores expressarem de forma clara suas necessidades e desejos, tornou-se difícil a compatibilização do volume e da qualidade da produção com o consumo, tanto entre os diferentes setores da economia quanto entre produção e consumo final. A dificuldade básica parece ser a compatibilização e a coordenação entre as decisões microeconômicas e as decisões macroeconômicas na ausência de um parâmetro claro de cálculo econômico. O resultado foi uma economia com sérios problemas na alocação do trabalho social e, portanto, com baixíssimo nível de produtividade e elevados índices de desperdícios. A magnitude desses problemas chegou a ponto de inviabilizar, nos anos recentes, a reprodução ampliada da economia.

Dessa forma, o planejamento centralizado, pensado pela teoria marxista como um mecanismo capaz: de regular diretamente a distribuição social do trabalho e dos recursos; “de equilibrar a oferta e a demanda em termos físicos”; de distribuir o produto social de acordo com critérios sociais e de planejar os investimentos do conjunto da economia; e, assim, superar a irracionalidade inerente ao capitalismo, acabou gerando um sistema tão ou mais irracional que o capitalismo, colocando em dúvida a viabilidade prática da proposta. O problema parece não se dever apenas à ausência de um planejamento democrático, mas parece ser intrínseco à própria proposta de planejar de maneira centralizada economias extremamente complexas.¹⁴

Hoje, ganha terreno dentro do pensamento de tradição marxista a idéia segundo a qual uma sociedade complexa não pode funcionar

¹⁴Idem, *ibidem*. Ver artigo do próprio Blackburn “O socialismo após o colapso”, pp. 107-215 e BRUS., W. “O funcionamento de uma economia socialista”. In: HOBBSAWM, E. J. (org.) (1989), *História do Marxismo. O Marxismo hoje. Primeira Parte*, vol., 11. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

sem mercados. O desafio para o marxismo nesse aspecto parece consistir em elaborar uma proposta de socialismo compatível com a existência de mercados.¹⁵

Em terceiro lugar, o banimento da democracia das sociedades tipo soviéticas parece ter sido o fator central de seu desmoronamento. Bobbio¹⁶ assinala que o comunismo tornou-se uma caricatura de seus objetivos. A utopia de uma sociedade mais justa, igual e livre transformou-se no seu contrário, uma sociedade extremamente autoritária e desigual. Não por acaso o móvel dos estudantes da Praça da Paz Celestial, do Solidariedade e dos povos que puseram abaixo o “muro de Berlim” e as ditaduras do leste-europeu foi a luta pelos direitos humanos e pela democracia. A luta pelas liberdades individuais, de imprensa, de reunião, de opinião e de associação galvanizou esses povos para uma luta que podemos denominar de revolucionária.

A vitória dos bolcheviques, em 1917, implicou o predomínio, por décadas, de sua concepção autoritária de socialismo no seio do marxismo, calando concepções democráticas como as de Rosa Luxemburgo. Os bolcheviques e, mais ainda, os stalinistas, viam a democracia como uma mera forma de ditadura da burguesia, que poderia ser útil, em determinadas circunstâncias, para eles tomarem o poder. Ou seja, tinham uma visão instrumental da democracia. Com essa postura permitiram que a democracia fosse encampada pela burguesia e apresentada como uma conquista indissociável do capitalismo. Esqueceram ter sido a democracia conquistada pelos trabalhadores através de árduo processo de lutas e a despeito das resistências da burguesia. Coloca-se hoje para o marxismo superar essa herança autoritária e recuperar a bandeira da democracia. Essa questão tornou-se tão óbvia que, desde a década de 1980 e até

¹⁵BLACKBURN, Robin. *op. cit.* Ver o artigo do próprio R. Blackburn e o de Diane Elson: “A economia de um mercado socializado”, pp. 249-254.

¹⁶Idem, em particular, artigo de Norberto Bobbio “O reverso da utopia”, pp. 17-21.

mesmo antes, esse ponto parece ter se transformado em consenso na grande parte das correntes de tradição marxista.

O colapso do socialismo real atingiu duramente o marxismo. Mesmo aquelas correntes que há décadas teciam severas críticas à sociedade soviética viram-se mergulhadas em profunda crise. Isto porque, apesar dessas críticas, consideravam que a Revolução de 1917 foi efetivamente uma ruptura com o capitalismo. Porém, essa identificação parece não ser suficiente para explicar os estragos acarretados pelos acontecimentos no leste-europeu. Parece que, sobrepondo-se ao problema do colapso do socialismo real, as transformações do capitalismo nas últimas três décadas, só agora mais claramente visíveis, levantam uma série de problemas que também põem em questão o materialismo histórico.

3 - A REESTRUTURAÇÃO DO CAPITALISMO

O capitalismo, como assinalam Hobsbawm e Enzenberger, respondeu, em certo sentido, a importantes bandeiras do socialismo. Nos países ricos, graças em grande medida à social-democracia, o padrão de vida melhorou bastante e os pobres possuem certas proteções contra a miséria. Portanto, mesmo agora com a volta do desemprego estrutural e com a crise do Estado de Bem-Estar, não dá para dizer que a superação da miséria e do desemprego só seja possível com o socialismo. Além disso, devido ao avanço da social-democracia, o capitalismo, depois da Segunda Guerra, incorporou uma série de aspectos até então considerados tipicamente socialistas, como o planejamento econômico e a propriedade estatal de indústrias e serviços, o que faz com que as economias capitalistas sejam, na verdade, economias mistas e não economias de mercado puro. A onda neoliberal, liderada por Reagan e Thatcher, que vigorou nos últimos 15 anos e que agora enfrenta sérios problemas, não conseguiu reverter esse quadro.¹⁷

¹⁷Idem. Ver os já citados artigos de Hobsbawm e o de H. M. Enzenberger: "Modos possíveis de caminhar: o post-scriptum da utopia", pp. 35-36.

Entretanto a situação do capitalismo não é nada tranqüila, como se poderia imaginar, depois da derrocada do "socialismo real". O sistema capitalista passa por uma crise estrutural, que se arrasta desde meados dos anos 70. A partir da crise do petróleo, em 1973, a economia capitalista vem apresentando um desempenho sofrível, com taxas médias de crescimento bastante inferiores às do período anterior. A intensa internacionalização do capital e o padrão de acumulação flexível que vem substituindo o fordismo, ao invés de atenuarem a crise, contribuem para o seu aprofundamento, estando mesmo entre as causas de sua persistência.¹⁸

A nova estruturação do capitalismo, ao intensificar o emprego de capital constante (robótica e informatização), ao introduzir novas formas de organização do trabalho (trabalho temporário, trabalho parcial, terceirização de produção e serviços etc.) e ao limitar a eficácia e a abrangência das políticas anticíclicas devido à globalização da economia, que tolhe a soberania dos Estados nacionais, cria sérios problemas de mercado e emprego. De um lado, as novas formas de organização do processo de trabalho e a robotização/informatização da produção e dos serviços apontam para o retorno do desemprego estrutural, como mostram os dados sobre o desemprego dos países desenvolvidos. De um outro lado, a globalização tende a tornar obsoletas as políticas econômicas nacionais, responsáveis, em boa medida, pelo ciclo expansivo do pós-guerra, pois a intensa internacionalização das finanças e da produção implicam a adoção de maneira generalizada de políticas econômicas de caráter ortodoxo, que garantam a estabilidade fiscal, monetária e cambial e o livre comércio.

O baixo desempenho das economias dos países pobres, outra característica marcante dessa nova estruturação capitalista, em nada

¹⁸HARVEY, David (1992). *Condição pós-moderna*. São Paulo, Loyola. LIPIETZ, Alian. *op. cit.* e KURZ, Robert (1992). *O colapso da modernização. Da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

contribui para contornar esses problemas; ao contrário, agrava-os. Tudo leva a crer em um aumento assustador do número de marginalizados do consumo e do emprego em escala mundial. A industrialização recente de alguns países asiáticos e de algumas outras regiões do chamado Terceiro Mundo, apesar de questionar a concepção clássica do imperialismo e de indicar o surgimento de uma nova divisão internacional do trabalho, caracterizada pela desconcentração industrial, não altera a situação do conjunto dos países do mundo não-desenvolvido. Para os países pobres, a configuração que vem se delineando atualmente no mundo, aparentemente, deixa-os em um beco sem saída. A carência de capitais, de uma força de trabalho mais qualificada e de tecnologia moderna, inviabiliza que acompanhem o salto tecnológico em curso no mundo desenvolvido. Mais do que isso, é impossível, tudo indica, para esses países, alcançarem o padrão de desenvolvimento e consumo dos países ricos, pois, caso conseguissem, criariam uma crise ecológica de grandes proporções, a ponto de inviabilizar todo o sistema. Isso aponta para outro problema central do capitalismo: seu limite ecológico, que já aparece como problema real no nosso horizonte, mesmo com o desenvolvimento abarcando um número bastante restrito de países.

Se, por um lado, a persistência e, até mesmo, o aprofundamento das contradições do capitalismo contemporâneo reforçam a necessidade de uma teoria crítica como o marxismo, inclusive mostrando a pertinência de várias de suas hipóteses; por outro lado, levantam, como dissemos, problemas que atingem o próprio núcleo fundamental da teoria.

Um dos aspectos mais importantes dessas transformações consiste na chamada "Revolução Tecnológica", que implica em novas formas de organização do processo de trabalho e em uma redução do emprego. As conseqüências para a classe trabalhadora são abrangentes. Observa-se um aprofundamento de tendências delineadas no pós-guerra: a diminuição relativa do operariado e o crescimento das chamadas classes médias, do trabalho não manual, do trabalho par-

cial e do desemprego estrutural. Essas mudanças contribuem para uma segmentação da classe trabalhadora e para uma diminuição de sua consciência e capacidade de mobilização. Nada aponta para uma classe trabalhadora revolucionária. A estratégia reformista também enfrenta problemas bastante sérios: recuo do eleitorado dos partidos reformistas, esvaziamento dos sindicatos, crise do Estado do Bem-Estar etc. Parece que estamos frente ao fim da classe trabalhadora, como a conhecemos hoje, ou como diz Hobsbawm: frente ao fim do movimento trabalhista clássico.¹⁹

O ponto central parece ser o declínio da consciência de classe do proletariado, a base dos movimentos trabalhistas e dos partidos socialistas e comunistas.

“Hoje, o que acontece não é que a classe trabalhadora tenha se extinguido, mas a consciência de classe não revela mais tal poder de união(...). A consciência de classe – condição na qual nossos partidos originalmente se basearam – é que está enfrentando a crise mais séria. O problema não é tanto a objetiva desproletarização que vem sendo provocada pelo declínio do trabalhismo industrial no velho estilo, mas o declínio subjetivo da solidariedade de classe”.²⁰

A crise de identidade e solidariedade da classe trabalhadora, decorrente de complexos processos políticos, sociais, econômicos e culturais, delineados no pós-guerra, tem como conseqüência a segmentação, desorganização e a despolitização da classe trabalhadora, dificultando sobremaneira a ação política dos trabalhadores como classe.

Essas mudanças questionam um dos pontos centrais da teoria marxista: a classe trabalhadora como sujeito revolucionário que construiria o socialismo. Marx tinha uma visão preconcebida da

¹⁹HOBBSAWM, Eric J. (1992). *Estratégias para uma esquerda racional*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, pp. 179-188.

²⁰Idem, *ibidem*, pp. 182 e 184.

classe trabalhadora, que pouco tinha a ver com a classe concreta, historicamente determinada. Idealizava-a como intrinsecamente revolucionária, o que não era, mesmo na época de seu esplendor. A visão preconcebida de Marx ganhou substância quando, a partir do final do século passado, observa-se um florescimento dos partidos socialistas embasados no proletariado, cuja tendência parecia ser constituir a maioria da sociedade, e no marxismo. Essas características parecem ser específicas de um determinado período histórico. Hoje, porém, isso não parece mais se sustentar, pois, nos países que deveriam ser o centro da revolução mundial, a classe trabalhadora tendeu para a social democracia.²¹

Não apenas o enfraquecimento do movimento operário questiona esse ponto, mas também o surgimento de vários movimentos sociais (movimento ecológico, movimento feminista etc.), que reivindicam autonomia em relação ao movimento dos trabalhadores e apresentam dificuldades em ser explicados como movimentos de caráter classista. Sem falar no ressurgimento dos nacionalismos, que sempre tiveram um tratamento polêmico na teoria. O marxismo também enfrenta problemas para incorporar o crescente número de excluídos como agentes de uma transformação social. O marxismo encontra certa dificuldade em incorporar essa pluralidade de objetivos e sujeitos no seu esquema teórico.

O vigor desses movimentos contrasta com a aparente apatia e desmobilização dos trabalhadores. Além disso, os trabalhadores e os marginalizados do sistema não parecem atraídos pelo ideal socialista, antes, sim, pela sociedade de consumo e pelo ideário capitalista, que fomenta um individualismo alienante, e deprecia a igualdade como um dos valores fundamentais da vida pública. A falta de perspectiva acaba por fortalecer posições de cunho fascista e racista; vide a onda de xenofobia que varre hoje a Europa.

²¹ Idem, *op. cit.*

As esperanças do marxismo, aparentemente, desmancharam-se no ar, embora inúmeros aspectos da análise marxista do capitalismo tenham se mostrado corretos. A crescente socialização da produção, por exemplo, confirmou-se plenamente. Os avanços tecnológicos e as novas formas de organização do processo de produção, ao reduzirem sobremaneira a necessidade de força de trabalho, tornam o trabalho cada vez mais supérfluo, ao mesmo tempo que abrem enormes possibilidades de realização humana. Mas a apropriação dessa produção crescentemente socializada continua privada, restringindo esse potencial de realização a uma diminuta parcela da população do planeta e tendendo a jogar países e continentes na estagnação.

No contexto atual, parece difícil aceitar que a luta de classe entre capitalistas e trabalhadores leve necessariamente ao socialismo e que este seja uma fase de transição para uma sociedade sem classes, livre e igualitária. O desmoronamento do “socialismo real”, o enfraquecimento da classe trabalhadora, o esgotamento e o fracasso dos processos revolucionários no chamado Terceiro Mundo e o descrédito nos valores da esquerda indicam a necessidade de uma profunda revisão da tradição marxista.

“Com efeito, para o senso comum da época, todas as idéias que em dado momento formaram uma crença no socialismo são hoje outras tantas inutilidades. A produção em massa foi ultrapassada pelo pós-fordismo. A classe trabalhadora é uma ténue lembrança do passado, a propriedade coletiva é uma garantia de ineficiência e tirania. A igualdade substancial é incompatível com a liberdade ou a produtividade. (...) Até que ponto esse popular veredito é conclusivo?”²²

Não temos condições de responder conclusivamente a indagação. Está em aberto ainda se o marxismo, ou os marxismos, conseguirão superar os desafios que parecem desqualificá-lo como um programa

²²ANDERSON, Perry (1992). *O fim da História. De Hegel a Fukuyama*. Rio de Janeiro, Zahar, pp. 120-121.

teórico prático consistente e criativo. As dificuldades não são nada desprezíveis, pois os questionamentos atingem proposições centrais do marxismo, responsáveis, em larga medida, pela enorme influência teórica e prática dessa teoria no mundo contemporâneo: a história caminha no sentido do socialismo, não como concretização de uma fantasia utópica, mas como fruto do desenvolvimento do modo de produção capitalista, que geraria as condições materiais e subjetivas para a nova ordem, entre as quais a formação de uma classe trabalhadora revolucionária. Enfim, está em questão a própria concepção materialista da história.

No entanto, o desmoronamento do “socialismo real” não pode ser encarado, como pretendem os liberais, como a vitória definitiva do capitalismo e até mesmo como o “fim da história” na versão de Fukuyama. Sem dúvida, como assinala Hobsbawm, a crise do socialismo significou, para as classes dominantes do ocidente, o fim do medo da revolução social. Medo que as acompanhou desde 1917 e que as induziu, sob a pressão de um crescente e combativo movimento operário, a implementarem ou aceitarem, um vasto programa de reformas com o intuito de melhorar as condições de vida e as perspectivas dos dominados. Deste ponto de vista, as classes dominantes sentem-se mais tranquilas e seguras de sua dominação. Porém o capitalismo, no seu ímpeto expansivo, engendra continuamente novas contradições. O mercado, deixado por si só, gera desigualdades, injustiças e desequilíbrios. A distância entre países ricos e pobres tem aumentando rapidamente nas últimas décadas e, mesmo nos países desenvolvidos, cresce de maneira assustadora o número de desempregados e marginalizados. Outro problema cada vez mais essencial é o de um desenvolvimento que respeite a preservação dos recursos ambientais. O capitalismo não tem mostrado condições de resolver esses problemas. Pelo contrário, parece que na nova fase do capitalismo, iniciada nesse momento, tais questões tendem a se agravar. É a partir de questões colocadas além da capacidade de o capitalismo responder que se abre a possibilidade de o socialismo e da tradição marxista renascem das cinzas.

VARIAÇÕES SOBRE UM TEMA DO SABER DO MITO, DA IDEOLOGIA E DA CIÊNCIA

Celso Azzan Júnior

O objetivo deste texto é relacionar os conceitos de *ciência e ideologia*, numa interpretação de algumas de suas ocorrências *epistemológicas* específicas. Tomamos, para esta investida, o conceito de ideologia conforme aparece teorizado por Althusser, no final de seu *Pour Marx*. Nossa interpretação estará, basicamente, pautada nos escritos de Paul Ricoeur sobre a ideologia, na relação que estabelece entre ela e a ciência. No entanto, tal como Althusser pensa a ideologia – num viés marcadamente *estruturalista* – e tal como Ricoeur teoriza sobre a distinção entre ciência e ideologia – numa interação entre *explicação* e *compreensão*, *validação* e *conjectura* – torna-se necessário, para esse exercício, o convite a um tipo de abordagem correlata a estas; quer epistemologicamente, quer tematicamente: Sem a relação que estabelece com o *mito*, conforme pensado por Lévi-Strauss, a *ideologia* “althusseriana” perde sua especificidade. Da mesma forma, sem o contraponto *explicativo* oferecido pelo estruturalismo lévi-straussiano, a epistemologia dialética de Ricoeur perde seu embasamento validatório, e seu modelo de ciência. É dessa relação tripartite, portanto, entre *ciência*, *mito*, e *ideologia*, que este texto se ocupará.

O MODELO ESTRUTURAL DA IDEOLOGIA, ALTHUSSER

A sexta tese de Feuerbach, da essência universal dos homens, essência essa tomada de homens isolados, mas *reais*, já invoca, por sua própria constituição, uma visada estruturalista. Ainda que a comente para dela separar o marxismo, Althusser a interpreta de modo a não deixar maiores dúvidas sobre isso:

“Para que a essência do homem seja um atributo universal, é necessário que os sujeitos concretos existam, como dados absolutos: o que implica num empirismo do sujeito. Para que esses indivíduos empíricos sejam homens é necessário que cada um deles porte toda a essência humana, se não de fato, ao menos por direito: o que implica num idealismo da essência. O empirismo do sujeito implica assim num idealismo da essência, e reciprocamente. Esta relação pode se reverter em seu “contrário” - empirismo do conceito - idealismo do sujeito. Esta reversão respeita a estrutura fundamental desta problemática, que permanece fixa”.¹

Vemos aqui que Althusser se utiliza, e de modo bem visível, de um procedimento estruturalista para estabelecer a crítica da concepção “idealista” de Feuerbach. Não é difícil notar, na interpretação de Althusser, que a relação entre o idealismo e o empirismo, bem como a relação entre os seus objetos - a essência e o sujeito - estabelece-se segundo o eixo das simetrias estruturais: a um simétrico inverso (um negativo) corresponde um elemento não virtual (positivo), com o qual esboça o perfil mediador de uma estrutura de transformações. Tal estrutura, parece, constitui-se num *a priori*, cuja demonstração é desnecessária em face do pressuposto teórico assumido já em Feuerbach: *a essência universal do homem*. No entanto, como tal essência é ela própria vitimada por uma inversão no texto de Althusser, o princípio (isotópico) do equilíbrio

¹ ALTHUSSER, L.; *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1968, p. 234.

entre os operadores lógicos do sistema também está quebrado. Resulta daí que *o sistema*, necessário à estrutura - e veremos o quanto logo mais com Lévi-Strauss -, *sistematiza-se a si mesmo*, e não apenas a um corpo definido de objetos. Nesse ponto torna-se difícil separar a crítica althusseriana a Feuerbach de sua própria concepção teórica. Assim, o que poderia parecer a grande vantagem da crítica, acaba como um grande problema para sua própria teoria. *Seu estruturalismo, ao que parece, embaça a relação Sujeito-Objeto, não por indefinir o objeto, mas por não separar dele o sujeito.*

Ainda que, a seguir, Althusser tente resolver esse problema teórico, com a descoberta de um *conteúdo* para essa *essência* (de caráter idealista e pré-marxista), cabe de qualquer modo perguntar o que pode ser mais generalizador para uma humanidade, tomada abstratamente, que sua essência:

*“Pode-se reconhecer nessa estrutura-tipo não somente o princípio das teorias da sociedade (de Hobbes a Rousseau), da economia política (de Petty a Ricardo), da moral (de Descartes a Kant), mas também o princípio mesmo da ‘teoria’ idealista e materialista (pré-marxista) do conhecimento (de Locke a Feuerbach, passando por Kant). O conteúdo da essência humana ou dos sujeitos empíricos pode variar (como se vê de Descartes a Feuerbach); o sujeito pode passar do empirismo a um idealismo (como se vê de Locke a Kant): os termos em presença uns dos outros, e suas relações não variam senão no interior de uma estrutura-tipo invariante, que constitui esta problemática: a um idealismo da essência corresponde sempre um empirismo do sujeito (ou a um idealismo do sujeito, um empirismo da essência)”.*²

Nesse sentido, o sistema parece agora constituído por isotopias que se correlacionam respeitando, no entanto, o equilíbrio natural dessa estrutura (-tipo!). A *essência*, tomada à Feuerbach como denominador comum da humanidade, passa a expressar, na interpretação de

²Idem, pp. 234-235.

Althusser, características peculiares (supostamente históricas) para essa mesma humanidade. Ainda que aqui o nome já não lhe faça tanta justiça...

Porém, a questão mais interessante para estas conclusões estruturalistas de Althusser, situa-se quando o autor trabalha mais especificamente o conceito de ideologia. Seja por fazê-lo de modo a subtrair do sujeito histórico o pouco que poderia lhe restar de sua auto-determinação histórica, seja por lhe impor uma *ideologia* (já responsável pela primeira derrocada desse sujeito) mais em sua dimensão inconsciente – e, portanto, *mítica* – que consciente – expressão de *interesses classistas* –; seja enfim pelo que for, o fenômeno ideológico aparece em Althusser em sua dimensão estrutural. Vale dizer, em sua dimensão extra-histórica, posto que a história também é uma manifestação da estrutura!

Assim, diz Althusser que:

*“a ideologia faz parte organicamente de qualquer totalidade social. Tudo se passa como se as sociedades humanas não pudessem existir sem essas formações específicas, estes sistemas de representações (de vários níveis) que são as ideologias. As sociedades humanas secretam ideologia como o elemento e a atmosfera mesma indispensáveis à sua respiração e sua vida históricas. Somente uma concepção ideológica do mundo pôde imaginar sociedades sem ideologias”.*³

Esse é um ponto importante a ser notado porque se a história é o produto da interação dos indivíduos, ideologicamente motivados, e ao mesmo tempo o resultado de entrecruzamentos de tensões estruturais – portanto *inconscientes* –, a proposição da impossibilidade da existência de sociedades sem ideologia implica em que em todas as sociedades os indivíduos são, estatutariamente, volitivos, mas igualmente não completamente conscientes das tensões que sofrem. Desse modo, *a história que esses indivíduos constroem*

³Idem, p. 238.

é apenas parcialmente um seu produto assumido, e – ainda mais importante – sabido!⁴ A ideologia parece, aqui, algo a meio caminho entre a consciência e o inconsciente.

Nas palavras de Althusser, no entanto, ela parece bem mais próxima do inconsciente:

*“Na verdade, a ideologia tem bem pouco a ver com a consciência (...) Ela é profundamente inconsciente, mesmo quando se apresenta sob uma forma refletida. A ideologia é bem um sistema de representações, mas essas representações não têm, na maior parte do tempo, nada a ver com a consciência: elas são imagens, às vezes conceitos, mas é sobretudo como estruturas que elas se impõem (...) Elas são objetos culturais submetidos, percebidos e aceitos, e agem sobre os homens através de um processo que lhes escapa”.*⁵

⁴Igualmente, desse modo, o conceito de história do ocidente industrial vale para o mundo inteiro, aí inclusas as sociedades indígenas dos quatro cantos do mundo, e as sociedades orientais não modernas, onde a segregação de classes não ocorre como no ocidente. Índia, por exemplo. Veja-se, a propósito, o que diz Althusser, um pouco adiante: “Numa sociedade de classe, a ideologia é o elemento pelo qual e no qual a relação dos homens a suas condições de existência se dá em proveito de uma classe dominante. Numa sociedade sem classe, a ideologia é o elemento pelo qual e no qual a relação dos homens a suas condições de existência se faz em proveito de todos eles”. (p. 242) Relações estruturais como essa só são possíveis se o objeto desse discurso se definir, metodológica e epistemologicamente, universal, como a *essência humana universal* de Feuerbach. Esse é um sonho recorrente ao estruturalista. Lévi-Strauss, o pai do estruturalismo nas ciências sociais, encontrou no inconsciente o elemento amalgamador que desfazia as distâncias entre o *eu* e o *outro*, fosse quem fosse esse outro, estivesse onde estivesse. A inspiração, legada por Lévi-Strauss a Althusser, infelizmente é por este retomada de maneira às vezes apressada. Não parece possível dizer, acerca da ideologia, o mesmo quadro de relações estruturais ditas sobre o mito. *Até porque o mito é condição do sentido* (Além de Lévi-Strauss, ver Lacan, por exemplo) e a *ideologia, uma certa expressão dele...*

⁵*Pour Marx*, pp. 239-240.

Assim, como estruturas, as ideologias sobrevivem longe da consciência humana que, no entanto, representam. A consciência, aqui, identifica-se àqueles *conteúdos* da essência humana, acima lembrados. Ela é o *médium* a realizar essa transferência do sentido arranizador da estrutura para as condições históricas de vida do indivíduo, que adapta estrategicamente sua visão de mundo particular à visão de mundo alargada que a ideologia passa.⁶ Diz Althusser:

*“é no seio desta inconsciência ideológica que os homens vêm modificar suas relações vividas com o mundo, e a adquirir esta nova forma de inconsciência específica que se chama ‘consciência’. A ideologia diz respeito, então, à relação vivida dos homens com seu mundo. Essa relação (...) não aparece consciente senão na condição de ser inconsciente”.*⁷

O que vale dizer que só o inconsciente tem poder de determinação sobre a consciência, não o contrário. Resta saber se, para Althusser, a relação se estabelece entre uma *realidade*, de fato praticada (da consciência), e uma *virtualidade*, determinante mas oculta (do inconsciente).

A resposta, não muito clara, é verdade, parece vir a seguir.

*“A ideologia é, então, a expressão da relação dos homens com seu mundo, quer dizer; a unidade (sobredeterminada) de sua relação real e sua relação imaginária a suas condições reais de existência. Na ideologia, a relação real está inevitavelmente investida numa relação imaginária: relação que exprime (...) uma vontade”.*⁸

Importa notar aqui que a relação que a ideologia mantém com a realidade da vida dos indivíduos, se faz através de um conceito

⁶ Nesse sentido, o problema é semelhante ao da “fusão de horizontes” de que fala Gadamer. A consciência seria exatamente o campo em que tal “fusão” – ideológica – mediaria o encontro do indivíduo com a estrutura, possibilitando a ele a sua compreensão.

⁷ *Pour Marx*, p. 240.

⁸ *Pour Marx*, p. 240.

de *imaginário*, ligado ao de inconsciente, e oposto, no entanto, ao de *real*. Dessa relação, contudo, surge concretamente a ação propriamente ideológica dos homens na constituição de sua sociedade, e de sua “consciência”. *Sua prática social consiste em pensar ideologicamente um mundo já previamente pensado pela própria ideologia, e, ideologicamente, tomar voluntaristicamente tal prática (e seus múltiplos efeitos) como genuína e originalmente seus!* É nesse sentido, sempre, que a vontade dos homens se exprime, exprimindo antes a das ideologias, e suas estruturas. *Por isso mesmo, a relação ideológica dos homens com o mundo aparece aqui como uma prática real desses homens, que, entretanto, tem sua determinação (para usar o vocabulário althusseriano) na dimensão invisível, mas presente, de um virtual; que é a própria ideologia enquanto estrutura.*⁹

⁹O princípio estruturalista que permite a Lévi-Strauss afirmar que “os mitos se *pensam através dos homens*, e a despeito deles”, é o de que a língua fornece à *fala* não apenas os parâmetros virtuais de significação, mas igualmente a *possibilidade mesma de significação*. Se não há língua sem fala – poderia argumentar – porque sem ela a língua *não existe*, realmente, de fato; também não pode haver fala sem língua porque, aí, a fala não tem o que expressar, pois que lhe falta o repertório de significados, e a lógica de sua articulação. Desse modo, “o mito se pensa através dos homens” porque na constituição do *signo* é o *significado* que caracteriza o *significante*, diferenciando-o de qualquer outro signo. Assim, ainda que com igual *significante*, um outro *significado* constitui um outro signo. O *significante* /ROSA/, por exemplo, pode indicar tanto a *flor*, quanto sua *cor*, ou mesmo a *pessoa* para a qual é um nome. Em cada caso será um signo diferente. O *significante* é a realidade desse processo de significação, sua materialidade; mas o *significado* é sua razão, a idéia expressa. *Tal como o mito, ele se faz através do significante que a ele dá vida*. Se, para Lévi-Strauss, o mito é o *significado* que se faz através dos homens, que são para ele sua possibilidade de expressão; para Althusser é a ideologia que se faz através dos homens, que igualmente têm aí o papel de expressá-la. *Não pode, portanto, a ideologia, ser instrumento de manipulação, pois manipula...* É apenas e tão somente por isso que Althusser pode dizer que “a ideologia da classe dominante (...) não apenas serve à exploração da

É apenas nesse sentido que se pode entender o “sobredeterminado” a que Althusser faz referência na última passagem acima.

No entanto, a ideologia tem um papel nobre que a “sobredeterminação” não esconde, antes desvela. Como estrutura que ordena a prática, e lhe circunscreve os significados possíveis, ela age como elemento de unificação da massa indistinta de termos *a priori* deslocados e, por isso mesmo, *sem sentido*. Althusser parece tê-la pensado como correlato do mito, na tarefa do suprimento de sentido para a sociedade. Sem a ideologia, vemos em Althusser, a sociedade não seria *sociedade*; faltar-lhe-ia o elemento de coesão, de cooperação – de *sociabilidade*! Sem ideologia, a sociedade retornaria à sua barbárie, e seu devir seria o legado por uma natureza sequer compreendida, e obviamente não dominada. A passagem da natureza à cultura, em termos lévi-straussianos, ou da barbárie à civilização, nos termos de Engels, só pode ser pensada “althusserianamente” com o advento da ideologia. Ela está, por assim dizer, na demarcação do limite entre o humano e o inumano. Assim, diz Althusser, “é claro que a ideologia (...) é indispensável *a toda sociedade para formar seus homens*, transformá-los, e pô-los em condição de responder às exigências de suas condições de existência”.¹⁰

Assim pensada, essa ideologia guarda uma distância perigosamente pequena em relação ao *mito*, como foi definido na obra de Lévi-Strauss, tal como já foi sugerido. Evidentemente, o conceito de ideologia, para Althusser e para qualquer outro pensador *soi-disant* marxista, estará sempre relacionado, em maior ou menor grau, à noção de falsa-consciência, de inversão do real, e de dominação. Entretanto, a especificidade do conceito althusseriano é o da *estruturação*, e é essa a razão por que foi por esse viés tratado.

classe explorada, mas também *para se constituir, ela mesma, em classe dominante, fazendo-a aceitar como real e justificada sua relação vivida para com o mundo*”. (p. 242)

¹⁰ Pour Marr, p. 242.

O MODELO ESTRUTURAL DO MITO, LÉVI-STRAUSS

Já na introdução a *O pensamento selvagem* Lévi-Strauss dava o tom das concepções míticas que se seguiriam, não apenas no livro, mas em seus outros escritos sobre o mito. O pensamento mítico, dizia ele, *reelabora estruturas* a partir de resíduos de acontecimentos. Ao contrário, a ciência corresponderia à *criação de eventos* graças às estruturas.¹¹

O que temos aqui é uma análise estrutural muito simplificada da relação entre a ciência e o mito. Nos dois casos, sugere Lévi-Strauss, temos uma relação de pertinência mútua entre a estrutura e o evento. *Para a ciência, como pertença do evento à estrutura; para o mito, como pertença da estrutura ao evento.* É menos importante, aqui, sabermos porque a estrutura é *originária* num caso, ou *resultante* noutro. Mais fundamental é que, *em ambos*, é ela a caracterizar a dimensão epistemológica do mito, ou da ciência (e da arte, na continuação).

Entretanto, é no caráter inconsciente do mito que reside seu diferencial. Ao contrário da ciência, que por manipular estruturas epistêmicas, re-ordena eventos antes caóticos, conferindo-lhes sentido; *o mito opera reorganizando estruturas de sentido diversas* – em grupos temáticos isolados, mas correspondentes entre si –, *e dá a elas, estruturas, um sentido imitado da vida.* O mito, portanto, organiza as instâncias de sentido para a vida dos que dele participam, mas o faz através de sentidos já pensados e experimentados nessa vida. Isso significa que, se a ciência reproduz estruturas em eventos que mimetiza (com base nelas próprias), é porque parte de estruturas previamente conhecidas, e, portanto, *conscientes.* A ciência é, nesse sentido, atividade consciente.

Com o mito, no entanto, dá-se o contrário. Lévi-Strauss argu-

¹¹LÉVI-STRAUSS, C.; *O pensamento selvagem*, São Paulo, EDUSP, pp. 43-44.

menta que, na análise estrutural de um mito

*“ele deve ser manipulado como o seria uma partitura de orquestra que um amador perverso tivesse transcrito, pauta após pauta, sob a forma de uma série melódica contínua, e que se procuraria reconstituir em seu arranjo inicial”.*¹²

A estrutura, aqui, é o que o mito dissimula numa narrativa que oferece, por trás de seu conteúdo manifesto, uma gramática ordenadora. Tal como a organização que se procederia ao agrupar em naipes, instrumentos, e unidades melódicas, a melodia única resultante do erro de transcrição acima descrito; desvendar a estrutura do mito implicaria em tomar dessa narrativa unívoca, que o constitui, suas unidades, formais, ou temáticas, e agrupá-las de modo a lhes dar uma ordem, para elas virtual, mas existente.

Portanto, se na análise estrutural da linguagem, e especialmente em sua dimensão fonética, o real – a *fala* – está subsumido a um virtual – a *língua* –, não é de estranhar que a análise estrutural do mito também efetue esse recorte metodológico, e a realidade do mito – a *narrativa* e seu *conteúdo manifesto* – seja tomada como expressão de sua virtualidade intrínseca – a *estrutura*. Mas o mito opera algo de novo, que, embora semelhante ao ocorrido também na linguagem, tem sua especificidade.¹³ Se na linguagem, a realidade da fala transforma, pouco a pouco, sua virtualidade, primeiro trocando sentidos entre termos “neófitos” para eles, e depois introduzindo suaves

¹²LÉVI-STRAUSS, C., *Antropologia estrutural*, São Paulo, Tempo Brasileiro, p. 245.

¹³Como diz Lévi-Strauss, comentando essa aproximação entre linguagem e mito, resguardando sua novidade: “Esta dupla estrutura, ao mesmo tempo histórica e não-histórica, explica que o mito pode pertencer, simultaneamente, ao domínio da *palavra* (e ser analisado como tal) e ao domínio da *língua* (na qual ele é formulado), e ainda oferecer, num terceiro nível, o mesmo caráter de *objeto absoluto*. Esse terceiro nível possui também uma natureza lingüística, mas é, entretanto, distinto dos outros dois.” Idem, p. 241.

mas duradouros remendos estruturais; no mito, além desse processo, temos ainda o de sua própria multiplicação enquanto mito.

Em palavras simples, por isso: A relação entre *fala* e *língua* é uma relação *lingüística*, a relação entre *narrativa* e *estrutura* é uma relação *meta-lingüística*. Mas, é exatamente por ser meta-linguagem que o mito tem de retornar à linguagem, pois é sobre ela, sobre sua narrativa e sua história, que se construiu. Essa é a dimensão da história que o mito conta. E Lévi-Strauss mesmo diz que “a *substância* do mito não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na *história* que é relatada”.¹⁴ Por isso, o mito, diz Lévi-Strauss, retira seus argumentos da vida real, da linguagem ordinária, e os trabalha, mediando-os numa meta-linguagem que lhe é própria, mas cujo sentido sedimenta-se por sobre o já oferecido pela linguagem primeira. Por isso, o mito trafega de um sentido para outro: traz o sentido da linguagem – vale dizer, da experiência – para a meta-linguagem – vale dizer, da representação –, mas depois obriga-se a retornar esse sentido novamente à linguagem, pois que *sua representação deve tornar-se experiência para aqueles que dele se valem para dar sentido às suas vidas*.

Assim, à diferença do conceito de *ideologia* em Althusser, necessariamente relacionado à sua função de meta-representação – pois que é uma representação do modo como as pessoas representam suas vidas –, o mito lévi-straussiano relaciona-se primordialmente à sua função propriamente simbólica – pois que é através dele que uma cultura trabalha simbolicamente, e inconscientemente, os problemas experimentados pela sociedade das pessoas que a constitui.¹⁵ Nesse

¹⁴Idem, p. 242.

¹⁵Ainda que seja interessante notar aqui o quanto o próprio Lévi-Strauss aproxime esses dois conceitos num primeiro momento de sua teorização sobre o mito. Num texto escrito em 1955 – ainda distante das *Mythologiques*, onde tal posição será revista, e, de qualquer modo, anterior ao marxismo estruturalista – ele escreve: “Nada se assemelha mais ao pensamento mítico que a ideologia política. Em nossas sociedades contemporâneas, talvez

sentido, *as ideologias são expressão de grupos*, maiores ou menores, com maior ou menor poder de comunicação e persuasão. *Os mitos, ao contrário, serão sempre expressão de uma cultura* que media símbolos. E a interpretação não é arriscada: *não seria por isso que as ideologias podem separar, mas os mitos sempre unir...?*

De qualquer modo, como expressão de uma cultura – portanto instituído enquanto produto de um conjunto –, o mito media tensões inconscientes exatamente na medida em que só elas podem ser tomadas como elemento comum. Tal mediação, levada adiante graças ao objeto mesmo do mito – a resolução de contradições¹⁶ –, não difere fundamentalmente, entretanto, da mediação instituída pela ciência e mesmo pela ideologia. Diz Lévi-Strauss:

*“A lógica do pensamento mítico nos pareceu tão exigente quanto aquela na qual repousa o pensamento positivo e, no fundo, pouco diferente. Pois a diferença se deve menos à qualidade das operações que à natureza das coisas sobre as quais se dirigem essas operações”.*¹⁷

Nem mais nem menos, isso significa que o pensamento humano atribui-se a objetos, e é fundamentalmente em função deles que pode se definir.

A discussão colocada aqui diz centralmente respeito à problemática deste texto. A levamos adiante esta perspectiva lévi-

esta se tenha limitado a substituir aquele. Ora, o que faz o historiador quando evoca a Revolução Francesa? Ele se refere a uma seqüência de acontecimentos passados, cujas conseqüências longínquas se fazem, sem dúvida, ainda sentir através de toda uma série, não-reversível, de acontecimentos intermediários. Mas para o homem político e para os que o seguem, a Revolução Francesa é uma realidade de outra ordem: seqüência de acontecimentos passados, mas também esquema dotado de uma eficácia permanente, permitindo interpretar a estrutura social da França atual.”

“A estrutura dos mitos”, *Antropologia estrutural*, p. 241.

¹⁶Idem, pp. 264-265.

¹⁷Idem, p. 265.

straussiana da estruturação do pensamento, e sua classificação temática – e não epistêmica –, chegaremos a uma distinção entre *ciência*, *ideologia*, e *mito*, muito menos demarcada por seus modos de operação que por seus objetos. A discussão, algo epistemológica, algo ontológica, se dá em função da seguinte questão: Se esses três tipos de saber se definem mais pelos objetos que pelas operações, o que significa separá-los, ou porque nos parece natural fazê-lo?

A resposta de Lévi-Strauss vai no sentido de demonstrar que o pensamento identifica-se com a linguagem, faz-se através dela, e é nela que encontra não apenas as virtuais soluções, mas já principalmente o problema. No entanto, lembra ele, “a linguagem é um fenômeno social que constitui um objeto independente do observador”. Assim, “na lingüística, pode-se, pois, afirmar que a influência do observador sobre o objeto da observação é desprezível”.¹⁸ Isso significa que a separação entre *ciência*, *ideologia*, e *mito*, deve-se 1:- a um tipo de percepção inconsciente – posto que lingüística – do mundo; 2:- à separação igualmente inconsciente que estabelece entre objetos distintos, quer na forma, quer no conteúdo; e 3:- ao fato dessa separação, inconsciente, ser mimeticamente tomada ao mundo e levada depois ao pensamento. Por isso, o pensamento, já fragmentado pela experiência, fragmenta também seu *fazer* sobre o mundo das experiências. A objetos, cuja diversidade ofusca a percepção mais simples, o pensamento (não apenas o mítico!) igualmente implementa estratificações mais ou menos fechadas entre si, *mais para reproduzi-los que para referenciá-los*. Como mimese do mundo, então, o pensamento adquire seu estatuto de *bricoleur*, pois que *do recolhimento fragmentado da experiência do mundo, ele produz, igualmente fragmentado, uma representação dele*.

Esse pensamento fragmentado que parte da fragmentação prévia do mundo, portanto, também se faz presente na ideologia e na ciência. No entanto, com diferenças de grau que cabe salientar.

¹⁸Idem, p. 73.

Se no *mito* temos que o mundo aparece como uma história prévia e caótica que *sua narrativa* ordenará, sistematizando significados já naquela história presentes, mas não trabalhados; na *ideologia* tal narrativa, muito menos poderosa e elaborada, procede apenas parcialmente a sistematizações de significados, pois que boa parte deles já é previamente trabalhada de modo socialmente reconhecível. Na *ciência*, por outro lado, *sua* narrativa deixa de existir, a história prévia lhe ocupando praticamente todo o espaço, e assim não se procede a qualquer tipo de sistematização de significados, simplesmente porque não os transforma, *ela os produz*.

Desse modo, no *mito*, a fragmentação prévia do mundo inunda seu discurso, e a sistematização de significados virtuais (inconscientes) prévios que ele opera, resulta de tal processo como um *sintético* deles, *representando-os* e *reproduzindo-os* ao mesmo tempo. Na *ideologia*, o mundo, previamente fragmentado, se torna o mundo *elaborado por seu discurso* em menor grau (a ideologia sempre pressupõe interesses conscientes!), e a sistematização de significados por ela operada resulta numa *duplicação* deles,¹⁹ *reproduzindo-os* num outro nível. Na *ciência*, a fragmentação prévia do mundo é anulada por seu discurso ordenador, e a sistematização é o resultado *analógico* da *representação* que faz de algo *a priori* sem significado.

Assim, se no mito a fragmentação do mundo é *alegorizada* numa narrativa cosmológica e ontológica, na ideologia ela é *metaforizada* num discurso associativo e justificador, ao passo que na ciência tal fragmentação é *metonimizada* num discurso reparador e ordenador.²⁰ Resulta então que a fragmentação prévia do mundo,

¹⁹Note-se, como exemplo, a metáfora do duplo, ou do mundo invertido, usada, dentre outras parecidas, por Marx mesmo. Veremos adiante, nesta interpretação, que, (1) como *síntese*, a fragmentação do mundo é *alegoria* no discurso do mito; (2) como *duplo*, a fragmentação é *metáfora* no discurso da ideologia; e (3) como *análogo*, ela é *metonímia* no discurso da ciência.

²⁰A *Alegoria* aqui consiste em, de um sentido abstrato, etéreo mas percebido, construir sua cena concreta, materializando-o, portanto. A *Metáfora*

como um dado da experiência, o é tanto sensorial, quanto cognitivamente. Ciência, ideologia, e mito, seriam, nessa leitura estruturalista, realizações correlatas de uma atividade de pensamento que tem por base a concretude do mundo, numa visada quer exegética, quer justificadora, quer ordenadora. *Compreender* o mundo, *justificá-lo* em suas condições concretas, e *transformá-lo* em outras, seriam como que “eixos praxiológicos” especiais nos quais a experiência humana se traduz para aqueles mesmos que as praticam. O pressuposto, aqui, é o de que a experiência humana, na arbitrariedade própria a todo signo, pode ser, entretanto, significada. Mas mais que isso, no entanto, significa, para retomar *O pensamento selvagem*, que qualquer pensamento – qualquer! – participa de uma gramática comum.

A demonstração desse princípio, para Lévi-Strauss, está na relação entre o pensamento dito selvagem e o científico. Se a ciência, tal como a conhecemos, parte do concreto para sistematizar signi-

aqui consiste em, de um sentido já encenado e igualmente percebido, montar uma outra cena, mantendo-lhe portanto a concretude. A *Metonímia* aqui consiste em, de uma cena concreta, *a priori* sem sentido, desvendá-lo, retornando então à sua abstração. Nesse sentido, *o mito* é alegórico porque monta uma narrativa concretizadora de um sentido, inconsciente e disperso numa história muito significativa, mas fluida demais, pois em toda sociedade há uma dimensão não escrita, não registrada, de suas experiências. A *ideologia* é metafórica porque monta uma narrativa tão fluida quanto seu objeto, ou tão concreta quanto ele, e nesse sentido se reafirma com um duplo que efetua uma tradução de sentido, de um nível de experiência (existencial e parcialmente consciente) para outro (discursivo e parcialmente consciente). A *ciência* é metonímica porque desmonta a concretude, plural e caótica para a consciência, específica de seu objeto, para transformá-lo em significado interpretável, mas sem história, pois sem concretude. Assim, temos que: *O mito, através da alegoria, concretiza em sua narrativa um sentido abstrato; a ideologia, através da metáfora, mantém a concretude e a abstração específicas de uma realidade-prévia no seu discurso; e a ciência, através da metonímia, propõe uma abstração de sentido a partir de uma realidade concreta.*

ficados, a magia e o pensamento mítico podem até operar noutro sentido, mas, de qualquer forma, sob um mesmo eixo. Assim, pergunta ele,

*“Mas não se poderia ir mais longe e considerar o rigor e a precisão, que testemunham o pensamento mágico e as práticas rituais, como traduzindo uma apreensão inconsciente da verdade do determinismo como modo de existência dos fenômenos científicos, de sorte que o determinismo fosse globalmente suspeitado e arriscado, antes de ser conhecido e respeitado?”*²¹

Sua resposta positiva antevê sua convicção na para-cientificidade da magia e do pensamento mítico. E, uma vez demonstrada, ela garante a homologia estrutural entre as diversas *modalidades do pensamento*, posto que as diferenças entre essas modalidades é, então, de grau e não de natureza.

É necessário, aqui, dizer algo a respeito dessa convicção teórica que Lévi-Strauss expressa ao aludir à estruturação do pensamento, e ao caráter de *sistema* da estrutura; o que justifica tal concepção. O pensamento, *concepção* estabelecida sobre a matéria, toma dela emprestada sua inspiração inicial, mas ordena seus caos intrínseco. Assim, “as *relações sociais* são a matéria-prima empregada para a construção dos modelos que tornam manifesta a própria *estrutura social*”.²² Essa estrutura, nunca visível na observação comum da sociedade (*ou no mesmo nível de discurso que a sociedade utiliza para se dizer a si mesma*), só é delineada através de um modelo que a formalize (*ou a “meta-linguisticize”, no nível em que o “cientista”, o “ideólogo”, ou o “mitólogo”, dizem sobre ela*).²³

²¹ *O pensamento selvagem*, p. 32.

²² “A noção de estrutura em etnologia”, *Antropologia estrutural*, p. 316.

²³ Não devemos confundir *modelo* e *atitude científica*. Tanto quanto a ciência, a ideologia e o mito procedem, a seu modo, ao estabelecimento de modelos das sociedades por eles pensadas. Que o modelo científico, especificamente estrutural, seja o mais natural para este tipo de discurso

Tal modelo, para levar a observação à estrutura, deve, no entanto, obedecer a quatro critérios, satisfazendo às seguintes condições:

*“Em primeiro lugar, uma estrutura oferece um caráter de sistema. Ela consiste em elementos tais que uma modificação qualquer de um deles acarreta uma modificação de todos os outros. Em segundo lugar, todo modelo pertence a um grupo de transformações, cada uma das quais corresponde a um modelo da mesma família, de modo que o conjunto destas transformações constitui um grupo de modelos. Em terceiro lugar, as propriedades indicadas acima permitem prever de que modo reagirá o modelo, em caso de modificação de um de seus elementos. Enfim, o modelo deve ser construído de tal modo que seu funcionamento possa explicar todos os fatos observados”.*²⁴

Um pouco mais além, Lévi-Strauss adiciona um outro elemento de-veras importante, e que deve ser salientado. Complementa ele:

*“Todavia, o melhor sempre será o modelo verdadeiro, quer dizer, aquele que, sendo o mais simples, responda à dupla condição de não utilizar outros fatos além dos considerados e explicar a todos”.*²⁵

Temos aqui um princípio muito caro a toda sistematização de conhecimento que se diga científico, e talvez resida aí sua maior diferença para com os modelos ideológico e mitológico. Ao contrário destes, o sistema – e todas as suas prerrogativas – é para a ciência o seu instrumento construído, não a qualidade natural! Ideologia e mito, por outro lado, sistematizam-se a si mesmos, em função de

que empreendemos até aqui, não nos deve fazer negligenciar a atenção. Lembremos que a *metonímia*, a *metáfora*, e a *alegoria*, são figuras lingüísticas, e, portanto, formulações concebidas, artificios de pensamento.

²⁴“A noção de estrutura...”, p. 316.

²⁵Idem, p. 318.

sua intrínseca dimensão inconsciente, ainda que na ideologia ela seja parcial. Por isso, se, na ideologia e no mito, o sistema *é a ideologia e é o mito*, em si mesmos; na ciência, o sistema é um instrumento, formulado às custas e riscos dessa sua atividade curiosa, e às vezes ingênua, de explicar o mundo de modo verificável, e repetível. Noutras palavras, mais elegantes, *para a ciência, o sistema é seu meio, seu fabrico, não sua essência, seu ser.*

No entanto, a questão mais interessante nesta última passagem de Lévi-Strauss se refere à vinculação do rótulo de “*verdadeiro*”, dado ao modelo, à concepção de que ele deve ser “*o mais simples*”. Aqui separamos, novamente, ciência e ideologia ou mito. Estruturalmente falando, não se pode vincular o mito, ou a ideologia, a uma concepção de “verdade”, simplesmente porque, como tais, *o modelo projetado – alegoria num caso, metáfora noutra – se constitui numa recriação da realidade.* É bem verdade que no caso da ciência, o trabalho do modelo pode, igualmente, levar a conclusão semelhante, mas certamente o fará seguindo um caminho diverso. Se, para ela, o conceito de verdade é também passível de crítica – *embora a analogia não seja uma recriação da realidade* –, o é, e por isso mesmo, por outro motivo: Afinal, pode ser considerado *verdadeiro* algo que nasça de um discurso de recorte da realidade, que tome isto em detrimento daquilo, e que se proclame em sistema, sendo este, na verdade, apenas seu instrumento? Por outras palavras, a verificabilidade, ou a *refutabilidade*, de algo, garantem por si mesmos alguma “verdade”?

Parece-me que não. Ou, pelo menos, não tanto quanto o cientista deseja. De qualquer modo, *seja por recriar num discurso concreto, uma realidade virtual, através da alegoria e da metáfora; ou seja por reproduzir essa realidade de modo ordenado, analogicamente, em sua concretude natural, mas aí esbarrando em sua própria limitação ideológica ou mitológica – não é disso que se trata?! –; seja pelo que for, a concepção de uma “verdade” já está suficientemente abalada para ser definitivamente descartada.*

Mas, é como modelo de simplicidade que o sistema mais afasta a ciência do mito, ou da ideologia. O pressuposto da simplicidade do modelo é o de que a realidade comporta uma verdade intrínseca, natural, e, no entanto, inatingível. Tal “verdade”, já presente na natureza, e apenas nela, é sempre transformada, recriada, num processo cultural de produção de significados que toma essa natureza como sua matéria-prima. A cultura, diz Lévi-Strauss, é uma transformação da natureza; nasce dela, e a abarca. Nesse processo, seu *status* genuíno se perde, e seu resultado, a própria instauração da cultura, resta como produto diferente dos elementos da produção. Como *regra* que se impõe à *lei*²⁶ – invenção do incesto –, a cultura opacifica a relação do homem com a natureza, ao intermediá-la. Isso significa que, distanciado da natureza pela cultura, o homem precisa vencê-la para ter acesso à verdade. Tarefa impossível, na prática tanto quanto na teoria. “Verdadeira” razão da impossibilidade da verdade!

²⁶A definição da cultura como o *universo das regras*, e da natureza como o *universo das leis*, pode ser facilmente compreendida onde ela primeiro aparece em Lévi-Strauss: *As estruturas elementares do parentesco*, especialmente em seus cinco primeiros capítulos. Basicamente, o sentido é o seguinte: A cultura se configura na instituição do incesto, regra socialmente sancionada sobre a natureza, que é um universo previamente aberto a significações. A imposição da restrição sobre a liberdade, o fechamento das possibilidades de experiência a algumas determinadas, a *instituição do arbitrário sobre o necessário*, e a instituição social da troca – de mulheres, assim como de bens e signos –, configuram esse trabalho, imposto pela existência de regras a onde elas não existiam. No entanto, esse trabalho é humano, e, por isso, afeito a suas defecções. A natureza, assim definida exatamente na medida em que não sofreu esse processo de transformação, resulta, então, como elemento puro em comparação à cultura, produzida por um trabalho humano. *Não é difícil, a partir daí, interpretar a natureza como o reino do bem, da pureza, e da verdade, pois que pré-existe ao homem. Restaria à cultura a malversação, a impureza, a inverdade. Afinal, seu estatuto é o do arbitrário instituído sobre o necessário!*

Mas se a verdade é inacessível ao homem racional, pois que através da ciência ele não perfura as resistências da cultura; temos que quanto menor e mais simples o modelo que ele utilizar, mais próximo dela ele poderá estar. *Quanto menor sua intermediação – da ciência –, menos distorcida a verdade se lhe aparecerá.* Essa é a última razão para a aposta no modelo mais simples. Paradoxalmente, quanto mais se falar da verdade, menos se o fará através do modelo. E, no entanto, sem ele, a verdade resta indizível.

Talvez por isso, a ciência vive da elaboração de modelos, e sua constante superação por outros; e a ideologia e o mito, em menor grau, os oferecem em menor número e menos pretensiosos. De qualquer modo, *se para a ciência o modelo é o caminho para a verdade; para a ideologia e para o mito – mais para o mito, porque sua dimensão inconsciente é consideravelmente maior –, o modelo é sua verdade mesma. Seja por transpor um virtual em real, seja por se constituir em alegoria ou metáfora – transformações de sentido –, seja por assumirem a produção de seu sentido como O Sentido, pois que ele é ontológico, ou justificador; seja por tudo isso, ou por mais, e que já aludimos, mito e ideologia oferecem a seus sujeitos a verdade, não como ilusão, mas como razão de vida.* Talvez por isso, para eles, a simplicidade seja menos uma necessidade de sistema que uma vaidade de espírito...

EXPLICAÇÃO E COMPREENSÃO NO MODELO DA INTERPRETAÇÃO TEXTUAL. RICOEUR

Pergunta Ricoeur, à página 48 de seu *O conflito das interpretações*:

“Será que não respeitaríamos igualmente o ensino da lingüística, se considerássemos a língua e todas as mediações a que serve de modelo, como o inconsciente instrumental me-

*diante o qual um sujeito falante se propõe a compreender o ser, os seres, e a ele mesmo?*²⁷

Esse modelo de composição entre duas perspectivas de análise diferentes, como a estrutural e a hermenêutica, se manifesta de modo mais rigoroso quando Ricoeur tematiza, epistemologicamente, a relação entre *explicação* e *compreensão*. Trabalhando seu modelo de interpretação textual, ele teoriza uma relação epistemológica que define seus dois termos por complementaridade. Assim, Ricoeur descreve essa dialética

“primeiro, como um movimento da compreensão para a explicação e, em seguida, como um movimento da explicação para a compreensão. Da primeira vez, a compreensão será uma captação ingênua do sentido do texto enquanto todo. Da segunda, será um modo sofisticado de compreensão apoiada em procedimentos explicativos. No princípio a compreensão é uma conjectura. No fim, satisfaz o conceito de apropriação (...), uma espécie de distanciamento associado à plena objetivação do texto. A explicação surgirá, pois, como a mediação entre dois estágios da compreensão”.²⁸

Podemos notar que o conceito de explicação se constitui num mediador para o conceito de compreensão. Como *conjectura* intrínseca, a compreensão oferece ao intérprete o mundo aberto por sua interpretação, e que não coincide com o mundo oferecido pelo autor do texto. Noutras palavras, através da interpretação o mundo lido é um mundo feito, exatamente porque o texto comporta inúmeros sentidos, e porque o intérprete dá vida a alguns apenas. Tais sentidos, desvelados por uma interpretação necessariamente localizada e parcial, são a expressão desse poder conjectural que o ato de compreender possibilita. Mas a compreensão necessita da explicação

²⁷RICOEUR, Paul; *O conflito das interpretações*, Rio de Janeiro, Imago, 1978, p. 48.

²⁸RICOEUR, p., *Teoria da interpretação*, Lisboa, Ed. 70, p. 86.

para se completar. Sem ela, a compreensão é conjectura em estado puro, e, portanto, sem poder argumentativo. *A conjectura, então, torna-se interpretação mediada pela explicação, que lhe fornece um meio de validação de seu argumento, objetivando-o.*

Por outro lado, a explicação, ao objetivar a compreensão, fornece-lhe mais que argumentabilidade. Possibilitando a comunicação, ela dá concretude a uma idéia, oferecendo-lhe uma forma passível de reconhecimento e compreensão. Tornada, portanto, explicação, uma compreensão busca outra, na qual se refaz, abrindo novos mundos de sentido, e fechando esse círculo chamado hermenêutico. O papel da explicação, portanto, é o de oferecer à compreensão a possibilidade de partilha de sentidos ocultos, pois apenas pertencentes a um intérprete, e facultar o *encontro de horizontes* gadameriano, sem o qual não há interpretação. Vemos aqui que, de fato, não pode haver compreensão sem explicação.²⁹

²⁹É interessante notar que, como *idéia*, a compreensão ocorre na subjetividade do intérprete, que *realmente a compreende*, então, e com ela vê novamente o mundo, agora já transformado por um sentido que antes lhe faltava firmar. A explicação não é, aqui, senão a possibilidade única de *dizer* esse sentido, não apenas para si mesmo – mas aqui já como ocorrência *perlocucionária* que o intérprete imprime a si mesmo quando deseja se convencer de uma idéia algo obscura exatamente porque lhe falta explicabilidade – mas para o mundo. Se a compreensão é *idéia*, a explicação é a própria linguagem na qual ela ganha forma e comunica. *Confirma-se aqui que a subjetividade do intérprete necessita da objetividade da linguagem, e, se é ela a oferecer à idéia alguma concretude, não estaríamos longe de concluir que o próprio mundo humano, concreto e plausível, que conhecemos e com o qual nos relacionamos, só o é como construção lingüística.* Aqui cabe lembrar uma questão intrigante: É a linguagem ou o trabalho a fundamentar o mundo humano? A resposta, neste rumo, seguiria por um sofisma elegante, e constrangedor: *É possível falar sobre o trabalho, lingüisticamente, mas será possível trabalhar a linguagem de modo não lingüístico?*

Como também não pode haver explicação sem compreensão. E por um motivo bastante mais simples: Se não há nada compreendido, não havendo idéia para animar a mente intérprete, o que ela poderá explicar através da linguagem? Certo, certo; a própria explicação, como validação de um argumento, já está, ela mesma, carregada de sentido o suficiente para ser uma compreensão de si mesma, exatamente na medida em que se explica. Mesmo em sua dimensão mais formal, a linguagem comporta tantas escolhas, entre diversos *significantes*,³⁰ que seria uma tolice destacar a forma do conteúdo que representa.

Essas questões epistemológicas são importantes para a compreensão do pensamento de Ricoeur na medida em que a relação aí trabalhada anima sua concepção de mito, mas também de ciência e ideologia. Convém, portanto, antes de lembrar como ele estabelece essa relação entre ciência e ideologia, deixar um pouco mais claro como a *explicação* e a *compreensão* podem aí se fazer presentes.

³⁰Na definição do signo lingüístico, segundo Saussure, a uma idéia, um conceito, corresponde uma forma, ou uma imagem. Da união formada por esse conceito, o *significado*, e pela imagem, o *significante*, se dá o *signo*. Assim, o signo é a totalidade significativa que se forma de um significado que, para ser expresso, o faz através de um significante. Temos, também aqui, uma complementaridade entre opostos que formam uma totalidade. O que vale dizer que, *na vida vivida por cada um de nós, não aprendemos o mundo por seus significados, assim como não o reconhecemos, e por suas formas nem sequer o percebemos*. Sem significantes os significados são-nos pouco mais que intuição subjetiva sem contornos definidos, amorfos; e sem significados os significantes nada dizem além de sua materialidade, ela mesma sem conseqüências, pois que matéria bruta, portanto muda. *Nada mais natural, pois, que concluamos* – como McLuhan na teoria da comunicação, Lévi-Strauss no estruturalismo, Lacan na interpretação psicanalítica através da fala, Gadamer e Ricoeur numa ontologia do ser que se expressa lingüisticamente, – *que meio e mensagem se confundem, de fato...*

Partindo de definições clássicas, oriundas do romantismo alemão – que, vê-se com clareza, perdem em Ricoeur sua imiscibilidade –, ele esboça uma primeira visada sobre o campo próprio de cada conceito. Diz Ricoeur que

“a explicação encontra seu campo paradigmático de aplicação nas ciências naturais. Quando há fatos externos a observar, hipóteses a submeter à verificação empírica, leis gerais para cobrir tais fatos, teorias para conter as leis num todo sistemático (...), então podemos dizer que explicamos (...) Em contraste, a compreensão acha que o seu campo originário de aplicação são as ciências humanas, onde a ciência tem a ver com a experiência de outros sujeitos ou de outras mentes semelhantes às nossas. Funda-se no caráter significativo de formas de expressão (...)”³¹

Desse modo, a relação entre ciência e ideologia bem poderia ser subsumida pela relação entre ciência natural e ciência humana.³² Assim, quebrando a oposição entre *explicação* e *compreensão*, demonstrando que uma depende da outra, e só existe em função da outra, Ricoeur também pode, então, aplicar o mesmo modelo de interpretação à relação entre ciência e ideologia.

³¹ *Teoria da interpretação*, p. 84.

³² Ainda que o modelo especificamente tomado por Ricoeur para exemplificar o exercício da *explicação*, compondo-o ao de *compreensão*, seja emprestado à lingüística estrutural, corroborando com sua decisão de tomar Lévi-Strauss como paradigma de ciência, de explicabilidade, e de procedimento validatório. Note-se, por exemplo, esta passagem: “A transposição de um *modelo lingüístico* para a teoria da narrativa corrobora perfeitamente a minha observação inicial acerca da *compreensão* contemporânea da explicação. Hoje o conceito de explicação já não vai buscar às ciências naturais e se transfere para um campo diferente, o dos documentos escritos. Parte da esfera comum da linguagem, graças à transferência analógica de pequenas unidades de linguagem (fonemas e lexemas) para unidades vastas além da frase, incluindo a narrativa, o mito, e o folclore.” *Teoria da interpretação*, p. 97.

Assim, Ricoeur argumenta que a ciência e a ideologia se encontram relacionadas de modo a embaçar suas diferenças, pois a segunda necessariamente contamina a primeira como enraizamento histórico, empréstimo de sentido já orientado – diria eu, para a via da justificação através da metáfora – que polui a pureza neutra conferida pela relação Sujeito-Objeto. Nesse sentido, no entanto, “se não há ciência capaz de arrebatar-se à condição ideológica do saber prático, devemos renunciar pura e simplesmente à oposição entre ciência e ideologia?” A resposta, óbvia para o leitor atento de Ricoeur, envereda por um caminho intrincado, mas germinal:

*“Apesar das fortes razões que militam nesse sentido, tentarei salvar a oposição, mas renunciando a formulá-la nos termos de uma alternativa de uma disjunção. Para tanto, tentarei dar um sentido mais modesto à noção de uma crítica das ideologias, situando essa crítica no contexto de uma interpretação tendo consciência de ser historicamente situada, mas que se esforça por introduzir, tanto quanto pode, um fator de distanciamento no trabalho que não cessamos de retomar para reinterpretar nossas heranças culturais”.*³³

Não parece haver maior necessidade de explicitar, também aqui, a complementaridade entre *explicação* e *compreensão*.³⁴

³³RICOEUR, P., *Interpretação e ideologias*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 2ª Ed., p. 66.

³⁴Tal complementaridade, no entanto, não exclui a possibilidade de enfocar a ideologia, ela mesma, como um produto dialético entre duas dimensões separadas. Ainda que ela se situe no polo compreensivo da relação, face à ciência, ela própria consiste num “código interpretativo (que) é mais algo em que os homens habitam e pensam do que uma concepção que possam expressar. Para utilizar outra linguagem, direi que uma ideologia é operatória, e não temática”. *Op. cit.*, p. 70. A ideologia, aqui, se confirma segundo os mesmos princípios que já havíamos explicitado quando falávamos de Althusser e de Lévi-Strauss. Note-se que Ricoeur a coloca *mais como uma gramática e menos como uma semântica*. Assim, tal como já avisávamos, a ideologia se situa entre a ciência e o mito exatamente por

Tal complementaridade se evidencia na medida em que uma se define pela relação com a outra. Já vimos que a explicação demanda por uma compreensão, e esta por aquela, e que, sem a outra, uma não representa nada. Desse modo, não se pode falar de uma compreensão que se dê isenta das interferências da explicação, e vice-versa. Não se pode falar, também, de uma explicação anterior à compreensão, ou o contrário. Por isso, a relação entre a ciência e a ideologia se configura numa relação de presença, não se ausência – tara de muitos cientistas –, ou de precedência – tara de outros tantos, mesmo dentro das ciências sociais. Pergunta Ricoeur:

“de que forma as ilusões, fantasias e fantasmagorias, poderiam ter uma eficácia histórica qualquer se a ideologia não possuísse um papel mediador incorporado ao mais elementar vínculo social, como sua constituição simbólica, no sentido dado por Mauss e Lévi-Strauss?”

Ele responde, assumindo a positividade da pergunta: “Isso nos impede de falar de uma atividade real pré-ideológica ou não-ideológica”.³⁵

O argumento ricoeriano da intromissão ideológica no discurso científico segue demonstrando que, pela via da relação entre a consciência e o inconsciente – relação epistemológica para o intérprete – *o sujeito ainda fala quando pretende fazer uma ciência em que apenas ela deveria falar*. Assim, mesmo o discurso estru-

estar baseada no inconsciente, mas manifestar interferências conscientes (assumidas por uma classe, por exemplo). *Por isso, ela é mais algo em que, e menos (mas também o é) algo que!* Mais um código, e menos uma mensagem! Mediando ambos, mais inconsciente e menos consciente.

³⁵ *Op. cit.*, p. 74. Ou então aqui, mais enfaticamente em relação à oposição: “tudo o que se diz sobre a ideologia é comandado por aquilo que se presume ser ciência e ao qual se opõe a ideologia. No meu entender, na antítese ciência-ideologia, ambos os termos devem ser questionados”. *Op. cit.*, p. 77. Ou, um pouco mais adiante: “Um discurso não-ideológico sobre a ideologia esbarra, aqui, na impossibilidade de atingir um real social anterior à simbolização”. *Op. cit.*, p. 84.

tural que se assume como ponto de vista não localizado histórica e subjetivamente – vale dizer, como saber positivo e científico –, se expressa segundo uma articulação de questões subjetiva e historicamente dadas. A ilusão de um saber científico não-ideológico está, então, perdida, pois a estrutura também é vitimada por uma *interpretação* que sempre será uma mediação – absolutamente imponderável, *a priori* – entre a subjetividade historicamente datada do intérprete e a objetividade conferida pelo contexto interpretativo de uma disciplina, qualquer que seja.

Nesse sentido, a ideologia seria – *gramática e não semântica* – uma apropriação inconsciente, segundo um eixo simbólico pré-definido que lhe seria próprio, de uma temática e de um questionamento nascidos da vida e da prática material de uma sociedade. Que esse eixo seja o da elaboração do sentido metafórico, seguindo pela reduplicação significativa das histórias trabalhadas, e transformando-o através de sua função justificadora,³⁶ apenas confirma seu enraizamento duplo: inconsciente por um lado, consciente por outro; estrutura por uma parte, história por outra. Mas de que ponto fala o seu intérprete? Da história, na qual se define como sujeito vivo, ou da estrutura, que ele pretende alcançar cientificamente? Noutros termos, ele fala por sua observação consciente do mundo, ou por uma espécie de psicanálise da sociedade? Segundo Ricoeur, argumentando em favor de um embaçamento dessas distinções rígidas,

“a mudança do plano do ilusório ao real, do consciente ao inconsciente, certamente possui grande poder explicativo. Mas é esse próprio poder explicativo que constitui uma verdadeira armadilha epistemológica. (...) Somos reforçados, nessa ingenuidade epistemológica, pela convicção de, ao transferir a explicação do plano das racionalizações conscientes para o da

³⁶É bem necessário dizer que, para Ricoeur, existem outras funções igualmente válidas na análise da ideologia. Por exemplo, a *função mediadora da imagem*, a *função de dissimulação*, a *de distorção*, etc.

realidade inconsciente, reduzimos o fator de subjetividade na explicação. (...) Todavia, essa eliminação da subjetividade, do lado dos agentes históricos, de forma alguma assegura que o sociólogo que faz a ciência tenha, ele próprio, acedido a um discurso sem sujeito. (...) Por uma confusão semântica, que é um verdadeiro sofisma, a explicação por estruturas, e não por subjetividade, é tomada por um discurso que não seria assegurado por nenhum sujeito específico. Ao mesmo tempo, fica enfraquecida a vigilância na ordem da verificação e da falsificação. (...) A satisfação obtida na ordem da racionalização funciona como um obstáculo e como uma máscara no que se refere à exigência de verificação. Ora, é justamente aí que a teoria denuncia como ideologia: uma racionalização constituindo anteparo ao real".³⁷

Tal racionalização, posta em marcha por quem pensa fazer ciência, fazendo na verdade apenas meta-ideologia, se constitui num recurso de distanciamento, mas um distanciamento já estrutural. Outorgar à dimensão inconsciente da ideologia – e a seu estudo – um estatuto de cientificidade, não é outra coisa que discursar, segundo um saber localizado, sobre um objeto pretensamente imutável, solidamente definido, e eq—idistantemente separado do sujeito que fala e dos que ouvem. A desatenção com a verificabilidade, ou a falseabilidade, se dá em função do elemento *apriorístico* contido nesse discurso: *O inconsciente* – e veja-se como ele foi importante para Althusser, ou para Lévi-Strauss mais ainda, pois que fala de um objeto quase totalmente inconsciente, o mito – *existe antes, lógica e cronologicamente, em relação ao próprio discurso, donde a impossibilidade de medi-lo através de uma ferramenta que lhe é posterior, e, certamente, um seu produto.*

Esse distanciamento é, portanto, um falso distanciamento. O verdadeiro, aprendemos com o recurso à hermenêutica dos textos:

“Essa hermenêutica dos textos, sobre a qual tento refletir,

³⁷Idem, p. 79.

*contém preciosas indicações para uma justa aceitação da crítica das ideologias. Porque todo distanciamento é, como ensinou K. Mannheim, generalizando Marx, um distanciar-se de si a si mesmo. É desta forma que a crítica das ideologias pode e deve ser assumida num trabalho sobre o si mesmo da compreensão. Esse trabalho implica organicamente uma crítica das ilusões do sujeito. Portanto (...), o distanciamento, dialeticamente oposto à pertença, é a condição de possibilidade de uma crítica das ideologias, não fora ou contra a hermenêutica, mas na hermenêutica”.*³⁸

Essa função de auto-distanciamento, penso, é absolutamente capital para a compreensão da proposta hermenêutica em Ricoeur, especialmente. Onde, pode-se perguntar afinal, se encontram a *explicação* e a *compreensão*; a *validação* e a *conjectura*; a *objetividade* e a *subjetividade*, se a proposta consiste exatamente na superação dessas oposições através de uma mediação de caráter dialético? Ou seja, para abandonar um ou outro polo, precisamos aterrissar em que terreno?

Na medida em que o sujeito praticante de um saber opõe-se a ele para dele retirar seu ensinamento, cujo conteúdo apócrifo não pode ser-lhe atribuído – posto que não é, mesmo, de propriedade sua, ou de ninguém –, tal sujeito estranha-se, estranhando o objeto de seu discurso. *Esse distanciamento*, ensinado pelo conflito havido entre a interpretação do sujeito e o horizonte do objeto, torna-se mais profícuo ainda quando, *através dele*, o *sujeito em questão distancia-se de si mesmo porque toma, já ao menos em parte, algo desse horizonte como sua herança cultural inefável, e invencível*. Quando suas tentativas ingênuas de superação dessa radical fatalidade – *ser objeto de um saber que ele mesmo pratica, então, contra si* – tiverem sido ultrapassadas, aí se poderá assumir sujeito desse saber sem as marcas de uma distância que artificialmente mantém para com o mundo. *Tal distanciamento, já terá aprendido então, efetua-se*

³⁸Idem, p. 93.

*contra seu próprio saber definidor, pois, como mesmo a psicanálise não cessa de mostrar, todo saber é sempre um saber-se.*³⁹ A tarefa de auto-distanciamento, portanto, inseparável da prática de um saber, seja qual for, está posta para o exercício de cognoscibilidade de qualquer ciência, ideologia, e, em menor grau, mito.

Assim, se a consciência da finitude intrínseca do sujeito parte de sua experiência de mundo, de sua mundaneidade (Heidegger); sua expressão, nela fundada, manifesta o ser finito que encontra, na inquietação expressa por outros, um acalento. A superação dessa terrível tensão – genética e humanamente herdada não apenas à história, mas também imposta à cultura que hoje cultiva nosso

³⁹ A lembrança da psicanálise não é gratuita. Veja-se, por exemplo, Ricoeur e Habermas, na discussão da ideologia. Uso aqui o exemplo da psicanálise no sentido de demonstrar que ela oferece um modelo de interpretação interessante para a discussão de uma hermenêutica. A hermenêutica, tal como pensada por Ricoeur, constituída pela dialética interna da *explicação* e da *compreensão*, se situa num ponto limite talvez inalcançável à antropologia e à psicanálise, ambas tomadas como modelos de interpretação de um *Outro*. No caso da antropologia, um outro distanciado objetivamente, que a *disciplina* quer *explicar*; no caso da psicanálise, um outro aproximado subjetivamente, que a *prática* psicanalítica quer *compreender*. Em ambos os casos a hermenêutica parece distante da interpretação, tanto de uma, quanto de outra. No caso da antropologia, por sua formalização disciplinar do encontro com seu outro, no caso da psicanálise, por sua intrínseca evanescência pessoalizada. Se a antropologia não interpreta hermenêuticamente, é porque objetiva sua interpretação no campo; se a psicanálise não interpreta hermenêuticamente, é porque não acumula sua interpretação na clínica. No entanto, a lição que a psicanálise deixa de modo mais convincente é a de que, exatamente por não acumular disciplinarmente o conhecimento advindo dessa interpretação pessoalizada, seu saber, por não se destinar a um repertório disciplinar fechado, mantém-se em poder do intérprete, sendo oferecido ao interpretado como compreensão para seus problemas. Assim, o saber psicanaliticamente conquistado, por não ser um *saber-de*, é um *saber-se*.

futuro - implica, dada sua impossibilidade, num *saber-se sofrido*, não apenas porque finito, mas porque para-sempre-finito. O encontro, então, com a finitude alheia refletida, através das artes, da literatura, da música, se não apazigua definitivamente o espírito incansável de aventuras, ao menos lhe devolve a emoção de uma comunhão, ainda que estabelecida na incerteza, na dúvida... A questão, então, posta por uma hermenêutica da relação entre ciência e ideologia, e que passa, inevitavelmente, pelo mito, surge quando o sujeito desse saber - de qual?, de qualquer! - perde suas ilusões.

O mito, em sua iniciativa inconsciente; a ideologia, na sua mediação inconsciente de interesses conscientes; a ciência, na tradução formalizada do real; todos, sem exceção, mediam tanto os saberes que representam, quanto as dúvidas dos que os representam. *Não por acaso, o mito é sempre uma fábula de um fim, desejável ou não, ou de uma origem; a ideologia, uma história ordenadora de acontecimentos que sempre culminam em representações de relações não-igualitárias, e a ciência, uma tentativa de resolução prática de questões como essas, dentre outras.*

Importa pensar porque é inconscientemente que se discursa sobre o fim e a origem, porque é conscientemente contada a história que mostra a razão das desigualdades, e porque se pretende resolvê-las e não apenas dizê-las. Tais questões, muito além das possibilidades de resposta aqui trabalhadas, se encontram num lugar privilegiado, relativamente à perspectiva hermenêutica aqui discutida. Penso que não fazemos outra coisa senão hermenêutica quando dizemos que o mito media aporias existenciais, sem o qual restariam irresolvidos dilemas de uma finitude insuperável para sua sociedade, ainda que a inspiração aqui parta de Lévi-Strauss! E quando assumimos que a ideologia representa uma representação do mundo, já ela mesma falsificada, e invertida; que fazemos senão *interpretá-la*, dentro mesmo dos horizontes de uma classe? Ou, como podemos dizer, depois de Ricoeur (lembrando Habermas), que a ciência trabalha o real de maneira *desinteressada*, aprioristicamente, se o que ela

quer é exatamente resolver problemas colocados por uma escolha?
(In)conclusão: Variações sobre um Tema.

Talvez, e por uma torção aparentemente impossível, devemos concluir que, em relação a questões desse tipo – cotejadas por um pensamento que se distancia de si mesmo, ao mesmo tempo em que se distancia do mundo, e que experimenta sua finitude, sem contudo resolvê-la –, só possamos *interpretá-las apostando numa dialética já anunciada: a da validação e da conjectura*. Afinal, é essa a hermenêutica adotada. *Estaríamos muito longe dos limites da razão se questionássemos o mito, a ciência, e a ideologia, como manifestações semelhantes, variações de um mesmo e grande tema: o do saber enquanto saber-se?*

O pressuposto estrutural desse argumento se traduz na concepção lévi-straussiana do mito – tema e variações. O mito, propriamente temático, só se mostra nas suas variações, que são suas versões. Elas existem, de fato, como narrativas, ao passo que o mito, ele mesmo, é o inefável que anima, a idéia por traz da realização.

Sem abandonar a inspiração hermenêutica que nos anima, podemos lançar mão de um instrumento contextualizador muito eficiente – como um conceito estrutural – e interpretar o quadro geral. Nesse sentido, não podemos interpretar mito, ideologia, e ciência, como expressões de um questionamento que começa por inquietar-se com sua condição de finitude existencial, perpetua-se em sua justificação social, e se consome finalmente em seu desejo de manipular soluções? Se sim, com todas as relações que já estabelecemos entre eles, não seriam expressão de um mito genérico, organizador, e fundamental? Não estaríamos aqui diante de um pensar que quer saber-se sempre, não obstante não se restrinja à contemplação e passe também à crítica?

Como já dissemos, o mito é um ser da inconsciência, ao passo que a ciência é uma expressão consciente, e a ideologia, expressão inconsciente de interesses conscientes. Assim, se “o mito se faz através dos homens, e a despeito deles”, o mito tem vida própria: é o incons-

ciente que invade a consciência dos homens. Ao contrário, a ideologia sempre nasce do interesse consciente, e absorve algo de uma inconsciência já como sua possibilidade de organização de sentido. A ciência, aqui, trabalho de uma mente voltada para as evidências do real, só é determinada pelo inconsciente lateralmente, e como sua expressão irrefletida, não como mediação. Desse modo, se o inconsciente é a vida para o mito, é a fonte do sentido organizador para a ideologia, e a sombra da ciência. *Partindo do mais genérico ao mais particular, concluímos que, como categoria ordenadora do sentido, e da articulação do sentido, o mito é sua condição, não sua expressão!* Por isso, o mito abrange as funções da ideologia quase em sua totalidade, e, fornecendo à ciência as dúvidas que movem seu trabalho, traça-lhe a direção.⁴⁰

Mas, se o mito abrange outras expressões desse saber- se, que especificidade resta a eles? Se é para confundi-los, afinal, por que classificá-los? O resultado desta interpretação, no entanto, não nos permite concluir que sejam expressões semelhantes de realidades

⁴⁰ Assim, o mito é sentido inconsciente que se conscientiza através de suas versões; a ideologia é sentido consciente que busca no inconsciente uma lógica operatriz; e a ciência, a busca consciente de uma realidade tomada conscientemente, embora remetente a outras instâncias de articulação de sentido que lhe escapam. Aqui, podemos ampliar nosso espectro de figuras lingüísticas, e se temos a *alegoria* para o mito, e a *metáfora* para a ideologia; podemos, além da *analogia* para a ciência, configurá-la também como *metonímia*. Pois, como Lévi-Strauss mesmo já disse, ela opera por recortes que estabelecem relações de contigüidade entre sua prática e seu objeto. A contigüidade – e não a continuidade – se dá em função da ilusão de comunhão com o real, que ela patrocina. O pensamento científico, é, pois, de contigüidade para com o real na medida em que não o abarca, mas é por ele abarcado. Não há, então, continuidade, mas contigüidade, entre eles. No caso do pensamento mítico e, em parte, o ideológico, a relação estabelece-se mais como de continuidade, pois entre o mundo – que é um constructo humano – e o pensamento, entre eles, o inconsciente garante unidade, na medida em que mesmo esse mundo já é uma sua expressão.

ocultas e únicas. Ao contrário, quando interpretamos a possibilidade de um mito único, apenas transportamos para nosso campo de discussão uma realidade ontologicamente percebida em outro. Não teria sido uma fenomenologia, ou mais ainda uma psicanálise, a nos fazer notar essa identidade do espírito-que-se-busca, que se-quer-saber?

Parece-nos evidente que tanto o mito, quanto a ideologia, ou a ciência, operam por meios que se remetem entre si, transformando simetrias, opondo dessemelhanças, mediando distâncias significativas. Mas, e isso é fundamental, não operam seus efeitos igualmente, ou com igual intensidade, para “platéias” iguais, ou segundo os mesmos sentidos. Numa palavra, não se reduzem entre si! Seria, partindo das conclusões aqui trabalhadas, razoável apreender a relação entre essas três instâncias de um saber-se, como uma relação que estabelece suas diferenças a partir de suas especificidades, e não o contrário.

Assim, se é possível dizer que mito, ideologia, e ciência, são expressões de mesmo tipo, que tematizam o saber como saber-se, como expressões, portanto, de mesma natureza, resta definir-lhes a identidade própria. Pensamos que o mito se resolve como um saber-se sagrado, cosmológico; que a ideologia se expressa como um saber-se mais propriamente sociológico; e que a ciência manifesta um saber-se naturalizado, e – tendo nessa naturalização um modelo – derivativo para todo um universo de fenômenos não-naturais, mas “naturalizáveis”.

Muitas são as questões postas por afirmações como essas, e, não raro, irrespondíveis. No entanto, se é possível cruzar, temática e epistemologicamente, os autores que trabalhamos neste texto, algumas delas podem ser anunciadas sem o temor da obturação da razão reflexiva. Verdadeiras questões abrem o pensamento a um espaço vago, por elas não preenchido, as falsas apenas fecham o pensamento sobre si mesmo, e sobre suas certezas. Mas que certezas podemos ter se tomarmos o mito em sua dimensão ideológica, a ideologia em sua dimensão mítica, a ciência em ambas?

Mais claramente, por tudo o que vimos em Althusser, com sua conceitualização estrutural, não será possível *conjecturar a ideologia como um mito, crescentemente conscientizável e desta vez metafórico, que tem por tema a dominação de classe, e sua justificação?* Se sim, a *validação* dessa conjectura certamente se dará em função de sua dimensão inconsciente (da ideologia, não apenas althusseriana, mas mesmo a ricoeriana) e de seu efeito propriamente sistematizador do sentido que ela, *metaforicamente*, produz à guisa de fornecer à sociedade um estofo simbólico. Por outro lado, não será igualmente possível *conjecturar o mito como uma meta-ideologia historicamente invertida, desta feita alegórica, da não-separação da sociedade em seus múltiplos fragmentos (classes inclusas)?* Se sim, a *validação* para essa conjectura se expressa como assunção de que a proposta estrutural do mito, lévi-straussiana, é uma *alegoria histórica* (acometida por suas afecções próprias), de uma ilusão rousseauísta igualitária que, mesmo na França – ironia –, nunca se efetivou. *E não poderíamos conjecturar uma dimensão ideológica e mitológica na ciência, exatamente por se pretender não-ideológica e não-mitológica? Nossa validação aqui não seria o caráter alegórico e metafórico, intrínseco à ciência também, das histórias da Conquista Da Razão?*

Se estas questões puderem ser pensadas como pertinentes, como *conjecturas válidas*, estará, então, demonstrado que uma visão, ao mesmo tempo científica e ideológica, da ideologia, não pode recortar rigorosamente os campos dessas relações. Mas também, que não pode renunciar a estabelecê-las, donde nossos maiores problemas... A vantagem metodológica, e mesmo ontológica, de assumir o mito como a dimensão privilegiada para essas instâncias de um saber-se, está, básica e ironicamente, então, numa dúvida: Dado o dinamismo da ciência, e a maleabilidade da ideologia, que mito é este que estruturalmente contempla a ruptura, a diacronia e as aporias de uma incerteza, alegórica ou não, que deveria superar?

CAPITALISMO, FORDISMO (PÓS-FORDISMO) E TEORIA DA REGULAÇÃO: O REFERENCIAL GRAMSCIANO E A CRÍTICA DO MODELO REGULACIONISTA

Alex Fiuza de Mello

CRISE ECONÔMICA MUNDIAL E “TEORIA DA REGULAÇÃO”

A crise do padrão de acumulação que sustentou o crescimento intensivo capitalista desde o pós-guerra até a virada dos anos 70 vem suscitando, ao longo das duas últimas décadas, inúmeros esforços teóricos (no âmbito da academia e fora dele) de compreensão/explicação das causas histórico-sociológicas presentes na raiz do processo, distribuindo entre correntes identificadas com posturas ideológicas seja “à direita” que “à esquerda” a responsabilidade de encontrar “saídas” para o impasse, fundadas em diagnósticos capazes de receitar prescrições “alopáticas” de efeito “curativo” e, assim, conduzir a economia mundial a um novo ciclo de estabilidade na era que aproxima a humanidade do limiar de um novo milênio.

Um dos efeitos evidentes desse questionamento crescente do *modelo keynesiano-fordista de gestão* foi a crise que abalou setores da “esquerda” afinados com a perspectiva política que se convencionou

denominar de *keynesianismo social-democrata*. Os limites do *welfare state*, tornados transparentes diante da crise fiscal do Estado, das ondas inflacionárias, do desemprego em massa, dos desníveis sociais que hoje contrapõem não apenas nações em “mundos” desiguais mas se estampam igualmente nas ruas e esquinas de Múnic, London, Paris ou New York, obrigou a intelectualidade que representa a *organic intelligence* a rever e reformular seus tradicionais conceitos, teorias, crenças e mitos, sob pena de desdobramentos politicamente imprevisíveis da crise econômica instalada. É nesse contexto que emerge uma das mais sofisticadas análises que, durante os anos 80, ficou reconhecida como “Escola Francesa da Regulação”, fundada e influenciada pelo trabalho pioneiro de Michel Aglietta desde a publicação, em 1976, de seu livro *Régulation et Crises du Capitalisme*.

Quais as “coordenadas” dessa Teoria?

Antes de mais nada, Aglietta pretende uma crítica dos cânones analíticos da teoria econômica clássica, estabelecendo particularmente um diálogo com a herança teórica legada por Keynes, para quem o capitalismo (pela ação estatal) pode sempre desenvolver meios de gestão que resultam na solução das crises de sobreacumulação, evitando que a economia mundial descambe, em situações-limite, para níveis mais profundos de depressão. Não obstante as contribuições de Keynes, o autor de *Régulation et Crises* atribui à teoria econômica clássica dois principais problemas de ordem epistemológica: a ausência da dimensão *histórica* dos fatos econômicos e, sua incapacidade em relevar o conteúdo *social (político)* das relações econômicas (forças sociais e tensões). Para Aglietta, estes dois aspectos que caracterizariam o modelo analítico clássico far-se-iam presentes inclusive nos esforços tradicionais de crítica do liberalismo e mesmo do neo-liberalismo, na medida em que a maioria das teses antinômicas não teria conseguido romper com a perspectiva lógica colocada sob a mira do questionamento, movendo-se elas próprias circularmente *dentro* do universo conceitual em causa, impedindo-se de perceber ângulos novos da questão e soluções

alternativas de abordagem do *real-concreto*. O fascínio dos clássicos, erigido na arquitetura de seu edifício teórico *totalizante*, residiria no atrativo da noção de “*equilíbrio geral*”, através da qual a dinâmica social (e a economia) veio sendo progressivamente concebida. A teoria das “ondas longas”, nas suas várias versões (de Kondratiev a Schumpeter),¹ como os demais estudos macroeconômicos, inscreveriam dentro do marco do “*equilíbrio geral*” cujo princípio fundamental, para Aglietta, residiria num enfoque de análise *simplificador*: “o sujeito econômico, como ponto de partida, é definido por um comportamento racional, característico da natureza humana, como um dado permanente e evidente por si mesmo”.² Tal “sujeito racional”, soberano e livre de qualquer tipo de condicionamento social, estaria assim estabelecendo uma oposição logicamente absolutizada entre o *teórico* e o *empírico*, o *necessário* e o *contingente*, a *essência* e o *fenômeno*,³ falseando por um monismo tipológico os contornos em verdade mais complexos da realidade social e da dinâmica econômica. O resultado que daí então decorreria é que a *matriz teórica*, pela sua lógica sistematizada, selecionaria apenas os dados significativos do real que corroborassem sua perspectiva, isolando e marginalizando aqueles que, ainda que observáveis, não se permitissem encaixar na teoria maior, discriminados como “imperfeições”. A

¹ Interessante ensaio sobre o retorno teórico a Schumpeter, com comentários a respeito da concepção cíclica das crises da economia capitalista (“ondas longas”) desde Kondratiev, encontra-se no artigo de Benjamim Coriat e Robert Boyer, “Inovações, ciclos e crises: o retorno a Schumpeter”, in **Novos Estudos CEBRAP**, nº 12, São Paulo, pp. 42-47, 1985. Outro artigo a destacar sobre o tema é o ensaio de Richard B. Day, “The Theory of the Long Cycle: Kondratiev, Trotsky, Mandel”, in **New Left Review**, nº 99, University of Chicago Press, London, 1976, ou mesmo o trabalho de Ernest Mandel publicado sob o título de “Explaining long waves of capitalist development”, in **Futures Review**, London, 1981.

² AGLIETTA, Michel, *Regulación y crisis del capitalismo*, Siglo Veintiuno Editores, Madrid, 1979, p. 5.

³ AGLIETTA, Michel, *op. cit.*, p. 6.

ausência de dialeticidade nesta concepção metodológica só poderia levar o pensamento econômico e social ocidental ao jugo da ditadura da idéia de “equilíbrio” e da “ordem”, cuja inflexibilidade doutrinária, com suas amarras ideológicas, funcionaria como uma espécie de “lente desfocada” a conturbar e confundir as imagens do *real* captadas pela visão “míope” do sujeito cognoscente, à qual tudo deve ser referenciado e nada pode ser subtraído ou adicionado. A Teoria da Ordem (ou do Equilíbrio) – que na Sociologia encontra na Escola Funcionalista seu arquétipo mais representativo – partindo da crença na racionalidade endógena dos sujeitos sociais e sistemas societários, funcionaria, assim, como arcabouço (*framework*) teórico de concepção idealizada de sociedade, a partir do qual processos e instituições sociais são analisados segundo aproximação ou distanciamento comparativo ao *modelo* (“ideal-tipo”) e sua *funcionalidade* mais ou menos otimizada. Nessa perspectiva, o capitalismo seria um sistema sócio-econômico de incomparável eficácia, tendendo a se aproximar do “tipo ideal” pela sua capacidade natural (endógena) de sobrevivência, integração e adequação, provada temporalmente mais sólida que suas crises e transformações. A economia, nesse sentido, não passaria de uma espécie de “ciência normativa”, cuja lógica hegemônica se torna acolhida pela ordem social vigente e, internalizada enquanto ética dominante, dirige o cotidiano e o destino das pessoas como se tudo o que é *histórico* fosse “natural” e a *sociedade de mercado* (com seus conflitos inerentes) um produto necessário e perene da condição humana.

A exclusão do tempo, enquanto *historicidade*, só volta a ser debatida em períodos de crises profundas da economia, quando os “desequilíbrios” da economia real (por certo, segundo a lógica em causa, “disfunções” ou “anomias”) impõem um *susto* nos arautos do *status quo*. Keynes, para Aglietta, ao se debruçar sobre a turbulenta história do capitalismo – e certamente pelo “incômodo” momento da Grande Depressão – elaborou uma significativa renovação teórica que, porém, ao invés de criticar os pressupostos conceituais clássicos,

aceita as noções de “desequilíbrio” e “crise” simplesmente para se debruçar sobre fórmulas recitadas para o “mal”; no dizer do economista francês, “descobrir quais são as condições necessárias para um crescimento equilibrado e harmônico”.⁴ Esse tipo de macroeconomia, postulando “salvar” o capitalismo antes de concebê-lo nas suas contradições internas, recoloca em dia a mesma lógica evolutiva e de equilíbrio presente na racionalidade das metateorias precursoras, expulsando do horizonte de reflexão a dimensão *histórica* do processo, ou seja, o tempo é tomado apenas num sentido “lógico” e não como “movimento dialético” (de superação de momentos anteriores por novos, irrepetíveis), de relevância das “forças sociais” em jogo ou, como colocara Marx, da dimensão *política* da economia.

É aqui que Aglietta propõe e justifica sua tese: a necessidade de uma teoria das *mudanças de estado* no interior do capitalismo, isto é, o estudo dos aspectos *historicizantes* e de *conteúdo social (político)* intrínsecos aos processos ou relações em movimento no mundo real, cuja “presença”, uma vez reconhecida, permitiria identificar elementos regulares (fatores) a partir dos quais seria possível conceber uma “organização” desses processos/relações enquanto “sistema” (com lógica heurística e hermenêutica próprias, diferente do modelo epistemológico clássico). Mas, qual a novidade pretendida por Aglietta, considerando-se que a noção de “sistema” é exatamente aquela que fundamenta e informa a lógica teórica à qual busca se contrapor?

Seu intento é alterar o “foco” do “olhar”. Enquanto a noção de “sistema” na macroeconomia ortodoxa está construída sob um modelo teórico que concebe os processos/fenômenos econômicos segundo a lógica do “equilíbrio” (da ordem), onde os elementos presentes na análise estão conjugados em razão de sua *funcionalidade* à manutenção da dinâmica e estrutura de uma totalidade *atemporal* tomada *a priori*, agora ela viria centrada nas relações determinantes que se reproduzem *em e pelas transformações* sociais, bem como

⁴Ibid., p. 3.

nas causas pelas quais essa reprodução gera rupturas em diferentes instâncias do sistema social, *alterando-o*. As regularidades buscadas repousariam não tanto nos fatores que ajudam a compreender a *integração* e *manutenção* de um modo de produção em si, mas naqueles que acentuam sua *transformação*, alterando as formas de sua reprodução no tempo e seus elementos de regulação. O capitalismo passa, assim, a ser concebido como um “sistema” (modo de produção) que, por ser contraditório e conflituoso no tocante às forças sociais em jogo, para se reproduzir no tempo necessita permanentemente transformar suas relações internas, reequacionando novas formas de articulação de suas instâncias societárias; é o *movimento para a frente* ao processo – e não sua dinâmica circular – que garantiria, para Aglietta, a possibilidade de sua *regulação*, e as “leis” dessa “regulação” tornam-se o *objeto teórico* de sua obra (*Régulation et Crises ...*). É como sistema *instável* – e não como sistema “em equilíbrio” – que o capitalismo desenvolveria mecanismos para sua *regulação* (na razão direta dessa instabilidade). Assim, o capitalismo “em geral” resultaria como mera noção *lógica*, mas não *histórica*. Ao passar por crises e transformações, o capitalismo se *reproduz*⁵ em *formas alternativas, cambiantes*, relativamente ao estado anterior, causadas por “rupturas” qualitativas que recolocam as forças sociais em tensão num novo patamar de contradições. A cada novo estado passam a ocorrer rearrumações dos elementos em movimento, gerando *hierarquizações* (sempre cambiáveis) entre as várias instâncias de determinações – e não mais a interdependência *funcional* dos fatores. Passa assim a ser a *luta de classes* (enquanto *conteúdo*) e suas formas de movimento e organização (enquanto *historicidade*), o foco central das preocupações da Teoria da Regulação.

Michel Aglietta reivindica para si uma certa “inovação” em sua formulação interpretativa ao adentrar o problema crucial que ali-

⁵ A noção de “reprodução” é um conceito-chave para Michel Aglietta à medida que releva a idéia de que o que segue existindo (historicamente), fá-lo em forma diversa do contexto originário.

menta a polêmica relativa à concepção marxista do funcionamento do sistema capitalista: a articulação das leis de acumulação do capital e das leis de competição. Contrariamente aos economistas neoclássicos, que tendem a conceber a concorrência *entre capitais* como o “motor” dinâmico do sistema como um todo, Aglietta antepõe uma noção (ora explícita, quando não tácita em Marx) de que é a tensão entre *capital e trabalho* o fundamento básico primordial do movimento histórico do capitalismo e, por conseguinte, da lógica teórica marxiana. A reprodução (enquanto processo contraditório de generalização) da *relação salarial* e, portanto, da estratificação das classes sociais polares inerentes ao modo de produção, é tomada como a condição *ontológica* primordial para a própria existência do capitalismo, motivo pelo qual, seja do ponto de vista *lógico* como *histórico*, hierarquicamente se traduz no condicionante fundamental à compreensão das leis de movimento do sistema como um todo. O outro pólo do movimento, a competição *entre capitais* pela busca de maior lucratividade (superlucros) no âmbito do jogo acirrado de mercado, só poderia ser considerado, segundo o autor, *a partir e condicionado pelo* antagonismo fundamental inerente à *relação salarial* enquanto “força motriz da acumulação capitalista”: a tensão pela geração de *mais-valia*. Como conseqüência, o trabalho de Aglietta irá centrar-se nas maneiras pelas quais as relações entre capital e trabalho se organizam ao longo das várias fases de evolução e vigência do sistema capitalista, a partir do que se permite demarcar *periodizações históricas* com características próprias, conforme se desenvolvem as várias formas de relações salariais. As duas partes em que se divide o livro em discussão e sua disposição lógica espelham muito bem este sentido de *approach*: a primeira, versando sobre as mutações da relação salarial ocorridas na história do capitalismo, a partir do que é procedida a análise das leis de acumulação do capital e, a parte seguinte, expondo as leis de concorrência sujeitas ao jogo intercapitalista de mercado.

Uma simbiose entre formas de salários e organização/gestão do processo de trabalho, organicamente presente em todas as fases do desenvolvimento do modo de produção capitalista (concebido como processo unitário em suas contradições), constituir-se-ia, no final das contas, no fator fundamental, sistematicamente identificável, através do qual a Teoria da Regulação deduz as “leis” de movimento e transformação do sistema capitalista. Uma *periodização* dos vários estados de funcionamento do capitalismo ao longo do tempo passa a ser organizada com base nessa relação; assim, por exemplo, sob uma forma *manufatureira* mais simples de gestão do processo de trabalho corresponderia o salário por hora, modificando-se ao *salário por peças* sob a égide do *taylorismo* e, posteriormente, a *moldes coletivizados de remuneração* (salário-base e produtividade) determinados pelo tipo de gestão e tecnologia produtiva implementados pelo *fordismo* (cadeia semi-automática de produção) a partir dos anos 50 e, “pós-fordismo” (flexibilização/automação), depois da crise eclodida na segunda metade dos anos 60.

A máxima de Pignon e Querzola, expressa na oração

“Lenine dizia que a política é a expressão concentrada do econômico.

Não levará muito tempo até compreendermos que o tecnológico é a expressão concentrada do político”,⁶

pode muito bem ser estendida à lógica agliettiana. Mais do que a competição entre capitais, é a subordinação do trabalho (isto é, do trabalhador) ao controle capitalista o “projeto” embutido na dinâmica das transformações tecnológicas de produção e formas de gestão. Na tensão entre a busca do aumento da taxa de mais-valia

⁶ PIGNON, Dominique & Jean Querzola, “Ditadura e democracia na produção”, in GORZ, André, *Divisão social do trabalho e modo de produção capitalista*, tradução de Alberto Saraiva, Emanuel Cirne e Patrícia Boanova, Editora Escorpião, Porto, 1976.

pelo capital e as “respostas” operárias – espécie de verdadeira *industrial war* – residiria para Aglietta o “segredo” das “leis” de regulação. “Não é a duração do trabalho efetivamente realizado – diz o autor – o que conta para a definição do salário base por hora, mas a duração do trabalho considerada como normal (grifo meu) pela sociedade”;⁷ ou seja, depende da “consciência coletiva”, hegemonicamente constituída em cada sociedade e em cada tempo, a determinação da legitimação maior ou menor da “taxa de exploração”. Não são fatores *técnicos* que podem explicar, em última instância, os movimentos e modificações das formas salariais, da administração do processo de trabalho e das inovações tecnológicas, mas fatores *sociais* (*políticos*) inerentemente presentes nas relações conflituosas entre as classes: a *luta de classes*. A determinação da forma salarial é produto dessa contradição e espelha-se no fato de que “a distribuição dos salários entre os trabalhadores em qualquer época é um efeito dos modos de organização do trabalho que coexistem na produção”.⁸ O taylorismo, sob esta ótica, como todas as demais “engenharias” de gestão (num sentido amplo), traduz-se num esforço contínuo de subsunção (política) do trabalho ao capital. Técnicas para intensificar o trabalho, aumentando sua produtividade e reduzindo, conseqüentemente, o valor da força-de-trabalho (mais-valia relativa), cuja “arquitetura” encontra no *fordismo* maneiras mais sofisticadas de condicionar a vontade do operário aos imperativos do tempo e ritmo ditados pela introdução do sistema de máquinas e suas linhas de montagem semi-automáticas, representam as “armas” do capital para continuamente reduzir os espaços de movimento da “frente operária”, retirando-lhe progressivamente as alternativas de resistência forjadas em cada etapa do processo de enfrentamento. Percebe-se, assim, que, da abolição da autonomia dos postos de trabalho engendrada pelo *fordismo* à substituição da supervisão do processo produtivo *in loco*

⁷AGLIETTA, Michel, *op. cit.*, p. 115.

⁸Ibid., p. 124.

pelo planejamento e controle direto típico do modelo automatizado, o que está em causa é o *controle (regulação)* sobre os fundamentos e a dinâmica do *modo de produção* e sua *reprodução* no tempo enquanto manutenção (sob formas diversificadas) de uma *ordem social (status quo)* dada. O “pós-fordismo”, independentemente de suas adjetivações possíveis (“toyotismo”, “acumulação flexível” etc.) significaria, acima de tudo, a consumação máxima (do ponto de vista da história) daquilo que Marx denominou de “*subsunção real do trabalho ao capital*”, dado o grau superior de “independentização” (que corresponde, certamente, a formas mais radicais de *alienação*) do trabalho (enquanto processo de materialização de valores de uso) em relação ao produtor direto (o trabalhador). A automação, dada a sofisticada tecnologia incorporada na condição de capital constante,⁹ permite assegurar à classe capitalista o essencial: “*a dominação total dos centros de programação, de elaboração de métodos, de tratamento da informação, e a submissão total do pessoal altamente especializado que os faz funcionar*”.¹⁰ A tática de “dividir para reinar” encontra sua plena efetivação nesse novo momento de composição orgânica do capital, tornando o trabalho vivo na indústria um *artigo descartável*, sob um regime ditatorial mais totalitário e excludente das massas, escondendo a essência da dominação social

⁹E que Marx nos *Grundrisse* já previra, ao definir que a “*fábrica ... em sua acepção mais rigorosa, implica a idéia de um vasto autômato, composto de numerosos órgãos mecânicos e intelectuais que operam conjuntamente e sem interrupção, para produzir um mesmo objeto ... O desenvolvimento do capital fixo revela até que ponto o conhecimento ou saber social geral se convertem em força produtiva imediata e, portanto, até onde as condições do processo de vida social mesma subordinaram-se ao controle do intelecto geral e foram remodeladas conforme o mesmo ... até converter-se em processo automático...*”, in MARX, Karl, *Elementos fundamentais para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vols. 1 e 2, 14ª edição, Siglo Veintiuno Editores, México, 1986, pp. 215 a 230 [582 a 595 do original].

¹⁰AGLIETTA, Michel, *op. cit.*, pp. 104-105.

circunscrita ao mundo da fábrica sob a aparência liberalizante e democratizante do mundo das instâncias superestruturais (no sentido marxiano). A cooptação da classe operária, transformada cada vez mais numa “elite” altamente especializada, torna-se mais fácil sob um regime em que esta não está mais sujeita a uma restrição de tipo *pessoal*, mas a um plano coletivo de produção *impessoal*, mais afinado com uma imagem de “neutralidade”, espírito reinante que permite ao “novo operário”, para além das fantasias mais sofisticadas construídas pelo imaginário de Henri Ford no início do século, “vestir a camisa” da empresa, sobretudo quando a política de gestão prevê seu acesso à repartição dos “lucros”. As possibilidades engendradas pelo “pós-fordismo” articulam outras formas de controle pelo capital sobre a classe trabalhadora, como a maior facilidade na instalação das unidades de produção (graças ao tipo de tecnologia empregada), cujo potencial de deslocamento pode ser usado para dissolver grandes concentrações operárias e criar um ambiente apto para diluir as lutas e resistências situadas nos locais de produção: se fôr estratégico, Detroit pode ser esvaziada e fábricas deslocadas para outros espaços geopolíticos menos resistentes aos interesses dos “donos do lucro”; a automação permite, outrossim, suprimir certas categorias de trabalhadores qualificados que, sob regime fordista, representam (pela posição estratégica que ocupam no processo de produção fabril) as principais lideranças do movimento sindical. A “ampliação do trabalho” tornado vazio pelo fordismo através da fragmentação das tarefas, desqualificando o saber de ofício, ganha nova “roupagem” a partir da utilização do sistema automático, que divorcia completamente o processo de fabricação da capacidade de atenção e destreza dos trabalhadores, isto é, de seus talentos subjetivos. As operações mais qualificadas passam a ser “competência” do sistema de máquinas, restando aos operários a simples vigilância e manipulação restrita de seu “concorrente substituto”. Desta nova fragmentação do processo de produção surgem

grupos semi-autônomos que são responsáveis pelos programas de fabricação;

*“integrados rigorosamente no sistema global de informação da empresa, submetidos por completo ao centro de programação e controle da produção pela linha na qual se encontram inscritos, esses grupos recebem um plano de produção detalhado ... (e) o mesmo grupo reparte as tarefas entre seus membros. Isenta da necessidade de fazer respeitar individualmente o plano de trabalho, a direção capitalista pode afrouzar a pirâmide hierárquica de transmissão de ordens (esperando desta forma) isolar e eliminar os conflitos nascidos nos locais de produção, e paralisar o funcionamento dos sindicatos, criando uma forma de organização trabalhadora heterogênea em relação às estruturas sindicais, e integrada à empresa”.*¹¹

Eis, portanto, como a divisão *técnica* do trabalho, sob o ângulo da luta de classes, está para Aglietta sujeita, de forma concreta/histórica, à divisão *social* do trabalho.

Existe ainda um outro ângulo pelo qual Michel Aglietta analisa a *historicização* da luta de classes: a *produção capitalista do modo de consumo operário*, que é percebida como forma de existência do trabalho assalariado (e que resulta da centralidade das relações salariais). A criação de uma *norma de consumo operário*, como estratégia de *realização* da mais-valia relativa pela compra ampliada de mercadorias para além da classe dos proprietários, passa a integrar definitivamente o ciclo de reprodução do capital, onde o *consumo de massa* se torna momento integrante das condições de (re)produção. Trata-se, na verdade, do sentido mais “revolucionário” do *fordismo*, que não pode ser concebido simplesmente como organização particular do processo de trabalho sem sua *articulação* com um *modo de consumo* que compense e recupere o cansaço físico e nervoso dispendido pelos trabalhadores enquanto força-de-trabalho desgastada dia-a-dia na linha de montagem: ao operário (por que não?), tipos po-

¹¹Ibid., pp. 106-107.

pulares e padronizados de residências, automóveis e outros bens de consumo durável (eletro-eletrônicos etc.), sob um regime de “gastos produtivos” controlados pelo sistema. O componente ideológico embutido nesse processo desponta como fator proeminente ao exercício da hegemonia burguesa, mediante a internalização generalizada de valores e comportamentos que remetem ao que Guatarri considera como o nível mais profundo de reprodução do *ethos* burguês. A luta pelo acesso ao mercado, à capacidade de consumo (leia-se “luta salarial”), torna-se um imperativo contemporâneo de primeira grandeza na agenda sindical, transportando da fábrica para outros espaços políticos a necessidade de mecanismos de *regulação*. Por tal razão, se assistiu, a partir de meados dos anos 60, a “*uma verdadeira explosão do que se veio a chamar custos sociais do crescimento*”;¹² sistemas de previdência e assistência social mantidos pelo Estado, incluindo-se aqui a educação pública e os serviços de atendimento médico gratuito e transporte coletivo, marcam a outra face da intervenção de estilo keynesiano na conformação do *welfare state*. São *custos* que entram na contabilidade do valor da força de trabalho *social* que, dado o nível de correlação de forças sociais estabelecido pela organização de um sindicalismo forte e altamente representativo, para se reproduzir entre uma geração e outra enquanto classe subordinada ao capital em geral, obriga este a “socializar” os mecanismos pelos quais se cobrem tais necessidades, modificando as formas e conteúdo de salário, parte deste agora tornado *indireto* (tutelado pelo Estado). Os sistemas de seguridade social surgidos no pós-guerra e destinados a custear a força de trabalho que não se encontra em atividade (salário-desemprego, etc.), passam a ser mantidos por descontos em folha do segmento ativo e produtivo da classe trabalhadora, ganhando significância sociológica a rigidez do salário nominal de referência historicamente observada no *modelo fordista de regulação*, “*suporte básico da socialização do consumo*

¹²Ibid., p. 141.

que evita uma deficiência acumulativa da demanda efetiva quando se deterioram as condições de produção da mais-valia".¹³

Para Aglietta, compreender e explicar o capitalismo enquanto sistema em permanente mutação (e crise) implica em captar as *formas estruturais* de articulação institucional que, em cada momento histórico, são consolidadas com o fim de reproduzir a *relação salarial* enquanto tal (as formas de regulação do conjunto) com base nas transformações materiais em curso no processo produtivo. Cada época produz seu "modo de coesão" das formas sociais elementares – leia-se "relações salariais" – a partir do que são reproduzidas as condições de sobrevivência do modo de produção. "*Formas estruturais de coesão*" são *modos de regulação*, no âmbito dos quais estão envolvidas todas as instâncias institucionais do sistema capitalista com a finalidade de reproduzir as relações de assalariamento que fundam, para o autor, a possibilidade de existência do próprio capital. Os convênios coletivos de trabalho, por exemplo, representaram (e representam) uma "arma de guerra patronal" – enquanto forma estrutural de regulação – na trama da luta de classes no pós-guerra, quando então se disseminava o modelo fordista de gestão;¹⁴ da mesma forma, a superação da crise orgânica do capitalismo contemporâneo só encontrará uma saída engendrando um *novo modo de coesão (regulação)*, um "neo-fordismo". "*As crises do capitalismo – diz o autor – formam parte das leis de regulação porque são os momentos das transformações gerais das condições de produção e troca que são necessárias para a manutenção da lei de acumulação*".¹⁵ Para cada conjuntura, o que está em jogo é a perenização (*atualização*) da *relação salarial*, cabendo às forças em conflito a elaboração e inovação das "armas" de luta. Quanto à classe capitalista,

¹³Ibid., pp. 158-159.

¹⁴Cf. *ibid.*, p. 171.

¹⁵Ibid., p. 341.

*“só pode manter sua posição no conjunto das relações de produção e dirigir o processo social de acumulação se chega, por um lado, a enclausurar a luta de classes no terreno econômico e a provocar novas divisões no proletariado e, por outro lado, a reduzir as lutas destruidoras internas que resultam da (lei de) centralização do capital”.*¹⁶

A resposta “neo-fordista”, vislumbrada recentemente pelos efeitos da automação, adquire seu conteúdo sociológico na razão direta das profundas transformações que atingem a organização do trabalho e a modificação dos contratos coletivos, patamar este historicamente alcançado pelo modo de regulação fordista:

*“A nova flexibilidade que o neofordismo introduz na divisão do processo de trabalho pode converter novamente as condições de trabalho em tema de negociação descentralizada, com base nos grupos semi-autônomos”.*¹⁷

ou seja, fora do alcance do controle centrado no sindicato, alterando mais uma vez a base material sobre a qual a correlação de forças sociais se movimenta. E como o capitalismo é pensado como “totalidade social estruturada” (sistema) em contínuo movimento de rupturas internas e readaptações, cada novo contexto inaugura formas diferenciadas de *regulação*, mediante mecanismos que transcendem a simples gestão do processo produtivo para alcançarem os espaços da instância estatal. Ainda que as várias instâncias apareçam como que se interrelacionando “funcionalmente” em vista do processo de coesão global do sistema, para Aglietta elas se mantêm separadas entre si, numa espécie de “autonomia relativa” poulantziana. Seria este fenômeno que permitiria inovações e rupturas em setores distintos, provocando em consequência novas rearticulações “compensatórias” nos setores restantes – o que denomina de “funciona-

¹⁶Ibid., p. 339.

¹⁷Ibid., p. 175.

mento simultâneo”.¹⁸ A forma do Estado passa a ser correspondente, quase que “mecanicamente”, do resultado das articulações híbridas e complexas que se estabelecem entre relações econômicas e relações políticas (infraestrutura e superestrutura), conforme a correlação de forças sociais em cada conjuntura; dessa feita, o capitalismo monopolista de Estado é, para o autor, o modo de articulação das formas estruturais de gestão criadas pelo *fordismo*, com seus contratos coletivos de trabalho e sua respectiva *norma salarial*.

A abordagem de Michel Aglietta possui o grande mérito de, além do esforço de incorporar uma visão de *totalidade* do processo histórico constitutivo do capitalismo, resgatar à análise econômica a dimensão *política* do real, demonstrando que a luta de classes se constitui no elemento dinâmico “chave” à compreensão dos “ciclos” de desenvolvimento capitalista, cujo modo de produção, ao invés de se constituir num sistema “em equilíbrio”, revela-se por “natureza” *instável*, sujeito a crises constantes, e que somente garante sua reprodução no tempo mediante o estabelecimento de “formas de regulação” que articulam modificações permanentes nos vários campos de tensão: organização técnica do processo de trabalho e formas combinadas de intervenção estatal, tudo em função da *perenização das relações salariais* enquanto forma historicamente típica de subordinação do trabalho ao capital e condição básica do funcionamento da lei de acumulação; ou, como colocado de outra maneira no seu *Les métamorphoses de la société salariale*,¹⁹ uma *coação* que é possível “*porque as diferenciações não são erradicadas, mas regidas por um processo de normalização, porque o jogo das rivalidades não é desmanchado mas canalizado segundo as estruturas de organização*”²⁰ que compõem o arsenal de controle institucional (estatal e para-estatal) a nível de cada local, segundo as singularidades cul-

¹⁸Cf. *ibid.*, p. 340.

¹⁹ Escrito em conjunto com Anton Brender.

²⁰ AGLIETTA, Michel, & BRENDER, Anton, *Les métamorphoses de la société salariale*, Calman-Levy, Paris, 1974, p. 9.

turais que diferenciam os vários membros de uma sociedade “dentro da complexidade de relações atadas a uma diversidade de comportamentos, de maneiras de produzir e viver”.²¹

Contudo, cabe perguntar se este é o objetivo central do presente ensaio: qual o alcance e os limites teóricos e heurísticos da Teoria da Regulação – cuja formação envolve outras contribuições que se somam ao trabalho de Aglietta, como BOYER e MISTRAL (1983) ou A. LIPIETZ (1986 e 1990) – na medida em que esta se apresenta como *modelo analítico* pretensamente válido de explicação universalizável a qualquer contexto de ocorrência (histórico-espacial) das articulações do modo de produção capitalista, este pensado enquanto sistema condicionado por ritmos e modalidades diversas de organização e reprodução de suas relações (basicamente salariais) e institucionalidade próprias?

O MÉTODO “TIPOLÓGICO” DA TEORIA REGULACIONISTA: CONTORNOS E LIMITES

A questão principal a ser enfrentada é o *método tipológico* de abordagem presente no arcabouço da Teoria Regulacionista. O trabalho de Michel Aglietta, *Régulation et crises du capitalisme*, tem como subtítulo de sua publicação original francesa de 1976: “*L’expérience des Etats-Unis*”. O que o autor tem em mira, antes de tudo, é a compreensão da especificidade da crise orgânica do sistema capitalista (como um todo) revelada a partir do final da década de 60, tomando os Estados Unidos como “arena” de suas observações. Ele próprio explicita isto ao afirmar que “a teoria da regulação do capitalismo procede através de um vai-vem entre a elaboração de conceitos e a análise histórica dos Estados Unidos a partir da guerra civil”.²²

²¹Ibid., p. 7.

²²AGLIETTA, Michel, *Regulación y crisis del capitalismo*, op. cit., p. 14.

Tal recurso metodológico, em princípio, pode parecer compreensível e correto considerando-se que todo sistema de “economia-mundo”, para utilizar uma noção de Fernand Braudel,²³ funciona a partir de uma dinâmica de relações onde há um “centro” irradiador e hegemônico sobre o conjunto dos espaços sociais envolvidos, no âmbito do qual se pode observar as principais tendências dos movimentos condicionados pelos interesses políticos dominantes e suas objetivações institucionais no campo da economia, da cultura etc. Marx, quando elaborou sua teoria do capitalismo *em geral* – à qual denominou genericamente de “Crítica da Economia Política” (sub-título de *O Capital*) – buscando identificar elementos e relações *essenciais* (isto é, *regularidades típicas*) a partir dos quais se pudesse pensar, compreender e explicar os fundamentos e funcionamento de um *tipo histórico específico de modo de produção e sociedade correspondente*, certamente tinha diante de si, como “laboratório” de análise, a situação *conjuntural* do modo de regulamentação *competitiva laissez-faire* que vigia entre capitais (e desses com as classes trabalhadoras) na Inglaterra da metade do século XIX. Certamente Londres, Manchester e Liverpool (e não Madrid, Berlim ou Viena) se ofereciam, à época, como palco privilegiado para a análise dos movimentos e tendências de um sistema econômico-político de dinamismo mundial, pois era lá que se situavam seus “atores” e “teatros” principais. O maior mérito de Marx, certamente, não foi tanto o de ter elaborado uma etnografia brilhante dos subúrbios de Paris e Londres ou dos bastidores das fábricas (revelando a de-

²³Braudel, inspirando-se no termo alemão *weltwirtschaft*, entende por “economia-mundo” a economia de uma porção significativa do planeta na medida em que forme um todo econômico, circunscrito a um determinado espaço geográfico, submetido a um pólo (ou centro) hegemônico, a partir do qual se divide em zonas sucessivas de combinações múltiplas de organização da produção e troca segundo uma lógica econômica dominante. Cf. BRAUDEL, Fernand, *A dinâmica do capitalismo*, 3ª edição, tradução de Carlos da Veiga Ferreira, Ed. Teorema, Lisboa, 1989, pp. 84 a 89.

gradação do trabalho humano como contraponto das potencialidades da produção industrial nascente), quanto o de ter captado, numa situação particular, as bases e tendências *universais* (regularidades gerais, “típicas”) do mundo da *modernidade capitalista*, para além de sua conjuntura histórica ou do espaço de sua efetivação naquela circunstância. Da mesma forma se torna válido (e metodologicamente aconselhável) deslocar-se hoje o “olhar” para Detroit, Turim ou Tóquio, quando se busca um “laboratório” adequado às experimentações intelectuais que respondam aos desafios do novo momento de desenvolvimento da ordem econômica internacional, com seus novos pólos hegemônicos, particularmente a partir da crise do padrão de acumulação que sustentou o crescimento intensivo capitalista entre os anos 50-70, caracterizado por Charles-Albert Michalet como “*passagem do intercâmbio internacional à internacionalização da produção*”.²⁴

A questão é que o *movimento lógico* de Aglietta deságua num tipo de construção teórica diversa daquela empreendida por Marx. Enquanto este abstraía as peculiaridades “inglesas” da forma de desenvolvimento do capitalismo num país em particular para se concentrar na “estrutura” de funcionamento desse modo de produção (por certo mais “visível” no interior da nação que liderava a revolução industrial) verificando, ao mesmo tempo, por método comparativo (como exigência de um controle metodológico), as manifestações do fenômeno em outros locais e países, aquele constrói os conceitos da *regulação* circunscrevendo seu objeto de análise à realidade norte-americana, tomada como espécie de “tipo-ideal” não apenas das tendências evolutivas do capitalismo em geral, mas de sua própria *historicidade genérica*: os ciclos e periodizações das várias fases e formas de organização do capitalismo identificáveis na história americana transformam-se em *padrão de ocorrência*

²⁴MICHALET, Charles-Albert, *O capitalismo mundial*, tradução de Salvador Machado Cordano, Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1984.

e de análise teórica transposto mecanicamente à escala mundial. Este “método” da Teoria Regulacionista é também perceptível nas argüições de outros dois mentores da “escola”: R. Boyer e J. Mistral.²⁵

Desqualificando os modelos explicativos herdados da economia neo-clássica – que para os autores mostrar-se-iam incapazes de dar conta das contradições e desequilíbrios característicos da crise contemporânea do capitalismo (inaugurada no final dos anos 60) – Boyer e Mistral tentam argüir que a única saída para os impasses hodiernos da crise orgânica capitalista não se encontra no seio das formas institucionais (“modos de regulação”) passadas, mas supõe princípios de organização originais, isto é, novos mecanismos de regulação que, combinando padrões tecnológicos alternativos, formas de intervenção estatal e pacto social entre forças políticas opostas, conjuguem novos “compromissos institucionais” que garantam um ciclo renovado de regime de acumulação e desenvolvimento: um novo “modo de regulação”. Para estes autores, o significado daquilo que denominam como *crise contemporânea do capitalismo* repousa na idéia do esgotamento de um regime de acumulação adotado no período dos vinte anos subseqüentes ao final da II Grande Guerra, o *fordismo*, e a decorrente falência do “modo de regulação monopolista”, fundado na intervenção estatal preconizada modelarmente por Keynes. Dito de outra maneira, sucederia que, ao contrário dos anos subseqüentes a 1945 – marcados por um forte sincronismo entre os efeitos sobre a produtividade dos métodos de organização científica do trabalho e a participação dos trabalhadores ao consumo de massa (e, portanto, à expansão geral da produção –, o contexto situado a partir do final da década de 60 não mais consubstanciaria a rápida transformação das condições de produção com o regime de consumo da

²⁵BOYER, R. et MISTRAL, J., *La Crise Actuelle: d'une analyse historique à une vue prospective*, Cepremap, Paris, 1983.

classe trabalhadora, reduzindo relativamente o valor da massa salarial e tornando progressivamente os trabalhadores pouco integrados na reprodução do conjunto do sistema econômico.²⁶ As repercussões desta tendência estariam colocando em questão a vitória do keynesianismo (enquanto “modo de regulação”) verificada ao longo dos anos 50 e 60 - fundamentalmente codificada no que os autores chamam de “*armistício social entre ideologias e forças sociais opostas*”²⁷ -, cujos resultados refletir-se-iam numa contestação da legitimidade do modelo político vigente, indicando o que, numa linguagem gramsciana, poder-se-ia conceituar como *fracionamento* no “bloco histórico”, crise de hegemonia. Ainda que Boyer e Mistral não utilizem tal linguagem, é com este tipo de fenômeno que estão preocupados e com as “saídas” possíveis para o conjunto do sistema como um todo, mediante implementação de estratégias inéditas que garantam uma solução a longo prazo (um “modo de regulação pós-fordista”).

A diferença entre Aglietta e Boyer & Mistral é que, enquanto o primeiro toma os EEUU como *locus* de suas elocubrações a partir do qual deduz suas conclusões apresentadas como teoria do desenvolvimento do capitalismo *em geral*, seus pares preferem ser mais “universais” e conceber a construção e o “teste” empírico de certo número de conceitos-tipo e hipóteses mediante a *comparação* das evoluções postas em prática dentro das *principais economias dominantes*: além dos EEUU, a Alemanha, a Grã-Bretanha, a França e o Japão. As características da crise nesses países, como as políticas nacionais adotadas ao seu enfrentamento, constituir-se-iam, assim, no conjunto capaz de fornecer os dados através dos quais o capitalismo *em geral* possa ser pensado (nos seus limites e nas suas potencialidades de renovação e superação da crise). Não por menos é desse modelo metodológico que noções genéricas, como “crise do

²⁶Cf. BOYER et MISTRAL. *op. cit.*, p. 4.

²⁷Ibid., p. 20.

fordismo”, podem ser construídas. A história do capitalismo é, de certa forma, reduzida à sua manifestação em regiões que lideraram as revoluções tecnológicas; e a definição da taxa de acumulação e crise de reprodução, circunscrita aos fenômenos presentes no interior exclusivo desse contexto.

A *dinâmica e a historicidade* do modo capitalista de produção – desde seus albores tendencialmente universalizantes e hoje, efetivamente, tornado um sistema *essencialmente mundial* – ficam simplesmente restritas a modelos teóricos que não dão conta dessa realidade com mais riqueza e refinamento. A história do capitalismo *em geral* torna-se produto de conceitos de pretensões genéricas, forjados em modelos reducionistas de análise, que tomam como referência empírica apenas contextos particulares transformados em “palcos” da historicidade do capitalismo *em geral*, deslocados e isolados do conjunto global do sistema, com “recortes geográficos” que se dirigem exclusivamente às nações dominantes, quando numa clivagem *mundializante*, cada espaço local ou regional é *determinante* dos e *determinado* pelos demais contextos, resultando na necessidade de teorizações mais “finas” que, uma vez preconizem sua validade heurística *totalizante*, partam de referenciais menos “regionais” e mais afinados com os desafios de abstração que a complexidade da economia mundial hoje impõe.

O que significa, por exemplo, falar-se em “crise do fordismo”, quando grandes empresas oligopólicas, multinacionais, estão obtendo superlucros com base em regimes de superexploração de trabalhadores em regiões do Terceiro Mundo, utilizando exatamente técnicas de gestão (e padrão tecnológico) que podem ser identificadas como tipicamente *tayloristas/fordistas*?²⁸

²⁸O número de janeiro/fevereiro de 1994 da revista inglesa **Foreign Affairs** traz artigo bastante ilustrativo neste sentido. Diz um determinado trecho: “O choque entre o capitalismo e o comunismo acabou, e os vencedores têm se fixado em como tornar o mundo um lugar eficiente e seguro para os negócios. A realidade é bastante clara. A Nike está produzindo seus fa-

E ainda: como falar-se em “modelo fordista” *em geral*, no âmbito de uma economia *mundializada*, quando a grande massa de trabalhadores explorada nos países periféricos nunca teve acesso aos padrões de consumo de massa verificados nos países centrais? Nessa lógica, é o “fordismo” uma noção de validade sociológica mais circunscrita ao conteúdo (histórico) da organização do sistema capitalista no Primeiro Mundo ou, se se pode pensar sua transposição heurística aos demais contextos, até que ponto ela teria de ser *reformulada e/ou relativizada*?

O SENTIDO GRAMSCIANO DE “FORDISMO” E A CRÍTICA METODOLÓGICA DA “TEORIA DA REGULAÇÃO”

Antonio Gramsci, um dos primeiros intelectuais a abordar o “fenômeno fordista”, contemporâneo que foi do momento histórico dos “experimentos revolucionários” de Henry Ford, oferece, nos marcos de seus *Escritos do Cárcere*, inúmeras outras pistas de alcance teórico-metodológico mediante as quais pode-se dialogar criticamente com o “modelo regulacionista”, tudo, entenda-se, no interior do próprio marco epistêmico do marxismo. Claro fica que, para os objetivos deste ensaio, não é o conjunto da teoria gramsciana do *fordismo* que vai transformado em objeto de reflexão, quanto a centralidade de algumas noções e conceitos aqui considerados portadores de potencial teórico-heurístico capaz de iluminar uma abordagem crítica da Teoria da Regulação.

*mosos e caros sapatos ‘tênis’ na Indonésia, onde suas operárias trabalham longas horas por um salário mensal de US\$ 38,00. A Wal-Mart, K-Mart e a Sears, o mais importante ícone americano das vendas a varejo, têm produzido suas roupas em Bangladesh pelas culturalmente passivas mulheres islâmicas que se submetem a um salário mensal inferior a US\$ 30,00, em troca de 60 horas semanais de trabalho”, by Terry Collingsworth, F. William Goold and Pharis F. Harvey, “Time for a Global New Deal”, in **Foreign Affairs-Review**, vol. 73, n.º 1, Jan/Feb. 1994.*

Antes de tudo, o próprio título, reconhecido pelo autor como “pouco convencional”, encerra um significado mais profundo da maneira como o marxista italiano recorta seu “olhar” sobre uma realidade concreta tomada como objeto. Perceba-se que à noção de “fordismo” é anteposta a de “americanismo”, numa vinculação proposital de relacionar, dialeticamente, a potencialidade “desterritorializada” de aplicação da “fórmula fordista” ao conjunto do modo de produção capitalista e, suas particularidades “territoriais” (culturais, *lato sensu*) de manifestação, específicas de um país com história própria (e diversa) como os EEUU. Assim, em sentido geral, o “fordismo” representaria uma inovação na maneira de organizar a economia capitalista situada num novo momento de seu desenvolvimento, no qual o “velho individualismo econômico” deve ser substituído por uma “economia programática”;²⁹ em sentido particular, traduzir-se-ia num fenômeno geneticamente vinculado às características da composição demográfica e sociológica da nação americana, cujos traços culturais – favoráveis às modificações tecnológicas e gestionárias da produção então em curso – distinguir-se-iam daqueles da *Velha Europa* (como também da Índia e da China), emaranhada num “mosaico societário” extremamente heterogêneo e complexo herdado da feudalidade, razão das resistências “intelectuais” e “morais” ali verificadas contra a introdução do novo modelo de produção industrial.³⁰ Importante é verificar o movimento perma-

²⁹Cf. GRAMSCI, Antonio, “Americanismo e Fordismo”, in *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*, 3^a edição, tradução de Luiz Mário Gazzaneo, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1978, pp. 375-376.

³⁰Tal reação “européia” ao fordismo é muito bem (e satiricamente) sintetizada por Gramsci na seguinte citação emprestada de Pirandello: “*Em Paris, onde existe uma estrutura histórica e artística, onde os testemunhos de uma civilização autóctone estão presentes, o americanismo destoa como a maquiagem na face velha de uma mundana*”, in A. Gramsci, “Americanismo e Fordismo”, in *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*, obra citada, p. 411.

nente que Gramsci opera entre a utilização de um conceito-tipo como “fordismo” – com isso referindo-se estritamente a um padrão de gestão industrial – e suas manifestações *particulares*, heterogêneas, conformadas e adaptadas segundo contextos sócio-políticos (culturais) precisos, *irrepetíveis*. O “fordismo americano” não pode ser tomado como “tipo-ideal” aplicável ao continente europeu, já que, enquanto os EEUU apresentam “*uma composição demográfica racional*” – pelo fato que sua história civilizatória recente impediu a estruturação de uma ordem de classes muito numerosa e de funções muito desiguais no mundo da produção – a

“*tradição*’ (a ‘civilização’) europeia, ao contrário, caracteriza-se pela existência de tais classes, criadas pela ‘riqueza’ e a ‘complexidade’ da história passada, que deixou um punhado de sedimentações passivas através dos fenômenos de saturação e fossilização do pessoal estatal e dos intelectuais, do clero e da propriedade agrícola, do comércio de rapina e do exército inicialmente profissional... pensionistas da história econômica”.³¹

A existência de numerosas “classes improdutivas”, verdadeiros *pássaros que dependem da bosta do cavalo para jantar*,³² não apenas condiciona para Gramsci a diferença comparavelmente (aos EEUU) negativa da dinâmica de acumulação de capitais e de racionalidade capitalista no início do século para as nações europeias, como a forma extremamente *coercitiva* empregada pelo capital nesses países para poder introduzir o novo *modus vivendis*, com repercussões no processo de legitimação social. A *hegemonia* proveniente da *fábrica*, conformadora de um novo *tipo humano* (de trabalhador), certamente era exercida com maior dinamismo e facilidade de persuasão junto

³¹GRAMSCI, A., *op. cit.*, p. 377.

³²Alusão de Gramsci ao provérbio popular aqui utilizado para se referir à maioria da população habitante das cidades tradicionais da Itália: “*quando um cavalo caga, com pássaros jantam*”. Cf. *op. cit.*, p. 379.

às massas norte-americanas sem “grandes tradições históricas e culturais” – bem como a *força*, na destruição de um sindicalismo débil de base territorial – que perante comunidades que, pela história milenar de fusão de culturas/raças, fases de revoluções políticas e econômicas, heterogeneidade de instituições, práticas e valores sociais, além da forte tradição sindical, apresentavam-se como verdadeiras “camadas de chumbo” à permeabilidade da nova racionalidade programática homogeneizadora do mundo da produção e estilo de vida.

O “fordismo” emerge nos EEUU (e não na Europa) na razão direta das vantagens histórico-culturais encontradas pelo capital em se dinamizar num meio propício à acumulação, estimulado pela ausência de uma maior combatividade das massas populares que, não tendo vivido dimensões “européias” da revolução burguesa, ainda se achavam em “estado primitivo” de consciência política e correspondentes formas organizativas. A “americanização”, antes de ser um *modelo explicativo* do desenvolvimento capitalista, é um *instrumento de ação* do capital, um conjunto de ações ético-normativas voltadas à consolidação de um modelo de organização racional da produção num estado superior, *e como tal é conceitualmente operacionalizado*; a “americanização” não somente *explica*, mas *exige um determinado ambiente, uma determinada estrutura social (ou vontade decidida de criá-la) e um determinado tipo de Estado*.³³

Existe um movimento pendular, dialeticamente tensional, na operacionalização gramsciana das noções/conceitos de “americanismo” e “fordismo”, e apenas a compreensão dessa “bipolaridade” – das múltiplas determinações que informam a operação lógica dessas categorias na análise concreta – pode abarcar as potencialidades heurísticas de seu emprego: as dimensões sincrônica e diacrônica presentes no exercício epistemológico através do qual os conceitos são manipulados e sem o que as várias inferências decorrentes ex-

³³GRAMSCI, A., *op. cit.*, p. 388.

postas pelo autor, não podem ser apreendidas na sua organicidade teórica.

Sincronicamente, o “fordismo” envolve para Gramsci um tipo de *modelo-padrão* de produção capitalista que requer uma “americanização” das condições objetivas para sua efetivação: emergência de uma nova mentalidade, disciplina comportamental, racionalidade institucional, padrão de consumo, enfim, uma transformação do *ethos* cultural que estabeleça uma metamorfose entre o antigo trabalhador mestre de seu ofício ou especialista de tarefa e o tipo *psicofisicamente novo de “homem”*, ajustado à lógica da produção em série da linha de montagem, membro do corpo de um “trabalhador coletivo” melhor adaptado à lógica de uma subordinação real mais efetiva do trabalho ao capital. Não por menos, a análise gramsciana desce ao detalhamento daquilo que considera uma das questões ético-civis mais importantes dessa “passagem”: as *relações entre sexos* (dir-se-ia hoje, entre “gêneros”) e, no âmbito desta problemática, a formação de uma nova *personalidade feminina*, já que “*não é possível desenvolver o novo tipo de homem solicitado pela racionalização da produção e do trabalho, enquanto o instinto sexual não for absolutamente regulamentado, não for também ele racionalizado*”.³⁴ Os novos métodos de produção e do trabalho fordistas, desde sua concepção original, deslocavam os interesses dos “industriais modernos” para os microcosmos da vida privada de seus “objetos produtivos”, dando a entender que o controle do quarto e da cama entra na equação do ciclo de reprodução do capital e da gestão de sua maior ou menor produtividade dentro da fábrica. Por um lado, o “fordismo” exige “*um processo de adaptação psicofísica para determinadas condições de trabalho, de nutrição, de habitação (isto é, consumo), de costumes, etc., que não é inato, ‘natural’, mas requer uma assimilação*” (diferentemente dos simples caracteres urbanos em geral, adquiridos por herança ou absorvidos no decorrer da infância e

³⁴Ibid., p. 392.

da adolescência)³⁵ – ou seja, exige uma “americanização”; por outro lado, um novo tipo de racionalidade *estatal*, um Estado (por assim dizer) também “americanista”, tal qual se fazia perceber, por Gramsci, em seu “dever” em gestação no contexto norteamericano. Esse novo-Estado, pelas implicações de alcance no conjunto da vida social, é o “Estado ampliado”, consubstanciado no “alargamento” das esferas de intervenção social do novo regime de concentração industrial monopolista, cujos capitais particulares, por iniciativa direta, atuam como “sociedade civil” (distinta do Estado *stricto sensu* clássico) na organização das esferas societárias e sua dinâmica.

Nesse sentido, a conceituação de “americanismo” e “fordismo” remete à noção de *modo de regulação*, semelhantemente ao conteúdo que lhe emprestam os teóricos da Escola Regulacionista. A planificação organicamente orquestrada entre um tipo de organização tecnológica e de gestão administrativo-técnica da produção (potencializando os princípios tayloristas), formas de institucionalização de mecanismos “ampliados” de poder (“sociedade civil”) e novos códigos morais, representa a imposição de um modo de controle totalitário da vida social, *modo de coesão*, onde as esferas pública e privada, a racionalização do trabalho e o proibicionismo puritano, a técnica produtiva e a moral social, o esforço físico na fábrica e a vida íntima do lar, as normas industriais e o catecismo religioso, são aspectos indubitavelmente ligados de uma mesma totalidade: um “modo de regulação” capitalista; modo esse, porém, portador de um significado histórico particular: o de constituir-se no “*maior esforço coletivo realizado até agora para criar, com rapidez incrível e com uma consciência jamais vista na História, um tipo novo de trabalhador e de homem*”.³⁶ Se todas as mudanças do modo de *ser e viver* verificadas em outros momentos da evolução dos vários modos de produção haviam sido implementadas através de coerção bru-

³⁵Ibid., p. 391.

³⁶Ibid., p. 396.

tal exercida pelo domínio das classes sociais proprietárias sobre o conjunto da sociedade, o esforço do capitalismo moderno representaria a busca de uma nova “fórmula” de equilíbrio e de ordenamento da vida social, onde o “puritanismo” (ou outras versões de exercício ideológico) cumpre o papel de “adestramento” psíquico do trabalhador (frente ao colapso fisiológico imposto pelo método de produção), inculcando-lhe valores e práticas comportamentais com o objetivo de sua internalização pelo próprio sujeito, até que seu “auto-controle”, pela conformação de uma visão de mundo subordinada à perspectiva burguesa, não necessite da proeminência de mecanismos externos de coerção. O significado mais profundo de “modo de regulação” (conceito agliettiano) em Gramsci repousaria, assim, na noção de *hegemonia*,³⁷ capacidade de combinar aos métodos tradicionais de coação aqueles da *persuasão* (“altos salários”, benefícios sociais indiretos etc.), insubstituíveis para conformar costumes e hábitos individuais dos trabalhadores aos novos padrões de racionalidade produtiva intensiva.³⁸

³⁷É interessante verificar, como já foi referido, que, embora Boyer e Mistral não utilizem o conceito de “hegemonia”, o que têm em vista quando apontam a necessidade de “novos compromissos institucionais” (pactos entre forças sociais) como sendo a “pedra angular de uma nova regulação de conjunto”, é exatamente uma solução (*issue*) para a crise contemporânea de *hegemonia* da classe burguesa o que visam!

³⁸Exatamente aqui reside o interesse maior do estudo do *fordismo* por Gramsci, notado com a devida acuidade por Angela Tude, para quem “Gramsci dedicou boa parte de suas análises sobre a vida americana representada pelo fordismo, com a finalidade de criticar os métodos de coerção externa ao trabalho, e aos novos modos de vida adotados pela direção soviética, como um meio de convencê-la da necessidade de suprimi-los”. Cf. TUDE, Angela, *Sobre o Americanismo e Fordismo de Antonio Gramsci, Textos Didáticos*, n.º 5, IFCH/UNICAMP, Campinas, 1992, p. 14.

O fato é que o sentido *sincrônico* da análise gramsciana em nenhum momento aparece dissociado da *dimensão diacrônica*, da dimensão mais *historicista*, atenta às situações concretas e temporais das múltiplas efetivações que vão desenhando a especificidade do modo de produção capitalista. Dessa feita, o conceito em Gramsci não permite enquadramentos mecânicos do real e justaposições teóricas transformando o “fordismo” num “tipo-ideal”, senão formas combinadas de incorporação (ou não) de seus “estatutos” (padrões de gestão que se “universalizam” relativamente) mediados pelo contexto cultural de cada espaço social. Em outras palavras, o conceito de “fordismo” não pode operar como referencial *a-histórico* de modelo analítico do capitalismo *em geral* concebido como “sistema” (mesmo que *instável*), exigindo adaptações segundo cada caso. Aspectos substanciais dessa postura heurística já foram explicitados anteriormente e podem ser localizados principalmente no peso dado por Gramsci aos fatores *culturais* (como tradição, estrutura de classes, etnicidade etc.) enquanto elementos intervenientes e condicionantes das formas pelas quais o capitalismo se expande e subordina o trabalho. Acrescente-se ainda outros níveis de abordagem que resgatam à teoria outras dimensões da heterogeneidade do real, quando apreendido a partir de suas instâncias mais “moleculares”, uma vez que jamais existiu

*“uma lei de equiparação perfeita dos sistemas e dos métodos de produção e trabalho para todas as empresas de um determinado ramo da indústria, (sendo) cada empresa, numa medida mais ou menos ampla, ‘única’, o que determina a formação de uma corporação com qualidades próprias ao trabalho numa determinada empresa”.*³⁹

O “fordismo”, enquanto “via americana” de organização da produção e da vida social, se do ponto de vista macrossociológico pode ser tomado como “modo de regulação”, que porém se en-

³⁹GRAMSCI, Antonio, *op. cit.*, p. 407.

carna culturalmente de *formas diversas*, numa perspectiva “micro” se transforma em *método* (técnica) de gestão do processo de trabalho industrial, mais ou menos presente (ou ausente) em cada unidade fabril ou ramo industrial. Em tese, poderá haver sociedades nacionais organizadas hegemonicamente por padrões *fordistas* de “regulação” sem que todos os ramos industriais adotem métodos fordizados de gestão do processo de trabalho e/ou, vice-versa, unidades produtivas altamente fordizadas sem que a dinâmica social global esteja circunscrita a um “modo de regulação” fordista.

O “fordismo”, enquanto “padrão produtivo” capitalista *generalizado*, requer, para sua implementação, uma “americanização” das condições sócio-culturais, adaptações essas que, se por um lado adequam (dentro das possibilidades) uma realidade local às exigências de um determinado tipo de regime de acumulação, em contrapartida conformam o “modelo” às especificidades do local; em conseqüência, como não ocorre *historicamente* a homogeneização de um “modelo puro” pré-concebido do que se poderia qualificar de “fordismo” (e o processamento das mudanças é lento, contraditório e multiforme), a utilização epistemológica do conceito deve ser relativizada e controlada, não permitindo aplicações genéricas mecanicistas ou idealistas. E aqui reside o problema-chave de uma aplicação heurística *tipologizante* deste conceito quando transportada ao interior de contextos onde, regionalmente, não é possível identificar nem uma homogeneidade de métodos de produção fordistas em todos os ramos e setores da economia, nem muito menos a existência de um “fordismo” enquanto “modo de regulação” da vida social; em outras palavras, situações onde as tentativas de “americanização” foram incompletas ou caricatas, seja pela imposição da divisão internacional do trabalho, seja pela ausência de projetos nacionais/locais hegemônicos, interesses geopolíticos ou mesmo condições sócio-culturais autóctones favoráveis. Numa perspectiva mundializada, a chamada “crise” do *modelo fordista* no Primeiro Mundo coincide, *historicamente*, com o esforço do capital multinacional em incorporar novos espaços à

esfera de abrangência do ciclo *produtivo* capitalista, aproveitando “vantagens” oferecidas por países ou regiões do Terceiro Mundo (e mesmo, recentemente, do Segundo, hoje tornado “Terceiro”), como mão-de-obra barata, ausência de organização sindical, incentivos fiscais etc. A “descentralização” das unidades produtivas para tais zonas envolvem a exportação (em muitos casos) de padrões industriais fordistas, sem porém a correspondente transformação das condições *locais* de mercado e de nível de vida das populações. Os “enclaves fordistas”, voltados à produção de bens para *exportação* (mercados consumidores dinâmicos situados no Primeiro Mundo), provocaram não apenas uma urbanização estereotipada na maioria das áreas circunscritas ao seu raio de ação, como desestruturaram modos de vida (produção e consumo) tradicionais sem oferecer alternativas substitutivas. A massa populacional vive, em conseqüência, uma dupla expulsão: de suas pequenas propriedades e/ou padrões produtivos familiares/comunitários (ou do novo mercado de trabalho restritivo que é criado) e da esfera do novo tipo de padrão de consumo introduzido pela urbanização precária.

Mais do que um “regime de acumulação” agliettiano, o *fordismo*, em Gramsci, adquire a conotação de um *modo de dominação* fundado em mecanismos de persuasão exercidos pelo capital sobre a classe operária,

*“uma poderosa arma política nas mãos da burguesia industrial, operando uma série de ajustamentos entre ‘estruturas’ e ‘superestruturas’, através da introjeção de novos requisitos técnicos e culturais (morais e materiais) no seio do salariado industrial”.*⁴⁰

E somente tendo-se como “pano-de-fundo” o texto *Americanismo e Fordismo* do intelectual italiano é que se pode compreender, em toda a sua potencialidade, a crítica atual de Simon Clarke a Michel Aglietta, para quem as formas institucionais de mediação das relações

⁴⁰TUDE, Angela, *op. cit.*, p. 17.

sociais da produção capitalista não representam tanto “modos de regulação” de um “regime de acumulação”, mas *formas de luta de classe*.⁴¹

Entendendo que a tendência da acumulação capitalista em tomar a forma de sobreacumulação e crise é inerente a este modo de produção, Clarke irá desmontar o raciocínio agliettiano demonstrando que tal sobreacumulação freqüentemente aparece sob a forma de uma intensificação da luta competitiva entre capitalistas e da luta industrial entre esses e a classe trabalhadora, razão pela qual as superações momentâneas de períodos de acirramento de interesses estão sempre condicionadas pelas historicamente desenvolvidas formas institucionais de regras de competição, de crédito e de relações industriais, acompanhadas da presença e atuação do Estado, o qual não resolve (e não pode resolver) as contradições do capital, mas assegura a sua reprodução sob uma determinada *forma política* (“modo de regulação” *lato sensu*):

*“... a emergência da crise de sobreacumulação não se dirige simplesmente para o deslocamento da integração estrutural do regime de acumulação, como fundamentalmente para uma intensificação das lutas competitivas e de classe que se desenvolvem em e contra as formas institucionais existentes de dominação de classe capitalista, lutas que necessariamente assumem uma forma política e, portanto, impõem-se sobre o estado”.*⁴²

Este raciocínio aproxima Clarke de Gramsci na medida em que, ao operar com os conceitos de *infra* e *superestrutura* sem separá-los lógica e historicamente, trabalha com uma perspectiva teórico-metodológica que permite uma leitura dialética da realidade (tomada na sua totalidade e unidade contraditórias) e, em

⁴¹Cf. CLARKE, Simon, “Overaccumulation, class struggle and the regulation approach”, in *Capital & Class Review*, nº 36, Winter, 1988, p. 84.

⁴²Ibid. idem.

consequência, “enxergar” que uma crise *econômica* pode representar (transformando-se em) uma crise *política*. Rompendo com o que considera um economicismo na teoria agliettiana, Clarke reforça sua visão “politizante” da questão ao contrapor-se, definitivamente, à noção de que formas institucionais de controle e gestão traduziriam imperativos funcionais requeridos por um “regime de acumulação”; “modo de regulação”, no sentido mais exato, só poderia corresponder ao desenvolvimento de estratégias de conteúdo político associadas às lutas políticas e sociais decorrentes das tendências contraditórias de acumulação do capital:

*“Enquanto o keynesianismo foi a expressão ideológica da tentativa do capital e do estado em responder às aspirações generalizadas da classe trabalhadora no boom do pós-guerra, o neo-liberalismo é a expressão ideológica de subordinação das aspirações da classe operária à valorização do capital.”*⁴³

Da mesma forma, o *economicismo* é, para o autor, a ideologia responsável pela visão utópica do “pós-fordismo” da possibilidade de “resoluções” para as contradições da produção capitalista, deduzindo-se daí que a *crise do fordismo* (de aparência de esgotamento de um padrão tecnológico de acumulação) não passa de crise da social-democracia e de sua capacidade de dirigir o conjunto da sociedade (crise de hegemonia).⁴⁴ Além do mais, a crítica de Clarke é uma crítica do modelo de análise desenvolvido por Aglietta, isto é, de seus pressupostos não apenas teóricos, mas *metodológicos*.

Reconhecendo, antes de mais nada, aos “regulacionistas” a correta (ainda que não tanto original) percepção de que sob as relações quantitativas entre coisas escondem-se, sob formas fetichizadas, relações entre pessoas (onde o mercado desempenha a função de mecanismo social de “regulação”), critica-lhes, contudo, o fato de não

⁴³Ibid., p. 86.

⁴⁴Cf. CLARKE, Simon, “New utopias for old: fordist dreams and post-fordist fantasies”, in *Capital & Class Review*, n.º 42, Winter, 1990.

terem levado esta lógica de raciocínio às últimas conseqüências, cujo “preço”, contrariamente ao objetivo pretendido pelos seus arautos, teria sido o de ver reduzido um viés teórico pretensamente marxista e de potencial analítico inovador, a um modelo de características estrutural-funcionalistas, tradicionalmente utilizado pela teoria neo-clássica como base para a tese da periodização das “ondas longas” da acumulação capitalista.⁴⁵ Neste sentido, pode-se dizer que a crítica clarkeana primariamente assume um caráter *epistemológico*, uma vez que “*eles (os regulacionistas) criticam as respostas neo-clássicas, mas ainda fazem a mesma pergunta: como é possível a reprodução capitalista?*”.⁴⁶ A incapacidade de Aglietta e seus seguidores de romper com a “lente” de leitura que conforma a própria “miopia do olhar” que visam criticar (a perspectiva neo-clássica) faz com que, para Clarke, a *Teoria da Regulação* seja muito mais “*um produto da crise do keynesianismo nos anos 70*” que uma resposta alternativa aos desdobramentos da mesma;⁴⁷ e as “saídas” pensadas à crise de acumulação – seja através de métodos de produção “neofordistas” no setor público, “japanização” das relações industriais e/ou formas “flexíveis” de especialização produtiva – simples “panacéias” no contexto confuso e complexo das contradições estruturais do capitalismo neste final de milênio.

Para o crítico inglês, se o “prisma” de abordagem agliettiano está comprometido pelo “vírus” da *weltanschauung* neo-clássica (apesar do esforço e intenção do autor em refutá-la), todo o “edifício teórico” da *Teoria da Regulação*, por seu turno, está construído sobre terreno arenoso e movediço, cujo “alicerce” não é capaz de sustentar o peso da “massa compactada” da obra, de nada valendo seu atrativo “acabamento”. E os desvios decorreriam basicamente da aplicação de um método de conteúdo estruturalista voltado prioritariamente para a ênfase do *status* “ideal-típico” do conceito de “modo de regulação”

⁴⁵Cf. CLARKE, Simon, *Overaccumulation...*, *op. cit.*, pp. 68-69.

⁴⁶Ibid., p. 69.

⁴⁷Cf. *ibid.*, p. 61.

e não para os processos sociais reais da história concreta, multiformes nas suas combinações. Não por menos, o esforço agliettiano de *periodização* da história do capitalismo, construído com base nessa tipologia, apresenta inúmeros problemas de ordem histórica, alguns dos quais imediatamente apontados por Clarke:

“A idéia que a acumulação antes da Primeira Guerra Mundial estava baseada sobre a produção de mais-valia absoluta se apresenta muito estranha a qualquer um minimamente familiarizado com os rudimentos da história econômica do capitalismo. Embora a transformação dos métodos de produção no Departamento I estivesse muito limitada antes do final do século XIX, isto certamente não era o caso em ramos dominantes da produção, tais como a agricultura, têxteis, metalúrgico, de bebidas, alimentício e meios de transporte, os quais representavam precisamente aqueles setores direta ou indiretamente responsáveis pelos produtos consumidos pela classe trabalhadora.”⁴⁸

ou ainda

“Não existe evidência que a crise de 1929 tenha sido uma crise do regime de acumulação extensiva, delimitando a transição para um novo regime de acumulação intensiva, visto que os elementos do regime intensivo já se faziam presentes antes mesmo de 1929. A produção de mais-valia relativa, o crescimento do consumo de massa e o crédito monetário remontam todos ao século XVIII. Até as formas institucionais específicas do ‘Fordismo’ (monopolização, o crescimento da produção em massa, relações industriais e reforma social) já se pronunciavam e apresentavam suas primeiras manifestações por volta do ano de 1870.”⁴⁹

⁴⁸Ibid., p. 70.

⁴⁹Ibid., p. 74.

É como se a *Teoria da Regulação* fosse uma tese contemporânea do “fordismo” sem “americanismo”,⁵⁰ uma construção teórica idealisticamente concebida, abstraída e descolada das particularidades históricas de cada contexto, da dimensão *diacrônica* que estabelece as diferenciações e combinações determinadas pelos condicionamentos culturais (*lato sensu*) de cada realidade – precisamente aquele “elemento” que enriquece a visão gramsciana, tornando sua abordagem (pelo potencial metodológico presente) sempre atual. Como bem coloca Clarke, em Gramsci, o “fordismo” (enquanto “coração do Modernismo”) é um “universal” captado de um “particular”: o “americanismo”⁵¹ – as condições americanas concretas, culturais, responsáveis pelo aprimoramento e potenciação de um tipo de organização e gestão da produção industrial e de controle da classe trabalhadora que, pelas circunstâncias da estrutura social e cultural européia, ali, no primeiro quartel do século, não encontrara terreno propício (como na América) para seu pleno desenvolvimento. Dito de outra forma, caberia aqui a mesma crítica filosófico-epistemológica que Marx faz aos postulados idealistas de inspiração hegeliana e dirigida a Szeliga:

“Quando, ao operar sobre realidades – maçãs, peras, morangos, amêndoas – formo em mim a idéia geral de ‘fruto’; quando, indo mais longe, imagino que a minha idéia abstrata, o ‘fruto’, deduzida dos frutos reais, é um ser que existe fora de mim e, mais ainda, constitui a essência verdadeira da pera, da maçã, etc., declaro – em linguagem especulativa – que o ‘fruto’ é a ‘substância’ da pera, da maçã, da amêndoa, etc. Afirmando portanto que o que há de essencial na pera ou na maçã não é o seu ser pera ou maçã. O essencial nestas coisas não é o seu valor real, perceptível aos sentidos, mas a essência da minha representação: o ‘fruto’. Declaro

⁵⁰Ainda que isso represente um paradoxo, por tratar a tese de Michel Aglietta da “experiência dos Estados Unidos”!

⁵¹Cf. CLARKE, Simon, “New Utopias for Old ...”, *op. cit.*, p. 142.

então que a maçã, a pera, a amêndoa, etc. são simples formas de existência, modos 'do fruto'. É certo que, depois de concluído o meu processo de entendimento, baseado nos sentidos, distingo uma maçã de uma pera e uma pera de uma amêndoa; mas a minha razão especulativa declara que esta diferença sensível é não-essencial e sem interesse. Ela vê a mesma coisa na maçã e na pera, assim como na pera e na amêndoa, isto é, 'o fruto'. Os frutos particulares reais não são mais do que frutos aparentes cuja verdadeira essência é 'a substância', 'o fruto'."⁵²

O “fordismo” não funciona em Gramsci como “tipo-ideal” auto-aplicável, como modelo homogeneizador do *real* ou noção meramente heurística, razão pela qual reconhecia as dificuldades de sua implementação na Itália *fascista* ante à ausência de um regime econômico competitivo e de um tipo liberal de Estado,⁵³ em outras palavras, ante à ausência de “americanização”.

A *história* não pode ser deduzida de um “modelo puro” conceitual, muito menos servir de mera ilustração para ratificar a teoria – nem Max Weber trabalhava seus “tipos-ideais” com este sentido, simples recursos metodológicos que eram para selecionar elementos significativos do real que permitissem uma compreensão lógica da *historicidade* dos fenômenos. A *periodização da história do capitalismo* e a noção de *crise do modelo fordista* de acumulação, inerentes à *Teoria da Regulação*, padecem de *evidências históricas* mais rigorosas em decorrência da própria limitação do método de análise. Nesse sentido, a conotação *funcional-sistêmica* do modelo estruturalista agliettiano não passaria, portanto, de uma *dialética capenga*, desprovida do sentido de *historicidade*, dimensão esta que possibilitava Gramsci perceber que, enquanto nos EEUU o “fordismo”

⁵²MARX, Karl e Friedrich ENGELS, *A sagrada família*, 2ª edição, tradução de Fiama Hasse Pais Brandão, João Paulo Casquilho e José Bittencourt, Editorial Presença, Lisboa, s/d, pp. 85-86.

⁵³Vd. CLARKE, Simon, “New utopias for old ...”, citado, p. 143.

desempenhava uma função social, econômica e política *progressista*, na Itália de Mussolini resultava num *parasitismo*, onde a maquinaria vinha utilizada para conservar mais e mais o *status quo* (“revolução passiva”).⁵⁴

Se a contribuição de Aglietta coloca no devido lugar a dimensão *política* da economia, resgatando o papel da luta de classes, parece falhar no “recorte histórico” necessário ao uso heurístico mais fecundo de um conceito do porte do de “modo de regulação”. O resultado arrisca-se ao que Clarke devidamente já satirizou:

“SONHOS FORDISTAS E FANTASIAS PÓS-FORDISTAS”... !

BIBLIOGRAFIA

- AGLIETTA, Michel, *Regulación y Crisis del Capitalismo*, Siglo Veintiuno Editores, Madrid, 1979.
- AGLIETTA, Michel & BRENDER, Anton, *Les Métamorphoses de la Société Salariale*, Calman-Levy, Paris, 1974.
- BOYER, R. & MISTRAL, J., *La Crise Actuelle: d'une analyse historique à une vue prospective*, Cepremap, Paris, 1983.
- BRAUDEL, Fernand, *A Dinâmica do Capitalismo*, 3ª edição, tradução de Carlos da Veiga Ferreira, Ed. Teorema, Lisboa, 1989.
- CLARKE, Simon, “New Utopias for Old: Fordist Dreams and Post-Fordist Fantasies”, in *Capital & Class Review*, n° 42, Winter, 1990.
- , “Overaccumulation, Class Struggle and the Regulation Approach”, in *Capital & Class Review*, n° 36, Winter, 1988.
- CORIAT, B. & BOYER, R., “Inovações, Ciclos e Crises: o retorno a Schumpeter”, in *Novos Estudos CEBRAP*, n° 12, São Paulo, 1985.

⁵⁴Ibid. idem.

- DAY, Richard B., "The Theory of the Long Cycle: Kondratiev, Trotsky, Mandel", in *New Left Review*, n.º 99, University of Chicago Press, London, 1981.
- GRAMSCI, Antonio, "Americanismo e Fordismo", in *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*, tradução de Luiz Mário Gazzanico, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1978.
- MANDEL, Ernest, "Explaining long waves of capitalist development", in *Futures Review*, London, 1981.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich, *A Sagrada Família*, 2ª edição, tradução de Fiamma Hasse Pais Brandão, João Paulo Casquilho e José Bettencourt, Editorial Presença, Lisboa, s/d.
- MARX, Karl, *Elementos Fundamentais para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*, vols. 1 e 2, 14ª edición, Siglo Veintiuno Editores, México, 1986.
- MICHALET, Charles-Albert, *O capitalismo mundial*, tradução de Salvador Machado Cordano, Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1984.
- PIGNON, D. & QUERZOLA, J., "Ditadura e democracia na produção", in GORZ, André, *Divisão social do trabalho e modo de produção capitalista*, tradução de Alberto Saraiva, Emanuel Cirne e Patrícia Boanova, Editora Escorpião, Porto, 1976.
- TUDE, Angela, *Sobre o americanismo e fordismo de Antonio Gramsci*, *Textos Didáticos* n.º 5, IFCH/UNICAMP, Campinas, 1992.

LIBERALISMO REACIONÁRIO
A INTOLERÂNCIA POLÍTICO/IDEOLÓGICA DO
PRINCIPAL INTÉRPRETE DO LIBERALISMO
BRASILEIRO NA IMPRENSA (JORNAL *O Estado de
S. Paulo*) EM RELAÇÃO AOS NOVOS PERSONAGENS
SOCIAIS À ESQUERDA NO ESPECTRO – PARTIDO
DOS TRABALHADORES E CENTRAL ÚNICA DOS
TRABALHADORES, OU O “OUTRO” DOS LIBERAIS

Francisco César Pinto da Fonseca

INTRODUÇÃO

A reflexão acerca do liberalismo do jornal *O Estado de S. Paulo*¹ secularmente intérprete autoproclamado do liberalismo vigente no país, implica num importante elemento para a compreensão do significado do pensamento liberal entre nós, notadamente no que diz respeito à concepção das idéias e práticas postadas à esquerda do espectro político/ideológico. Trata-se, conseqüentemente, da própria concepção de democracia do liberalismo brasileiro, tendo em vista

¹Nos referiremos majoritariamente ao jornal *O Estado de S. Paulo* de forma abreviada, como *O ESP*.

ser a imprensa em questão — no contexto maior dos meios de comunicação — de certa forma síntese das idéias desta importante corrente político/ideológica.

A caracterização do Partido dos Trabalhadores (PT) e da Central Única dos Trabalhadores (CUT), como “novos personagens e como o “outro” dos liberais, sintetiza um conjunto de questões colocadas durante a transição à democracia, notadamente no período compreendido entre 1984 e 1987, mas que contempla conseqüências verificáveis ainda hoje tanto à democracia quanto às entidades em questão.

O célere desenvolvimento econômico experimentado pelo país no período militar engendrou, mesmo sem o desejar, a criação de interesses sociais muito mais diversos e complexos do que os havido no pré-64. A modernização do capitalismo nacional, no intuito de transformar o país em “grande potência econômica”, por sua vez contribuiu para a transformação de segmentos proletarizados (e mesmo a criação de outros), atuantes especialmente nos setores dinâmicos da economia. Tais trabalhadores erigiram, em fins dos anos 70/início dos anos 80, entidades que expressavam esse dinamismo, representando um salto em termos de organização político/sindical no país.

Foram, portanto, o PT e a CUT que, deste período em diante, hegemonizaram — no universo do trabalho — a luta dos trabalhadores organizados. Atuando nos parlamentos e principalmente nos movimentos popular, social e sindical (paulatinamente também nos executivos), os “*novos personagens*” traduziam a disposição política de parte significativa dos trabalhadores em inserir-se à cidadania (aqui tomada em sentido amplo), o que, aliás, se verifica ainda hoje, quando dos 15 anos da fundação de ambas as entidades. Por outro lado, a expressão “novos personagens” procura demonstrar a diferenciação destas entidades e dos trabalhadores que representam em relação ao populismo vigente até 1964, pois a autonomia perante

o Estado e o empresariado significou efetivamente uma brusca alteração no âmbito do trabalho.

Já a caracterização de ambos como “o outro” dos liberais diz respeito antes de tudo ao fato de postarem-se à esquerda no espectro político/ideológico. Isto é, por professarem o primado da igualdade, seja por intermédio da adesão (real ou retórica) ao socialismo ou simplesmente por requererem maior participação no excludente crescimento econômico e no sistema político. A contenda clássica entre liberais (ou correntes à direita no espectro) e esquerda (em suas várias subdivisões) implica, para os fins deste trabalho, na observação de como os primeiros concebem a última: se legítima ou não sua existência intrínseca, e a partir daí, que tipo de consideração lhes fazem (aliados, adversários, inimigos etc.).

Concretamente, o PT e a CUT encarnam ao mesmo tempo a filiação ao pensamento à esquerda e a representação de vastos segmentos de trabalhadores, envolvendo-se na crucial relação com os empresários. Tal relação, por sua vez, ao implicar diretamente nos termos da produção/distribuição de riquezas, necessariamente colocou-se como ponto obrigatório na pauta da agenda da transição — afinal, a imprensa liberal analisada postula justamente a reprodução das relações sociais capitalistas. Resta-nos observar de que maneira e com que considerações.

A INTERPRETAÇÃO DA IMPRENSA LIBERAL (*O ESP*) DAS IDÉIAS E AÇÕES DOS REPRESENTANTES HEGEMÔNICOS À ESQUERDA NO ESPECTRO PT E CUT

Observar os posicionamentos do jornal em relação a estas entidades agregadoras de interesses dos trabalhadores não é tarefa simples tal o arsenal de argumentos, contra-argumentos, palavras de ordem etc. utilizados. A metáfora de uma “metralhadora giratória”, atirando todo o tempo contra o “outro” tem a dupla vantagem de mostrar tanto a magnitude das críticas, oposições, vetos e concitações,

como o sentido claro e concreto do embate político/ideológico. Toda a contrariedade do jornal para com estes agentes sociais será modelada por um complexo aparato retórico/ideológico, assentado em categorias e proposições maniqueístas e em concepções particularistas elevadas à condição de universais.

O conjunto dos posicionamentos de *O ESP* será por nós agrupado em categorias de argumentos da seguinte forma: a) caracterização político/ideológica do Partido dos Trabalhadores (PT) e da Central Única dos Trabalhadores (CUT); b) concepção das ações e males que acarretariam à sociedade, notadamente as greves; c) críticas à atitude pusilânime dos empresários e especialmente das autoridades perante as ações e males do “outro”; e d) solicitação/aceitação do “entulho” autoritário/tutela militar para coibí-los e enquadrá-los.

As críticas ao PT/CUT, por um lado, são específicas, pois os observa enquanto agentes sociais (tomados em sentido amplo) concretos atuantes numa conjuntura política determinada; por outro lado, tais críticas referem-se ao âmbito mais geral do pensamento à esquerda no espectro ideológico. Este é considerado a antítese da liberdade, da democracia, dos valores ocidentais e cristãos e do capitalismo.

A) A CARACTERIZAÇÃO POLÍTICO/IDEOLÓGICA DO PT/CUT

Ambas as entidades são tidas como faces da mesma moeda ideológica,² por excelência radical, totalitária e contrária ao modelo liberal/democrático, garantidor das liberdades e dos direitos fundamentais, entre eles a propriedade, o sufrágio universal, a pos-

²É importante observar que, para *O ESP*, somente o liberalismo não se caracteriza como ideologia, e sim como “doutrina”. Todas as demais correntes político/ideológicas desvirtuam a “verdade”, concebida no singular, pois apanágio dos que compreendem a sociedade a partir das premissas liberais.

sibilidade de expressão e associação, entre outros. Basicamente, portanto, quando se refere a um destes agentes automaticamente o outro está contemplado, pois “a CUT é o PT com uma sigla diferente”. (11/01/86) Assim, ao afirmar ter sido encontrado (pois esquecido por um dirigente sindical que atuara na paralisação de uma fábrica em São Paulo) um certo “Manual de Adestramento para Dirigentes Sindicais”, distribuído por ambas as entidades a sindicalistas e representantes dos trabalhadores no interior das empresas com vistas a, detalhadamente, sabotar os locais de trabalho, alerta para o fato de que:

“Cada vez mais o Partido dos Trabalhadores dá demonstrações cabais de que não apenas está despreparado para o regime democrático, mas é avesso, intrinsecamente, à democracia e a seus métodos habituais de atuação e participação política e/ou sindical. (...) para esse partido, os lemas básicos são ‘quanto pior, melhor’, ‘ponha-se fogo no circo’, ou expressões que se assemelham. (...) Cada vez mais imatura, provocativa, primariamente agressiva, bitoladamente intransigente e totalitariamente prepotente se vai mostrando essa agremiação, que, revelando desprezo absoluto pelas reivindicações trabalhistas legítimas, parece preocupar-se, com exclusividade, em acirrar ao máximo sua desejada ‘luta de classes’, pelo que se transforma em uma escola de desestabilização política (...)” (07/10/84, grifos nossos)³

Para além de qualquer dúvida que se possa ter acerca da veracidade de um manual oficial dessa envergadura de um partido e, em existindo, de sua perda – devido às implicações que lhe pudessem trazer, exigindo conseqüentemente segurança e sigilo, e também da

³Não seguimos o critério cronológico de citação dos editoriais tendo em vista estar a temática abordada espriada por todo o período observado. Assim, a forma aludida de organização das posições da imprensa em questão requer necessariamente que se despreze a ordem de publicação dos editoriais.

existência do termo “adestramento”, via de regra é utilizado apenas para domesticação e treinamento de animais, adquirindo uma conotação pejorativa fora desse uso, o que indica sua provável não utilização por qualquer agremiação; para além de tudo isso, o que nos importa é a visão a respeito do “outro” acima expressa. Assim, é oportuno adiantar que o conjunto de críticas efetuadas pelo jornal ao longo do período de observação deste trabalho corroboram inteiramente a passagem acima.

Duas posturas parecem, desde já, evidenciar-se. A primeira diz respeito aos termos duros, ácidos e incisivos com que trata o “outro”, não medindo palavras para opor-se-lhe radical e violentamente; a segunda refere-se a uma posição de extrema relevância devido aos desdobramentos que daí advêm: concebe o “outro” como intrinsecamente contrário à democracia. Portanto, se sua natureza é autoritária, qualquer ação que desenvolva, especialmente nas nevrálgicas relações entre empresários e trabalhadores, estará naturalmente, para *O ESP*, destituída de legitimidade democrática.

É múltipla a caracterização do partido e da central sindical, realizadas pelo jornal, no tocante às filiações políticas historicamente existentes. Ora são fascistas, nazistas, stalinistas (no âmbito do totalitarismo), ora são anarco-sindicalistas, querem a anarquia, a desordem, a anomia (no contexto do anarquismo), ora são foquistas e ora participam do jogo democrático, com vistas, no entanto, a aproveitar-se de suas franquias para destruí-lo e instaurar-se um regime socialista.

A visão que gera essa multiplicidade demonstra ser ao mesmo tempo panfletária e fidedigna de suas concepções, seja pelo fato de identificá-los sucessivamente a essas correntes, não fixando-se numa posição, seja por associar, de forma concomitante, duas ou mais dessas características, quando sabe-se ser, por exemplo, a matriz centralizante por excelência antitética à matriz anárquica. O pertencimento a esta ou aquela corrente faz com que as estratégias delas decorrentes se diferenciem. Para *O ESP*, contudo, ao versar sobre

greves, especialmente a greve geral, afirma ser esta:

“(...) o sonho dos cutistas e petistas, inspirados no anarco-sindicalismo do fim do século passado e começo deste (...) O grevismo, praticado a esta altura das coisas, é mera continuação do stalinismo nos seus piores períodos; é a tentativa de impor à sociedade a vontade de alguns poucos (...)”.
(03/12/86, grifos nossos)

A junção destas duas vertentes, entre outras, enquanto prática política, representa a associação de incompatibilidades históricas. À promoção da greve, contudo, ira maior do jornal, não faltarão epítetos, mesmo que não afinados histórica e ideologicamente. Afinal, o PT e a CUT demonstrariam *“sua afeição a um estilo de procedimento que se poderia qualificar como bonapartista hitlerista”*. (15/06/84, grifos do jornal)

Como se percebe, a retórica do jornal apresenta-se como uma “metralhadora giratória”. O mais importante, porém, nesta questão, diz respeito ao fato de *O ESP* nunca ter apontado esta incoerência histórico/ideológica tanto da convivência como das práticas simultâneas de tantas e tão contrastantes correntes políticas no interior do “outro”. O que significa, portanto, ser uma mixórdia produzida com vistas a influenciar seus leitores no contexto de um construído ambiente conspiratório. Observe-se que *O ESP* envolve-se inteiramente em tal ambiente ao referir-se ao “outro”. Assim, em tom grave de alerta, tendo em vista as eleições que elegeriam os constituintes em novembro de 1986, chama a atenção da sociedade:

“Ninguém duvide de que as greves que evoluem em São Paulo obedecem ao empenho de testar resistências e ver se está mais próxima a oportunidade de disseminar a desordem e instalar o caos. (...) segundo tudo leva a crer, os estrategistas do partido dedicam-se à tarefa de levá-lo a assumir posições radicais, que criem confusão generalizada e desacreditem as eleições aos olhos do povo [devido à suposta péssima performance eleitoral dos petistas, fazendo com que FCPF] (...)”

alegando falta de garantias, perseguições, etc. dizem de correr ao governo estadual.(...) Nesse contexto, greveismo e manifestações de inconformidade com a ordem vigente, para explicar que o poder deve ser tomado na marra, correspondem à tática cujos efeitos não devem ser menosprezados, pois sacrificam a economia, em plena transição, e depreciam a consulta às urnas, quando mais se deve valorizá-la, no interesse da democracia. O PT é neste instante uma milícia [esta tratativa deve-se a supostas ações violentas de membros do partido e da central sindical na deflagração das greves - FCPF], aguerrida e disposta a tudo. A História mostra que é imprudente subestimar as milícias. (23/07/86, grifos nossos)

Esta longa passagem demonstra claramente o quanto o jornal procura formar uma imagem do “outro” radicalmente perversa, eminentemente conspiratória (reafirme-se), por excelência deletéria dos valores e interesses de uma sociedade democrática.

É muito interessante comparar, contudo, os reclamos e críticas de *O ESP*, feitos à mesma época do editorial reproduzido acima (julho de 1986), com, justamente, o caráter conspiratório do Governo Sarney relacionado às crises de abastecimento em consequência do Plano Cruzado. Os fragmentos do editorial que exibiremos a seguir adequam-se com exatidão à própria postura que adota perante o “outro”, pois:

“(...) o próprio dos regimes autoritários que marcham para o totalitarismo é descobrir conspirações. (...) Quando no Executivo se criam teorias conspirativas, e os serviços especiais fornecem indícios para demonstrar que os conspiradores existem, a Nação deve colocar-se em guarda, porque o trem da história começou a descer o plano inclinado do totalitarismo”. (18/07/86, grifos nossos)

Isso significa haver quase sempre conspirações e conspiradores, alguns facilmente identificáveis e outros não considerados como tal, apesar de adotarem, estes, a mesma prática e o mesmo discurso. Trata-se de uma estratégia corriqueira do jornal, sendo que sua uti-

lização dá-se com variados motes, em situações diversas. Não queremos negar, com isso, certas posturas dogmáticas e antidemocráticas destes “novos personagens”. Afinal, a construção da democracia é um processo e, como tal, complexo e sinuoso, até por que o legado de um extenso regime militar não se desfaz rapidamente, inclusive para o próprio jornal. Outra coisa, contudo, é a formulação de uma imagem monolítica, potencializada pela tentativa de criação obsessiva de inimigos conspirando contra a sociedade. É de fundamental importância notar, no entanto, que a visão de mundo de *O ESP*, associada ao sentido estratégico com que procura atuar durante a transição – advindos dos interesses sociais e políticos que defende – parece responder pela rígida divisão maniqueísta que faz das idéias e dos agentes sociais.

A pluralidade de caracterizações do “outro”, convergentes porém no que tange à sua essência, apresenta ainda outras variações. Possuiria o PT “*um ou vários grupos de foquistas (adeptos da teoria do foco de agitação), ateus, leigos ou não, que desprezam a atividade política e a têm como exemplo daquilo que Lênin certa feita chamou de ‘cretinismo parlamentar’*”. (08/06/85, grifos do jornal) Desconfia o jornal da suposta desconfiança do partido e da central sindical em relação à aceitação do jogo liberal/democrático.

Quando do assalto a uma agência bancária em Salvador por membros de uma facção do PT, aparenta considerar este partido cindido em duas faces, uma afinada ao aludido jogo liberal/democrático, outra perfilhada à subversão (violência). Ocorre, contudo, como veremos a seguir, tratar-se apenas de uma divisão aparente, pois tanto o sentido como o tom do editorial convergem para o caráter (intrínseco, reafirme-se) totalitário do partido, pois:

“(...) os petistas têm de decidir-se: ou acompanham as facções que se encaminham para o terrorismo e se apartam das normas do Direito Positivo vigente para, honesta e coerentemente, deixar de colher vantagens que ele oferece a quantos o observem, ou descartam os grupos em questão e

singram a estrada real da ordem. Não há meio-termo. O que não se pode tolerar é um tipo de esperteza que levaria a tirar partido de tudo, de assaltos que constituem crime perante a lei (...) e de horários gratuitos, requeridos à justiça eleitoral, em cumprimento à lei. (...) tudo é lucro: se der certo, chega-se mesmo ao poder e subverte-se de cima para baixo; se não der, subverte-se de baixo para cima!”. (22/04/86, grifos nossos)

Promover a subversão, por meios legais ou não, é, portanto, uma característica do “outro” que, além do mais, se espelharia no *“totalitarismo de Cuba e da Nicarágua sandinista, os quais são, justamente, os ‘modelos’ de regime político-econômico seguidos pelo PT”*. (10/04/86)⁴

Em verdade, para o jornal os “novos personagens” teriam uma concepção de democracia que se opõe frontalmente à “verdadeira” democracia, isto é, adotariam o “plebiscitarismo” (democracia direta) em detrimento da democracia representativa. Um dos pontos centrais das críticas que faz aos “novos personagens” ao concebê-los um caráter autoritário passa necessariamente pela visão que o jornal formula da democracia direta, tida por excelência como antitética à representação clássica. Várias formas assumiriam, no “outro”, esta concepção direta da democracia, como indicam os (pejorativos) termos “assembleísmo”, “participacionismo” e “plebiscitarismo” cunhados pelo jornal. Se corriqueiramente este será um tema importante tratado nos editoriais, adquirirá maior relevo

⁴A atuação político/ideológica ostensiva do jornal é observada, uma vez mais, ao reproduzir, encartando em suas edições, por longo período o panfleto anti-sandinista “Nicarágua Hoy”, produção dos “contras” anti-sandinistas financiados pelos EUA. Na secular história de *O ESP*, contudo, participações diretas e ostensivas, em vários sentidos, se inscreveram como fatos políticos relevantes, tais como o empenho para a fundação da Universidade de São Paulo, a participação na chamada “Revolução Constitucionalista” e as conspirações que culminaram no golpe militar de 1964, entre outros.

ainda quando dos debates acerca das prerrogativas do Congresso Nacional Constituinte. Assim:

“Na ânsia de vulnerar esse mesmo princípio da representação popular é que o manifesto de lançamento do PT advoga ‘formas plebiscitárias de governo’. Constitui ideal da antidemocracia pôr na rua massas humanas açuladas por demagogos profissionais e atribuir a elas a decisão dos problemas políticos, em nome do povo.(...) [também a instituição das “emendas populares” criaria o caos, FCPF pois:] O regimento [da Constituinte] a consagraria e o resto viria, como na Revolução Francesa, no bojo do Governo da Assembléia. (...) [já o plebiscito, proposto para vigorar na nova Constituição - FCPF -, a Constituinte:] se se apressar a abrir mão dessa soberania, se arriscará a ver-se encilhada por pressões espúrias, a exercer-se de fora para dentro, também sob o exemplo do que ocorreu na Revolução Francesa... [as conseqüências seriam] o sacrifício da ordem e, em seguida, da liberdade. Não foi assim com o Terror (...) e o Comitê de Salvação Pública decidindo sobre a honra, o patrimônio e a vida de todos os franceses?”. (17/02/87)

Se o significado da Revolução Francesa é importante para o pensamento do jornal em vários aspectos,⁵ sempre negativos, a questão da participação direta como uma manifestação “plebiscitário/assembleística” é um ponto crucial justamente por contribuir para desnudar sua concepção de democracia. Esta teria de se circunscrever rigidamente à relação representação parlamentar/eleitor.

Daí a ênfase ao fortalecimento dos partidos políticos e do Parlamento enquanto instituições vitais à vida democrática; a recusa

⁵Guardadas as circunstâncias históricas, paradoxalmente tendo em vista seu caráter burguês - as críticas de *O ESP* à Revolução Francesa se assemelham, em parte, às críticas de E. Burke, que, como se sabe, é o fundador do conservadorismo e da reação, pois propugnava a configuração aristocrática da sociedade. Cf. BURKE, E. *Considerações sobre a Revolução em França*, UnB, Brasília, 1982.

à prerrogativa ao voto do analfabeto, por não contribuir para o aperfeiçoamento da democracia representativa possibilitadora da ascensão dos “melhores e dos mais capazes”⁶ e a oposição ao parlamentarismo, por não manter a separação, harmônica e independente, entre os três poderes.

O PT e a CUT, ao atentarem contra a democracia representativa, além de outras ações violentas, seriam, segundo o jornal, “carbonários”. Já as duas cidades administradas pelo PT no período em questão — Fortaleza e Diadema —, ao adotarem tais formas plebiscitárias, seriam o paradigma da incompetência política e administrativa. As prefeituras petistas não saberiam lidar com os problemas típicos de uma cidade nem teriam capacidade para resolvê-los, pois “*não seriam duas prefeituras comandadas pelo PT que haveriam de descobrir as melhores fórmulas de solução...*”. (22/04/87) Por outro lado, quando as populações daquelas cidades se posicionassem contrárias a certos atos dos executivos petistas, estes recusariam o diálogo e agiriam com violência, utilizando-se de “pelotões” compostos por militantes petistas, cutistas e da “Igreja Progressista”. Assim teria agido o prefeito de Diadema por causa da resistência dos moradores de um bairro que teriam rechaçado a construção de uma usina de lixo nas cercanias de suas casas. Isto é, teria ordenado a “invasão” do referido local; como houvera resistência, uma máquina de terraplanagem teria sido lançada contra os opositores, ferindo vários deles. Portanto: “*Incompetência e truculência para dizer o menos: eis mais uma demonstração de como o PT governa...*”. (idem)

⁶O mote “os melhores e mais capazes, venham de onde vierem” é constantemente utilizado pelo jornal como forma de requerer hierarquia social nos mais diversos setores da sociedade — da educação à ocupação do aparelho do Estado. Demonstra a filiação ao “darwinismo social” e a concepção hierárquica, meritocrática, conservadora e tradicionalista de seu projeto político, tomado em sentido amplo.

Não bastassem o “plebiscitarismo”, a “incompetência” e o uso da “violência”, seriam também, o “outro” e suas administrações, corruptos. Tendo no pensamento de T. Hobbes uma referência para também caracterizar o “outro”, se utiliza de certas categorias deste pensador para tanto. Assim, à aludida corrupção como característica associa-se o caráter hobbesiano, que lhe diferenciaria, pois quereria:

“transformar sua cidade num laboratório de crises; o impulso de fazer da administração um Leviatã a impor medo aos cidadãos [o que estaria fazendo com que a classe média estivesse se mudando das cidades administradas pelo partido - FCPF]; a tendência fascista a criar ‘milícias operárias’ para coagir os adversários. Esta é a diferença entre um prefeito petista acusado de corrupção [o que significa que o PT, ao chegar ao poder, não teria pruridos em se utilizar das benesses e regalias do poder - FCPF] e um prefeito não-petista também acusado de corrupção: o primeiro é fascista (...)”. (12/08/86)

A categorização hobbesiana, como dissemos, serve a diversos fins no embate contra o “outro”. Assim, a CUT, através de seu presidente veria o mundo

“como um Hobbes mais pessimista o veria: cada um é o lobo do outro, sobrepondo o seu direito a sobreviver à necessidade de pactuar as formas de assegurar a sobrevivência. Este tipo de pensamento que coloca a luta em primeiro lugar (...) já foi batizado no mundo moderno: fascismo”. (04/08/87)

Como se observa, uma vez mais *O ESP* associa dois conceitos díspares, que não possuem relação histórica nem conceitual. Isto porque o pensamento de Hobbes refere-se, no contexto do jusnaturalismo contratualista, ao apoio às monarquias absolutistas do século XVIII; já o fascismo, fenômeno do século XX, representou uma resposta à desagregação econômica e social em países derrota-

dos na I^a Guerra Mundial, resultante, esta, de disputas imperialistas de um capitalismo já desenvolvido. A violência, o poder concentrado no Estado e a manipulação das massas, neste regime, não guardam qualquer relação com o absolutismo pré-capitalista hobbesiano, referenciado que estava a sociedades onde a diferenciação das esferas pública e privada ainda estava por se fazer, tendo na visão psicolizante do homem, necessariamente pré-sociológica, o método de compreensão do mundo.

Somente uma postura panfletária ou, alternativamente, radical, permite explicar tais “erros” histórico/conceituais; conseqüentemente, descartamos qualquer hipótese ligada à ausência de conhecimento, pois o jornal demonstra claramente pertencer aos estratos intelectuais superiores, como, a rigor, sempre deixou implícito.⁷

A última das características significativas imputada aos “novos personagens” diz respeito a um elemento fundamental na sociedade capitalista, e enfaticamente ressaltado pelo jornal: a necessidade do cumprimento de todo e qualquer contrato acordado, constantemente por eles desrespeitados, contudo. Especialmente as greves, promovidas além do mais com intuito subversivo, desestruturariam um dos pilares da economia capitalista, que:

“(...) repousa no cumprimento dos contratos. (...) Eles sabem que as greves durante a vigência dos contratos de trabalho, sobre ser ilegais, ferem o sistema na área mais sensível, que é a credibilidade. (...) Se não houver consciência de que o respeito aos contratos é indispensável à convivência harmônica dentro da empresa, não será possível garantir a continuidade do regime democrático, que assenta no respeito

⁷O elitismo é uma das características mais marcantes do jornal, expresso pela linguagem eupolada, pela sisudez gráfica e, principalmente, pelas posições que adota. A fundação da Universidade de São Paulo, orgulho primeiro do jornal, sintetiza um conjunto de imagens e significados que expressa claramente tal elitismo.

ao contrato maior passado entre todos os cidadãos, consubstanciado na Ordem Jurídica. (...) Se não houver respeito aos contratos de trabalho, não poderá haver produção, criação de riqueza, manutenção dos empregos. Será difícil convencer os operários de que a CUT os está levando para um beco sem saída, destruindo conscientemente a economia do país?"
(13/12/85)

A importância do cumprimento dos contratos em geral e do contrato de trabalho em particular é perfeitamente coerente com a tradição liberal advinda da “*ordem burguesa*”. Isto porque o liberalismo clássico procurou “horizontalizar” juridicamente as classes sociais, propugnando a supressão de suas diferenças no mercado. Daí o contrato de trabalho ser essencial para o funcionamento do sistema capitalista, pois sinaliza que o mercado balizou os agentes econômicos, dando-lhe (ao sistema) previsibilidade e confiança de que os acordos serão cumpridos, entre outras seguranças. Como vimos, esta característica básica da configuração liberal estaria sendo subvertida pelos “novos personagens”, interessados na edificação de um regime totalitário, em nome, contudo, da melhoria das condições de vida dos trabalhadores.

Por fim, procuraremos demonstrar o autoritarismo do jornal pelas suas próprias palavras, isto é, por meio de estratégias que criticara acidamente como pertencentes ao “outro”, mas que, como veremos, são por ele próprio adotadas. Trata-se do episódio do fechamento, pelo governo sandinista, na Nicarágua, do jornal de oposição **La Prensa**. Como já expusemos, Cuba e Nicarágua, segundo o *O ESP*, seriam os modelos de regime que o “outro” queria implantar no Brasil. Assim, ao comentar o apoio da Associação Brasileira de Imprensa (ABI) a tal empastelamento, observa o paradoxo dos que defendem a liberdade no Brasil, mas apóiam a censura dos regimes à esquerda, e que seria extensivo aos agentes à esquerda, notadamente o PT e a CUT. Afirma, então, ser típico dos totalitários o mote do iugoslavo Marechal Tito: “*Democracia é a vontade do povo e não a*

liberdade de seus inimigos'. Nunca foi difícil aos ditadores identificar os inimigos do povo...". (02/07/86)

Note-se que tal mote é implícita e explicitamente imputado ao "outro" por *O ESP* em diversas ocasiões, como atesta a concepção que faz daquele. O revelador é observar que o próprio jornal elege "seus" inimigos, pretendendo, contudo, que sejam inimigos da "nação". Assim, ao afirmar que a executiva da CUT, em seu 2º Congresso Nacional, supostamente iria propor ao plenário "*o fim da propriedade privada e a invasão de todas as terras mal aproveitadas*" – estas, além do mais, a partir de critérios eminentemente arbitrários, prevê que

"(...) a sociedade brasileira não pretende, não deseja, nem aceitará a subversão total, o caos pretendido pela CUT. Ela saberá defender a democracia contra seus verdadeiros inimigos, agora tão veementemente declarados. (...) Ademais (...) por trás desse deliberado programa de violência (...) pode estar a intenção de rearmar o braço odioso que fez explodir as bombas no Riocentro (...)". (08/07/86, grifos nossos)

A clareza da passagem acima, enredada num perene ambiente conspirativo/persecutório de que já falamos, identifica no "outro", explicitamente, sem meias palavras, o inimigo do povo, à guisa dos ensinamentos do Marechal Tito, paradigma, para o jornal, reafirme-se, da prática totalitária.

Com isso, percebe-se que *O ESP*, de acordo com sua própria lógica e palavras, perfilha na mesma posição que diz condenar. O mais importante, contudo, é que aos inimigos, diferentemente dos adversários, é necessário o banimento, a exclusão. É igualmente importante observar que esta postura de eleger inimigos se dá, como é praxe no jornal, através de categorias universais – no caso a Sociedade, o Povo, a Nação...⁸

⁸A constante utilização de categorias universais, como Povo, Nação, Bem Comum, entre tantas outras, tem a função, em *O ESP*, de univer-

Ressalte-se, finalmente, o fato absoluto e irrevogável do jornal jamais conceber o “outro”, para qualquer efeito e em qualquer circunstância, como legítimo representante de certos segmentos sociais, possuidor de uma prática e de uma ideologia “*simplesmente diferente*” da sua. A diferença é encarada à guisa de outro mote autoritário, afirmador da proposição de que quem não está de um certo lado (no caso, do jornal), logo está contra o mesmo. Não existiria diferença e sim dicotomia. De certa forma a política se daria na clássica relação “amigo-inimigo” (formulada, na Ciência Política, na obra de Carl Schmidt).⁹ É claro que a retórica se encarrega, pelos instrumentos delineados, de justificar as posições adotadas, mas que são, como vimos tentando demonstrar, expressão da defesa de certos interesses sociais por excelência excludentes (política e economicamente), portanto não democráticos. Por seu turno, a prática *também* panfletária certamente contribui para a maior coloração do quadro delineado.

salizar uma visão particularista do mundo – o que necessariamente contempla os interesses que defende, notadamente referentes à reprodução das instituições e das relações sociais capitalistas, não defendendo, conseqüentemente, interesses corporativos. Tal (estratégia de) universalização tem sido comum a diversas correntes ideológicas, das quais, no Brasil, os liberais/conservadores têm se destacado. Na Constituinte de 1946 (que apresenta-se como um importante momento comparativo), tal estratégia foi analisada por ALMINO, João, *Os democratas autoritários – Liberdades individuais, de associação política e sindical na Constituição de 46*, Brasiliense, São Paulo, 1980.

⁹Um regime democrático se caracteriza, entre outros elementos, pela tolerância entre opositores, que fundamentalmente se encaram como “adversários”, tendo a pacificação das guerras religiosas historicamente contribuído para tanto. Já a transformação dos “adversários” em “inimigos” é típica dos regimes autoritários/totalitários. Cf. BOBBIO, N., *O futuro da democracia – uma defesa das regras do jogo*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1986.

B) AS GREVES E AÇÕES EM GERAL DO "OUTRO" COMO MALES À SOCIEDADE

Aqui também uma variedade de argumentos e contra-argumentos será desfiada, tendo na paralisação do trabalho um tema recorrente e alçado à categoria de principal problema nas relações capital/trabalho devido às conseqüências que acarreta. Serão os "novos personagens" combatidos, portanto, tanto por sua natureza (como vimos acima) como por suas ações.

O ESP afirma serem as greves legítimas como instrumento de pressão dos trabalhadores desde que acionadas como último recurso no caso de impasse nas negociações com os patrões. No Brasil, contudo, *"a greve é hoje ato de hostilidade que inicia qualquer conversa"* (09/01/86). Note-se que a afirmação da legitimidade se tornará vazia de sentido, como veremos a seguir, devido ao conjunto de objeções e impedimentos que será interposto à sua utilização.

O nível de produção da economia, as circunstâncias políticas, o primado da Nação e do Bem Comum sobre os interesses corporativos, entre outros, deveriam ser relevados antes que se partisse para a greve. Assim, por causa da doença de Tancredo Neves, a greve dos metalúrgicos do ABC paulista fora concebida como

"impatriótica e inoportuna, no momento em que o presidente eleito se debate entre a vida e a morte e o País imerge mais fundo na maior crise econômica de sua História".
(16/04/85)

A utilização desta categoria universal e subjetiva – a Pátria e seu qualificativo, o patriotismo –, pois passível de manipulação de acordo com interesses os mais díspares – é estratégia usual especialmente na abordagem dos movimentos grevistas. Variam, contudo, os motivos de transgressão a este mote universal. Por isso, o jornal indaga e ao mesmo tempo, responde a respeito da greve nas refinarias da Petrobrás, tendo em vista estar caracterizada esta empresa como "serviço essencial" e, portanto, proibida por lei:

“Falta patriotismo para compreender que neste período de transição é extremamente perigoso para todos insistir em greves deflagradas e conduzidas ao arrepio do Direito, a fim de impor o atendimento de reivindicações cuja observância importa em descrédito da autoridade? Parece que falta, sim”.
(14/03/87, grifos do jornal)

A passagem acima, além de demonstrar um dos usos do universal “Pátria”, demonstra que as greves conduzidas pelo “outro” são ilegais, pois não observam os preceitos constitucionais. Igualmente, a circunstância da transição, agravante do quadro político e econômico, também não seria relevada.

Ambas estas “não-observâncias” se articulam, isto é, deveria o “outro”, antes de tudo, respeitar a lei que proíbe greves em setores considerados essenciais, sendo que a transição política apenas reforçaria a necessidade deste respeito, devido à delicadeza da situação política. Ora, isto implica na *“diluição da transição política enquanto momento-chave e necessariamente diferenciado para o reordenamento das instituições e do jogo político”*. Tanto o cerceamento por duas décadas dos interesses dos trabalhadores como o fato do escopo da transição ser a possibilidade de expressão de interesses e posições díspares são desprezados pelo jornal. O que resulta na *“transição enquanto sinônimo de continuidade; logo, seu ponto de chegada equivale ao de partida.”*¹⁰

Muitas greves possuiriam objetivos políticos subjacentes às reivindicações trabalhistas, desvirtuando completamente a atuação sin-

¹⁰Equilíbrio, moderação, pertencimento ao “centro” no espectro político/ideológico, ausência de qualquer movimento radicalizante etc. são classificações que *O ESP* requer a todos os segmentos sociais. É esta, além do mais, a imagem que possui de si mesmo, por mais que historicamente tivesse radicalizado e conspirado quando sentiu que os interesses que defendia estavam em perigo, como em 1964. O mote burkeano “mudar para conservar” é, certas vezes, igualmente utilizado pelo jornal. Cf. BURKE, E., *op. cit.*

dical. Estes objetivos políticos também seriam variados: poderiam querer influenciar certas conjunturas, provocar outras, conturbar o jogo democrático, contestar as autoridades e o próprio sistema capitalista, entre outros. Assim, a decretação do “estado de greve” pelos metalúrgicos do ABC a um mês das negociações com os empregadores, e que implicara no “impedimento”, decidido pelo sindicato, à realização de horas-extras, como forma de pressão, significaria que

“o objetivo da CUT não é mais conseguir aumentos de salários (...) a greve é o instrumento para eleger os homens do PT à Assembléia Nacional Constituinte. (...) A CUT vai fazer de sua campanha salarial (...) um grande movimento político”. (04/02/86)

Quase sempre, por extensão, as greves, por mais que suas pautas se circunscrevessem à demandas salariais como “aumento real de salários, trimestralidade, férias em dobro, jornada de 40 horas semanais, salário profissional e piso salarial” (idem), seriam, ao mesmo tempo, irrealis às possibilidades da economia do país e trariam em si objetivos políticos inconfessáveis. O mais grave desses objetivos políticos diria respeito à tentativa de derrogar o regime democrático e o capitalismo, instigando para tanto a violência nos movimentos grevistas. Assim:

“Se há uma greve que é política - e, todas, em maior ou menor grau, acabam servindo a outros interesses, não exclusivos das partes legitimamente envolvidas - é a dos bóias-frias de Guariba. (...) [que] tornou-se, para alguns, um marco revolucionário. (...) [seria] um enfrentamento que, como uma gigantesca chantagem, extrapola a relação capital-trabalho para afrontar populações inteiras e, principalmente, um projeto de entendimento nacional [o Pacto Social - FCPF] (...)

(...) há, em marcha, um plano nada amador de convulsão social no campo, para tentar, ao mesmo tempo, ampliar as bases do diminuto PT e consumir um exemplo violento de contestação. [os líderes do PT e da CUT seriam - FCPF]

abutres travestidos de 'sindicalistas'". (08/01/85, grifos nossos).

Como se observa, se as greves em si, sejam urbanas ou rurais, contemplam interesses exógenos aos das duas partes diretamente envolvidas, retirando da contenda o jogo simples da negociação objetiva e delimitada, as de caráter marcadamente político, assim como as ações em geral promovidas pelos "novos personagens", seriam nefastas à sociedade. Isso porque, no Brasil, "*a guerrilha, urbana e já agora rural, atinge o objetivo de criar mortos e instaurar a subversão*" (12/07/86), caso da disputa por terras em Leme, interior de São Paulo (fora do âmbito da reforma agrária). Apesar das greves serem mais enfaticamente ressaltadas, os movimentos sociais como um todo, capitaneados pelo "outro", seriam também importantes, pois demonstrariam os efeitos perversos, no caso as mortes, as quais deveriam ser creditados exclusivamente ao "outro".

As greves, contudo, assumiriam em certas circunstâncias dimensões absolutamente irracionais, como a chamada "Operação Cambalacho", havida na Autolatina, podendo ter como conseqüência a fuga das empresas de capital estrangeiro do país. Ocorre que a irracionalidade seria traço distintivo do "grevismo", isto é, daqueles que fazem a greve pela greve, não se importando pela adequação entre mercado de trabalho e crescimento populacional. Aos líderes sindicais do ABC paulista, por seu turno, "*não lhes agrada serem tidos como moderados, preocupados em obter para os trabalhadores aquilo que é necessário e possível*" (30/10/87, grifos nossos). As ações do "outro" seriam, portanto, descabidas e irracionais, pois políticas, visando pressionar pela saída do capital estrangeiro. Por sua vez, as propostas por Greve Geral seriam inoportunas e absurdas, pois "*o país necessita realmente de trabalho para vencer a crise em que está mergulhado*". (30/07/87)

As diversas greves, além das invasões a terrenos e terras ocorridas em locais diferentes, no campo e nas cidades, serão vistas pelo jornal como *articuladas* pelos "novos personagens", isto é, não ocor-

reriam tendo em vista a reivindicação específica e autônoma de suas demandas. Ao contrário, seriam programadas, de forma concatenada, para provocar o caos, demonstrando:

“o clima de conturbação que se pretende disseminar por toda a parte e [que] pode ser medido por intermédio de uma linha que liga pontos esparsos, de que vale a pena lembrar alguns cujos nomes o leitor recordará sem esforço: Guariba [greve dos “bóias-frias” - FCPF], São José dos Campos [onde a CUT teria aprisionado, em forma de cárcere privado, aqueles que não aderiram à greve - FCPF], Salvador [assalto ao Banco do Brasil, entre outros - FCPF]”. (12/07/86)

Esta articulação, teleologicamente pensada a partir de um centro único, *“trata-se de tentativa de subversão mesmo, pela qual devem ser inteiramente responsabilizados esses dois grupos de empedernidos marginais da democracia”* (20/08/86, grifos nossos).

Os termos ácidos utilizados acima dão bem o tom da oposição do jornal ao “outro” no que diz respeito a mais essa caracterização de suas ações. Enfatize-se que certas adjetivações utilizadas implicam numa contenda que extrapola o universo das lutas em uma sociedade democrática, onde os contendores devem necessariamente encarar-se como adversários. As circunstâncias, tanto ao nível do jogo político como das vicissitudes da economia, seriam sempre aproveitadas pelo “outro” como forma de acirrar lutas e produzir conturbações que aguçassem as incertezas. As greves no período do Plano Cruzado - por aumentos de salário numa economia de preços congelados - não teriam fugido a este *script*, sendo *“as reivindicações dos grevistas (...) inteiramente descabidas no quadro da atual conjuntura”*. (22/06/86) Até a fiscalização de preços teria sido utilizada contra a livre-iniciativa.

Todas essas ações do “outro”, notadamente o uso desmedido das greves como um todo, “políticas” ou não, trariam conseqüências deletérias (males) à economia, às empresas nacionais e estrangeiras, à

autoridade do Estado (concitada a reagir), aos trabalhadores grevistas demitidos e suas famílias, à “harmonia social”, ao consumidor, ao progresso... Os grevistas, muitas vezes ou não, saberiam ou não se preocupariam, pois, com os seguintes efeitos concretos:

“As greves destes últimos dias e as que seguramente não de seguir-se, deixarão o país mais fraco no plano econômico. Exportações deixarão de ser feitas, algumas delas podendo até abalar a credibilidade do país nos mercados externos; gastos com as despesas fixas, sem contrapartida de produção, obrigarão a uma alta maior dos preços; faturamentos não consumados afetarão as receitas dos governos federal, estadual e municipal, os quais serão levados a reduzir mais ainda seus investimentos; os dias de greve não pagos restringirão o poder aquisitivo, produzindo reação em cadeia nos outros setores”. (25/04/85, grifos nossos)

Tais conseqüências encaixam-se perfeitamente àquilo que A. Hirschman denominou como “Teses da ameaça e da perversidade”,¹¹ pois os males produzidos à sociedade como um todo seriam incomensuravelmente superiores aos eventuais ganhos dos trabalhadores em greve, repercutindo inclusive neles próprios. Assim, as greves passariam a ameaçar certos “ganhos sociais” já consumados bem como perverter o que se almejava – maior poder de compra e melhor qualidade de vida –, piorando sensivelmente situações que se queriam reverter.

¹¹A. Hirschman, em *A retórica da intransigência*, classifica os três principais argumentos (que denomina como teses) relativos às reformas: a “tese da ameaça” afirma que determinadas inovações colocarão em risco conquistas anteriormente alcançadas; a “tese da perversidade” baseia-se na concepção de que certas reformas, por mais bem intencionadas que sejam, levarão ao contrário do pretendido; e a “tese da futilidade” sustenta que certas reformas não levarão a nada, serão infrutíferas, estéreis. Cf. HIRSCHMAN, A., *A retórica da intransigência: perversidade, ameaça, futilidade*, Cia. das Letras, São Paulo, 1992.

Não bastassem esses, entre outros efeitos maléficos das greves, certos setores e grupos sofreriam duplamente pelas catástrofes advindas do grevismo. Trata-se especificamente dos trabalhadores que, além de serem afetados pelos efeitos gerais à economia, seriam penalizados com o desemprego, contrariamente aos seus líderes, que *“têm garantia legal de estabilidade, alguns nem necessitando trabalhar (desligados que estão da produção por força de concessão legal) e não podem sofrer coisa alguma se a greve for um malogro”*. (05/11/85)

A massa dos trabalhadores, portanto, manipulada por lideranças demagógicas, oportunistas e estáveis em sua condição é que pagaria o alto preço do desemprego e da privação, como no *“ABC [onde] estendem-se longas filas nas portas das fábricas das empresas metalúrgicas. Quem as forma são candidatos às vagas dos cinco mil trabalhadores demitidos durante a greve”*. (25/05/85)

O fato de haver demissões, em especial nas dimensões assinaladas, é tido com naturalidade pelo jornal; seria, em verdade, uma conseqüência lógica e natural do movimento grevista. O jornal não releva, portanto, que a paralisação do trabalho é uma das formas de se negociar ou forçar a tanto, tendo em vista que, de modo geral, guardadas raras exceções na gestão empresarial do país, os trabalhadores não participam nem do controle da produção, nem do processo produtivo, além de raramente participarem da gestão das condições internas de trabalho.

Por fim, os usuários de setores sociais e essenciais públicos, tais como, entre outros, a educação e principalmente a saúde (proibidos por lei de paralisarem suas atividades), seriam ainda mais diretamente atingidos, pois não teriam como reivindicar, ou melhor, fazer greves. Assim, adotando um discurso *“humanista cristão”* – que, num certo sentido, lhe é legítimo¹² – ao colocar os interesses dos

¹²O ESP professa o clericalismo católico, afirmando-se ortodoxo em matéria de religião, o que significa a adesão à concepção *“católica/apostólica/romana”* do mundo. Tal clericalismo contrasta com

doentes em primeiro lugar, constrói, contudo, um outro tipo de argumento contra as greves. Isto se dá devido à ênfase que confere aos “pobres que sofrem” por causa das greves, procurando colocar a opinião pública leitora de *O ESP* contra as mesmas e seus proponentes. Assim, a retórica cristã, de preocupação com os doentes, adquire conotações eminentemente anti-greves, representando um contra-argumento poderoso por procurar provocar sentimentos humanistas. Significa, em verdade, a tentativa de suprimir as demandas reivindicatórias. Observe-se que a passagem que reproduziremos a seguir expressa claramente tal estratégia:

“A insensibilidade pelo sofrimento humano é tamanha que, às vezes, temos a impressão de que certas pessoas – ou grupos, ou categorias, ou setores [como os grevistas da saúde – FCPF] – se sentem como se fossem confeccionadas de outro material, que não carne e osso...”. (18/12/85)

Se é verdade que a precariedade do serviço público é agravada com as greves, o jornal não releva que os grevistas destes setores são trabalhadores como quaisquer outros; devendo ter (numa sociedade democrática) a possibilidade de reivindicar seus interesses, inclusive por intermédio das greves. Mais importante, contudo, tal precariedade não pode ser creditada aos funcionários, ao menos em essência. Estariam eles reagindo justamente à precariedade. A degenerescência do serviço público tem raízes na privatização do Estado, no altíssimo custo da dívida externa, nas transformações interna e externa de ordem econômica, no desmando autoritário do regime militar, entre tantos outros. Estes motivos, argumentados pelos

seu apregoado liberalismo, pois vinculado, este, ao espírito das Luzes, que nega a religião ao identificá-la ao fetichismo. A importância do tema “Igreja/Religião” pode ser mensurada pela incidência com que seus editoriais a retratam, o que, por sua vez, acelerou-se tendo em vista a movimentação dos adeptos da “Teologia da Libertação” que, por unirem evangelho e marxismo com atuação “materialista”, conquistou duplamente a ira do jornal.

grevistas e intelectuais situados à esquerda, por mais que, direta ou indiretamente tenham sido tangenciados pelo jornal em seus editoriais, seja para concordar em parte ou especialmente para divergir inteiramente, não alteram a posição inflexivelmente contrária às greves. Reafirme-se representar um contra-argumento, fortemente matizado com elementos emocionalistas.

Assim, vimos como *O ESP* caracteriza os “novos personagens” e como concebe suas ações, notadamente as greves. Vejamos agora o terceiro ponto anunciado:

C) AS CRÍTICAS À PUSILANIMIDADE DOS EMPRESÁRIOS E DAS AUTORIDADES NO COMBATE ÀS GREVES

O exemplo aos trabalhadores, e especificamente ao “outro”, no tocante ao cumprimento da lei e da ordem vigentes deveria ser dado pelos que ao mesmo tempo seriam referência e teriam poder para fazê-lo: os que governam e detêm autoridade. Os empresários, em seu âmbito, também deveriam portar-se de tal forma que sinalizassem como seria a tratativa às greves.

O dar exemplo que, no pensamento do jornal, insere-se no contexto de uma sociedade erigida pelos ideais de hierarquia e disciplina sociais, ocorreria em vários aspectos. Assim, a abertura das catracas do metrô paulista para facilitar a ida da população a um dos comícios pelas eleições diretas teria estimulado os metroviários em greve a fazerem o mesmo, pois “*o exemplo foi dado pelo governo do Estado (...) [que permitiu] o precedente da quebra da ordem administrativa*” (20/11/84); o descumprimento da legislação salarial por parte de empresas do governo federal, influenciando reivindicações que extrapolassem suas restrições, à época da vigência do Decreto 2.065, pois, “*o exemplo pernicioso que leva a esse estado de coisas vem de cima*” (08/12/84); entre outros.¹³

¹³Tal postura revela outro veio do jornal — o “tradicionalismo”, assentado uma vez mais na hierarquia e disciplina sociais, numa certa valorização

O mais importante dos exemplos, contudo, diria respeito à aplicação das leis que regulam as greves, assim como ao modo do Estado e das empresas procederem em relação às mesmas.

O fato das leis de regulação do trabalho e de agregação (atinentes principalmente aos sindicatos) provirem da ditadura militar, não é relevado pelo jornal. Assim, num editorial sintomaticamente intitulado “Ordem e Progresso”, requer todas as punições legais aos funcionários do sistema de saúde estadual em greve à época da vacinação infantil, pois:

“Está escrito na Bandeira Nacional ‘Ordem e Progresso’. Sem que se reconheça o império do Direito, será fatal o advento da desordem, que levará na enzurrada todos os saldos de progresso acumulados pelo trabalho de cada um. (...) ela quer [a “Nova República” – FCPF] ordem e progresso? Caso queira, está disposta a ser eficaz e a exigir dos governos das diversas unidades estaduais que atuem com energia (que nada tem que ver com violência) para que a lei seja cumprida por todos? (...) [caso não queira – FCPF] a conspiração em curso contra a saúde e a educação só tende a generalizar-se, estimulada pelo mau exemplo (...)”. (19/06/85, grifos nossos)

O significado das palavras inscritas na bandeira nacional é assumido por *O ESP*, o que parece confirmar decididamente uma espécie de “liberalismo positivista”. A ênfase à ordem, à hierarquia (visão verticalizada da sociedade), ao Estado e à harmonia social (constantemente ameaçada pelo “outro”) etc., canalizados pela importância do exemplo “que vem de cima”, obstrui e obnubila a liberação da sociedade em seus múltiplos aspectos. A motivação positivista dos dizeres da bandeira é, portanto, aceita, em nome, contudo, dos princípios liberais. Uma variante do mote positivista será, como veremos, “ordem e liberdade”, que parece sintetizar claramente a

do passado e na diferenciação de *status* sociais, entre outros, à guisa de certos pressupostos de Ortega Y Gasset. ORTEGA Y GASSET, J. *A rebelião das massas*, Martins Fontes, São Paulo, 1987.

junção destas correntes de pensamento *teoricamente* antitéticas. Entre inúmeras questões, a tradição positivista é, por excelência, anti-individualista, contrariamente à tradição liberal.¹⁴

Por outro lado, a afirmação de que atitudes enérgicas por parte dos governos não equivaleriam ao uso da violência deve ser vista com cautela, pois, como veremos, implicará, para o jornal, tanto a utilização de sanções legais, como suspensão e demissão dos funcionários públicos e da iniciativa privada, quanto a repressão física. “Energia” estatal implica, mesmo que no limite, como se sabe, em violência. Assim, o fato de, em tese, não associá-las, demonstra fazer disso um *cufemismo* (como lhe é peculiar), que, contudo, será pelo próprio jornal constantemente desmentido.

Tanto é verdade, que o momento histórico, pautado pela revogação — mesmo que parcial — do regime autoritário, como vimos procurando demonstrar jamais é relevado no que tange aos trabalhadores e que se expressa no sentido da transição, para o jornal, pois:

“(...) restabelecer a unidade do poder do Estado. Esse é o problema maior com que se defronta o Brasil nesta fase de transição do autoritarismo, que para muitos seria difícil, mas ninguém supunha tão cheia de perigos para as liberdades, pois a unidade do Estado está em risco. (...)”

[tal perda de unidade — FCPF] manifestou-se a anos, talvez em 1979, quando o governo Figueiredo, recém-instalado, decidiu negociar com os grevistas do ABC que se recusavam a voltar ao trabalho apesar do TRT haver declarado ilegal sua greve. Depois que o Estado demonstrou sua fraqueza uma vez, foi fácil testá-lo nas seguintes (...)”. (25/01/86, grifos nossos)

¹⁴Vários aspectos do pensamento positivista, notadamente de E. Durkheim, tais como moral pública, comunhão social, ordem, progresso material, o papel do Estado enquanto instituição exemplar, etc. são contemplados pelo pensamento do jornal, compondo um outro elemento importante no amálgama que representa sua visão de mundo.

Como se observa, se a tarefa maior da transição é restabelecer a “unidade” do Estado, unidade esta perdida pelo fato do governo Figueiredo ter negociado com grevistas (universo do exemplo), logo *unidade equivale à não-negociação*, típica, conseqüentemente, das ditaduras militares, assentadas pois no binômio disciplina/hierarquia a partir de um comando central fortalecido. Ora, os momentos de transição só fazem sentido, portanto, se necessariamente flexibilizarem o Estado em suas relações com a sociedade. Assim, *transição* implica a passagem do Estado concentrador do poder (unitário neste sentido) ao Estado que descentraliza e descontrai, franqueando-se à chamada sociedade civil – o que é, a rigor, uma demanda histórica do liberalismo.

Por outro lado, o jornal, ao pregar essa tal unidade o faz em nome dos riscos que as liberdades estariam correndo por causa das greves, das invasões às propriedades, etc., ou seja, por causa das ações do “outro”. O conceito de liberdade torna-se então relativo,¹⁵ tendo em vista que parte considerável das infringências do “outro” assim o são consideradas tendo como referência o legado do autoritarismo do regime instaurado em 1964.

Em qualquer momento, no entanto, no âmbito ou fora das transições políticas, o comportamento do poder público e das empresas privadas em relação às greves promovidas pelos “novos personagens” deveria ser um só: demissão, não-negociação e, conforme o caso, repressão. Assim, *O ESP* faz loas ao comportamento destoante da média pusilânime, dos empresários e das autoridades, que não tratariam os grevistas “*com energia*”, caso de Antonio Ermírio

¹⁵A relativização do conceito de liberdade é antiga em *O ESP*, que inclusive apoiara a instauração do Estado Novo, só opondo-se posteriormente, quando da censura à imprensa, entre outros exemplos, como atestam CAPELATO, M. H. e PRADO, M. L. em *O bravo matutino - imprensa e ideologia: o jornal O Estado de S. Paulo*, Alfa-Ômega, São Paulo, 1980 e CAPELATO, M. H., *Os arautos do liberalismo - imprensa paulista (1920-1945)*, Brasiliense, São Paulo, 1989.

de Moraes que, “*apoiado no acordo (...) ainda em vigor, não concorda [rejeitando negociações – FCPF] com as exigências de novo aumento salarial (...) nem com a formação de comissão de fábrica, impostas pela força, ao arrepio do que foi acertado. No estranho Brasil de hoje, essa atitude é rara (...)*”. (08/01/85).

Igualmente, o então prefeito de São Paulo, Jânio Quadros, teria contribuído para o respeito à ordem e ao cumprimento da lei ao punir exemplarmente os grevistas municipais, demitindo-os sem recuar, pois, “*pela primeira vez, uma greve ilegal é tratada enquanto tal (...) [o prefeito] fez a lei funcionar. Não aceitou qualquer trégua, recusou-se a negociar com quaisquer comissões de grevistas, assim como não aceitou quaisquer intermediações.* (29/04/87, grifos nossos)

Como dissemos há pouco, por agir “com energia” as autoridades, o jornal concebe tanto a rigidez no trato com os grevistas como a aplicação da violência, por mais que, retoricamente, não explicita tal perspectiva ao se utilizar de eufemismos.

Assim, ao comentar, segundo informa, a invasão e a hostilidade de metalúrgicos ao prédio da FIESP para pressionarem pela entrega da contraproposta salarial dos empregadores, obrigando, por seu turno, o presidente da casa a chamar a polícia, no que não obteve resultado, concita: “*Chegou a vez de experimentar o poder de represália da Nova República*”. (30/03/85) Observe-se que tal solicitação dá-se bem no início da Nova República; mas, desde antes, contudo, quando da “abertura política”, em 1979, como vimos, o jornal vem opondo-se ao diálogo com o “outro”.

A reação física do Estado aos grevistas será solicitada de acordo com – na concepção do jornal – a gravidade das ações do “outro”, caso da denominada “operação cambalacho” promovida pelos metalúrgicos do ABC paulista, onde dever-se-ia utilizar:

“*(...) [os] dispositivos de Direito Civil e Penal que estabelecem sanções (...) [pois] até onde poderão chegar práticas como essas? Da destruição de veículos se passará para a*

de equipamentos, destes para setores inteiros das plantas industriais, daí para os prédios, depois para as pessoas? É de esperar que comecem a explodir bombas nas indústrias, dando início a uma nova fase, a do terrorismo sindical no Brasil? Se não houver uma resposta drástica, enérgica, de ordem policial, a esse tipo de coação via vandalismo, sem dúvida alguma chegaremos muito breve à situação caótica do 'terrorismo metalúrgico', bem consoante aos métodos do sindicalismo que a CUT e seu braço político-partidário, o PT, parecem dispostos a desenvolver em nosso país". (18/10/86, grifos nossos)

Se o catastrofismo da passagem acima, onde a partir de uma ação sindical estratégica e radicalizada todo um conjunto de destruição adviria, à guisa do "efeito bola de neve", sendo possibilitado devido à ausência do exemplo e da energia da autoridade; se assim o é, representa um inequívoco superestimar, por parte do jornal, tanto da capacidade deletéria quanto das intenções do "outro".

Por tudo isso, para o jornal caberia ao Estado ser, decididamente, rigoroso, pois *"quanto mais omissa e pusilânime for a autoridade mais se assanharão os inimigos dela, sejam quais forem os titulares do poder"*. (19/12/85) Do que depreende-se ser a concepção de Estado, para O ESP, a despeito de sua retórica favorável às liberdades, limitadora e cercadora da existência e das ações do "outro". Este parece poder atuar exclusivamente de acordo com os limites traçados pelo jornal, que implicam em harmonia entre capital e trabalho. Enfatize-se que o que está em jogo nesta questão do "outro" diz respeito à possibilidade de agregação e expressão de interesses por parte de todos os grupos sociais que para tanto se organizassem, mas em especial os trabalhadores. Trata-se efetivamente de compreender como se concebe um mundo onde as contendas sociais - das mais diversas ordens, das quais a relativa à relação capital/trabalho é das mais significativas - existem, sem perspectivas de superação no sentido de modelar-se, um dos lados, aos desígnios de seu contendor.

A visão de mundo, onde estão contidos os interesses que defende (*O ESP*), requer a adequação total do “outro” ao seu modelo, balizado numa ordem jurídica reconhecidamente autoritária, que, no entanto, lhe serve inteiramente ao embate. Por isso, enfatiza com todas as letras a necessidade de um Estado, no âmbito da política, fortalecido e robusto, onde a autoridade e o poder sejam “majestáticos” - contrastado, porém, à atuação deste na economia, onde a iniciativa privada deveria ter a precedência.

Assim, ao comentar fatos aparentemente desconexos, como os desencontros políticos e administrativos entre o governador e a prefeita do Maranhão, o poder dos traficantes de drogas e, principalmente, o episódio do bloqueio de uma estrada por caminhoneiros em greve, só reprimido pela polícia após longa demora, intitula o editorial que os aborda como “O Estado frouxo”. Isto porque seria sua fraqueza a causa maior destes fatos conectados:

“O poder não recua, dizia o general de Gaulle, não para afirmar sua possível disposição autoritária, mas para demonstrar a quantos se colocavam acima e fora da lei que o Direito, do qual o Estado é o que garante por seus órgãos específicos, não pode ser violado ao talante de grupelhos qualquer, sem risco de instalar-se a mazorca. Todavia, para que o poder não recue, é preciso que haja um Estado”. (10/01/86)

Atenuações à parte, *o Poder do Estado*, para o jornal, existe para se exercido com todo seu vigor, demonstrando a todos ser a *referência indelével* à manutenção dos pilares do que considera serem as sociedades democráticas ocidentais. O não recuo do poder, contudo, implica, uma vez mais, em não negociar, não transigir em relação às posições que adota, o que, a rigor, não é típico das sociedades democráticas.

Afirmar que o Estado representa, por mais que retoricamente negue, seu tratamento autoritário para com aqueles que, real ou aparentemente, se oponham seja ao capital em si, seja ao capi-

tal concentrador da riqueza produzida (ao procurar dela participar por intermédio de greves, piquetes, invasões, etc.), seja à estrutura política e econômica não-poliárquica, entre outras possibilidades.

D) AS SOLICITAÇÕES PARA A APLICAÇÃO DO “ENTULHO” AUTORITÁRIO E PARA A CONTINUIDADE DA TUTELA MILITAR EM RELAÇÃO AO “OUTRO” E SEUS REPRESENTADOS

Ambas as solicitações representam a conseqüência desta postura requerida ao Estado sobre os “novos personagens”. Portanto, o arcabouço jurídico construído e/ou aperfeiçoado durante o regime militar para cercear os descontentamentos advindos tanto do modelo econômico excludente quanto do monolitismo político é aceito/solicitado pelo jornal no que diz respeito ao impedimento das ações do “outro”, notadamente a liberdade sindical e o direito à greve. Por isso, segundo *O ESP*, um dos primeiros pecados da Nova República foi “*ter concedido a legalidade à CUT e à CGT antes de proceder a uma ampla reformulação da Consolidação das Leis do Trabalho*”. (12/12/86)

Dever-se-ia, portanto, manter a proibição às centrais sindicais, no bojo de toda a legislação autoritária, o que implicaria, como veremos explicitamente, a intocabilidade dos mecanismos cerceadores, ao menos até a elaboração da nova constituição.

A proposição de uma nova legislação que regulasse as greves, elaborada em duas versões pelo ministro do trabalho (e que acabou não vigorando), fora criticada pelo jornal como sendo resultante de uma “*pressa suspeita*” (título, aliás, do editorial que a comenta), tendo em vista que a Constituinte se dedicaria a isso, inscrevendo as normas na nova carta. Seria estéril, portanto, tal proposição, pois “*o diploma resultante da iniciativa do que dá conta o sr. Almir Pazzianotto terá vigorado por uns poucos meses. Isso na hipótese de ser rapidamente transformado em lei (...)*”. (16/03/86) A suspeição

se daria em virtude da tentativa de obtenção de popularidade por parte do Executivo federal.

Como as eleições só ocorreriam ao final de 1986 e como o processo constituinte se caracteriza, por excelência, pela morosidade, tendo em vista tanto a magnitude do empreendimento como a miríade de interesses em jogo, além da própria dificuldade processualística; por tudo isso, a legislação autoritária manter-se-ia intacta até praticamente o final da transição. Com o agravante de que não se sabia, à época, a extensão do mandato presidencial, legalmente fixado, contudo, em seis anos. Isto é, mesmo com uma nova Constituição mais democrática que poderia advir, o governo poderia ainda ser o mesmo se o mandato se estendesse além do término do trabalho constituinte. Tal agravante justifica-se tendo em vista o caráter conservador, assentado no alto nível de continuidade em relação ao regime militar, da Nova República. Assim, ao criticar a não aplicação por parte de certos ministros (situados ideologicamente à esquerda, e considerados “frouxos”) do “entulho” autoritário, advindo da constituição de 1969, afirma explicitamente:

“Antes que venha a nova Constituição, legítima, ainda estamos obrigados a respeitar a Constituição vigente, independentemente de sua origem ilegítima. Se assim não for, viveremos o pleno caos de todo o ordenamento jurídico e, conseqüentemente, de todas as relações sociais por ele cobertas”. (20/09/86, grifos nossos)

Em outras palavras, lei é lei, não importa se ilegítima, injusta ou autoritária. Contudo, os “entulhos” atravancadores da iniciativa privada e dos interesses gerais defendidos pelo jornal (notadamente os relativos à instauração da precedência do mercado em relação ao Estado, entre outros) são ostensivamente criticados enquanto “entulho”, sendo a Nova República colocada sob suspeição no que diz respeito aos seus intuítos democráticos. Mas não só a Constituição então vigente, mas todo o arsenal jurídico-autoritário, como disse-

mos, é requerido, como as leis e os decretos-lei, além da própria CLT, pois, afinal:

“(...) nem todas as disposições do chamado ‘entulho autoritário’ podem ser jogadas impunemente na cesta de papéis. (...) É fácil falar contra o ‘entulho autoritário’ para dar na vista e posar de liberal. Difícil é examiná-lo atentamente, sem posição predeterminada, e verificar até onde se comportarão no futuro as instâncias da ordem com as da liberdade”. (13/09/85, grifos nossos)¹⁶

É interessante observar a ambigüidade de um jornal que, de forma militante, se autoproclama liberal e, ao mesmo tempo, ironiza justamente o julgado caráter “liberal” daqueles que se opuseram aos cerceamentos construídos por um regime autoritário; e o faz sempre em nome de certas liberdades. Tal ambigüidade deve ser compreendida, contudo, devido: a) à precedência do “universo dos interesses” (equivalência do *ethos* daquilo que C. B. Macpherson chamou de “individualismo possessivo”) que o leva a relativizar tudo aquilo – exceto a propriedade privada, tida como princípio irremovível – que proclama advogar; b) ao caráter autoritário de seu “liberal/positivismo”; e c) ao claro sentido de embate político e ideológico havido durante a transição.

Assim, no embate da transição com vistas a enquadrar o “outro” de forma a tornar evidente tanto sua ilegitimidade quanto sua ilegalidade, mais do que requerer genericamente a aplicação do “entulho” desce aos detalhes das leis que o compõem, enfatizando os itens e parágrafos que as delinham. Especialmente em relação às greves nos serviços públicos, que deveriam ser impedidas em nome

¹⁶Com isso, *O ESP* se distancia das tradições liberais democráticas (e, num certo sentido, radicais democráticas), tais como a expressa por B. Russel, afirmadora da legitimidade da desobediência por parte da população às leis e governantes, caso estes sejam ilegítimos e tirânicos. Cf. RUSSEL, B., *O poder*, Zahar, Rio de Janeiro, 1979.

da legalidade, do Direito e da Justiça, consideradas, além do mais, como atentatórias à própria existência do Estado, afirma:

“Está em vigor o Decreto-Lei nº 1.632/78, que estabelece a proibição de greve nos serviços públicos ou em atividades essenciais de interesse da segurança nacional. (...) [já a CLT] art. 724. Quando a suspensão do serviço ou desobediência às decisões dos Tribunais do Trabalho for ordenada por associação profissional, sindical ou não, de empregados ou de empregadores, a pena será: a) se a ordem for ato de assembleia, cancelamento do registro da associação (...); b) se a instigação ou ordem for ato exclusivo dos administradores [leia-se diretoria sindical – FCPF], perda do cargo, sem prejuízo da pena cominada no item seguinte.’ Que quer isto dizer? Que a greve dos metroviários (...) foi ilegal, e que o sr. Jair Meneguelli, presidente do Sindicato dos Metalúrgicos [devido à greve desta categoria – FCPF] (...) já perdeu o cargo, por haver infringido expressa determinação legal”. (04/05/85, grifos nossos).

Essa passagem – assim como a que a precedeu – é significativa pela clareza com que revela tanto o caráter deliberado, ostensivo e peremptório das concitações cerceadoras como o formalismo jurídico – quando lhe é conveniente, reafirme-se – enquanto baliza intransponível, a qual a transição deveria se adequar. Ou melhor, a qual o “outro”, no contexto desta, deveria ser enquadrado. Por outro lado, o jornal considera ter havido um exagero em considerar-se todas as leis produzidas pelo regime militar como autoritárias, pois:

“(...) o direito de greve, tal como está regulado na Lei nº 4.330/64, pode ser amplamente exercitado. Trata-se, ninguém de boa fé o negará, de um texto liberal, que especifica mesmo com clareza as garantias dos grevistas, prevendo até a coleta de donativos e o recurso a cartazes de propaganda – e também a proibição, ao empregador, de admitir empregados em substituição aos grevistas”. (27/04/85)

Essa afirmação denota tanto um sofisma – negado, contudo, pela citação das leis cerceadoras, como vimos nas duas últimas passagens – como a concepção do que deva contemplar a regulação às greves: o *sofisma*, por pinçar apenas um artigo, desconectando-o dos outros artigos da mesma lei e, mais importante, do conjunto da legislação autoritária; a *concepção*, por requerer a tutela – militar – ao “outro”, como veremos a seguir, pois se uma lei “liberal” é desrespeitada, outras formas de limite repressivo devem vigir, infere-se.

Caso típico desse desrespeito, para *O ESP*, seriam os piquetes, que atentariam contra a organização do trabalho ao impedir autoritariamente os que queriam fazê-lo, o que tornaria imprescindível o aparato repressivo. Por isso, a ênfase ao “direito ao trabalho”, contraposto ao “direito à greve”, será um importante contra-argumento utilizado amiúde para combater as greves e, nestas, os reais ou supostos – tendo em vista o superestimar da dimensão do poder dos sindicalistas e da magnitude do contingente dos que não queriam interromper o trabalho – piqueteiros.

Assim, ao justificar a invasão das tropas do exército à siderúrgica de Volta Redonda por ocasião da greve dos metalúrgicos, afirma tê-la ocorrido para:

“(...) garantir o acesso dos metalúrgicos que não queiram aderir à greve decretada pelo sindicato local – e também proteger as instalações da usina. Observe que aí as Forças Armadas brasileiras estão a desempenhar uma relevante função de preservação da ordem interna e garantia de direitos assegurados em lei – o que (...) é também missão das Armas (...)”. (03/10/86)

O papel dos militares nos conflitos entre capital e trabalho será progressivamente requerido de forma ainda mais explícita conforme a proximidade das eleições de 1986 e, depois, quando do início dos trabalhos constituintes. A clareza do caráter tutelar a ser mantido na futura Constituição revela o projeto de democracia a ser

instituído, portanto de forma perene, ultrapassando as incertezas da transição. Assim, ao mostrar suas discordâncias com o projeto constitucional elaborado pela Comissão de Estudos Constitucionais, no que tange ao papel das Forças Armadas na nova Carta (solidarizando-se inclusive com os militares), o vincula (tal papel constitucional) à virtualidade da repressão às greves. Assim, afirma que a referida Comissão quer:

“(...) desvincular Exército, Marinha e Aeronáutica da tarefa da preservação da lei e da ordem, inerente ao conceito de segurança nacional – o qual não deve ser relegado a plano secundário, quando o comunismo ganha a guerra fria e o Ocidente, imaturo e despreparado, julga que faz grande vantagem evitando a guerra quente. (...) Sobre a greve, diga-se que se almeja entronizá-la na futura Constituição – a ponto de admiti-la até mesmo nos serviços essenciais.

Configura-se, pois, o quadro de um porvir sombrio, em que as paredes paralisarão tais serviços e a garantia da lei e da ordem, retirada às Forças Armadas, tocará às polícias estaduais; e estas, ao cruzarem os braços por conta do atendimento de qualquer reivindicação, estarão expondo o País ao caos. (...) [Afinal, uma Constituição deve garantir uma – FCPF] “sociedade aberta à participação e à ascensão dos melhores e dos mais capazes (...)”. (12/06/86, grifos nossos)

Há vários pontos fundamentais a serem ressaltados da passagem acima, a começar pela discrepância radical entre a afirmação de que o comunismo estaria ganhando a “guerra fria”, pois, como se sabe, a própria ascensão de M. Gorbatchev sinalizou uma tentativa de reforma absolutamente não expansionista, evidenciada pela retirada das tropas soviéticas do Afeganistão, entre inumeráveis outros exemplos. Parece tratar-se, portanto, de pura retórica, com vistas a valorizar o papel das Forças Armadas enquanto ator político.

Tal papel, contudo, tem seu principal sentido enquanto tutor da sociedade brasileira no que diz respeito ao “outro” e suas ações, “*não sendo casual a vinculação entre militares e greves*”. Por sua vez, a

ênfase conferida às greves no serviço público não deve desviar a atenção de ser a diminuição do lucro privado a preocupação maior a qual reage o jornal. Por outro lado, concepções de ordem, liberdade e progresso, assentadas na hierarquia e no “*caráter majestático da autoridade*” (sic), síntese do poder, compõem uma visão de mundo onde o Estado, amparado pelas Forças Armadas, é a referência à “*comunhão social*” – mote positivista, como vimos. Daí, como já o afirmamos, as greves nos serviços públicos incomodarem tanto aos seus valores.

Ao solicitar a tutela militar tendo em vista um quadro sombrio povoado por greves, piquetes, violência sindical em vários níveis, “*badernas*” – termo este inúmeras vezes utilizado pelo jornal, e típico do pensamento conservador –, faz questão de afirmar suas convicções civis/democráticas, pois:

[O jornal] “*O Estado de S. Paulo sempre advogou a instalação de governos civis, e redobrou sua pregação para que se encerrassem o ciclo das gestões militares, depois de longa, penosa e malsucedida experiência depois de 1964. (...) [mas, por outro lado: – FCPF] Importante é que, sem demora, o governo tome consciência de que não lhe cabe apascentar radicais que se agitam no propósito de desacreditá-lo para desestabilizá-lo; (...)*

Mais: *é importante também que Exército, Marinha e Aeronáutica lhe garantam [ao Estado] a sustentação de que carece para fazer frente com vantagem a tais tentativas [do “outro” – FCPF] de reivindicar situações sob a pressão de motins e tumultos a cargo de lideranças extremistas com que não se há de, em hipótese alguma, conversar ou fazer acordo”.*
(21/12/85, grifos nossos)

O posicionamento sinuoso, donde a necessidade constante de relativizar, interpor reparos e condicionar, mesmo que não assumido como tal, pois faz loas à coerência com que “*sempre advogou*” certas teses, é expresso durante todo o período em foco. Não se

trata, contudo, de incoerência, e sim da adoção de uma estratégia que revela, antes de tudo, o entendimento da dimensão do embate político/ideológico. Mas revela também como o jornal se coloca enquanto “combatente” em tal contenda, o que é, aliás, atestado tanto pelas auto-referências de caráter cabotina¹⁷ ao longo da história, como pela reação de seus adversários e desafetos às suas posições e campanhas. Tanto é, que o próprio *O ESP* comenta, fazendo blague, o reclamo dos “novos personagens” à suposta perseguição que estariam sofrendo, ao afirmarem que “o jornal realiza uma ‘sistemática campanha contra os trabalhadores da CUT’ (o certo seria dizer: uma campanha sistemática de esclarecimento sobre as reais intenções da CUT...)”. (18/12/85)

Pelo arsenal de argumentos que procuramos exibir, do qual destacam-se o apelo à utilização do “entulho” e da tutela militar, parece não haver dúvida de que o espírito persecutório apercebido pelo “outro” a si e às suas ações justifica-se plenamente. O que, além do mais, pode ser ilustrado pela naturalidade com que assinala o imiscuir-se em assuntos civis – especificamente os referidos ao “outro” –, as Forças Armadas, verbalmente e na prática, para além dos

¹⁷As auto-referências (e auto-imagem, cabotinas) de suas glórias e feitos, donde se inclui a participação em episódios históricos relevantes, já citados, e a referida “coerência histórica de suas teses” – que são, um e outro, ao mesmo tempo relatadas de forma absolutamente facciosas e que omitem os fatos empíricos, como o procuramos demonstrar –, possuem um outro aspecto fundamental: a concepção de Opinião Pública e do papel da imprensa em relação a ela. Trata-se da consideração de ser função da imprensa, leia-se *O ESP*, (paradoxa e ambigualmente) ao mesmo tempo “formar, informar e refletir” a Opinião Pública, que estaria, além do mais, sempre em sintonia com o jornal – o que, involuntariamente, é contraditado pelo próprio periódico ao criticar a penetração das idéias populistas e à esquerda no espectro, assim como ao apoiar medidas que considera “impopulares”. Esta tripla função contém elementos profundamente autoritários, pois caberia ao jornal indicar aos eleitores “os melhores candidatos à eleições” e “esclarecer” os cidadãos quanto às melhores políticas ...

momentos concebidos como críticos; assim, para “O ESP, como disse o general Leônidas Pires Gonçalves, ministro do Exército: ‘Greve sem motivo é uma coisa injustificável e impatriótica’”. (idem)

O AUTORITARISMO DE O ESP REFLETIDO EM SI MESMO A PARTIR DO “OUTRO”

É de suma importância que se observe, pelas próprias palavras do jornal, que a visão autoritária em relação aos adversários que considera (O ESP) possuir os “novos personagens” é a que ele próprio (O ESP) advoga. Como num jogo de espelhos, o jornal enxerga e atribui ao “outro” aquilo que ele próprio pensa e pratica, de acordo com a demonstração que procuramos exaustivamente efetuar. Assim, ao versar sobre a tradição autoritária no Brasil, desfiando o legado vigente do “entulho autoritário” – do qual, como o explicitamos, o relacionado aos “novos personagens” não é considerado como tal –, caracteriza o pensamento e a prática típicos destes (os “novos personagens”), pois:

“Um dos traços característicos do autoritarismo é sua recusa a reconhecer o ‘outro’ e por conseqüência seus direitos. Segue-se daí que no autoritarismo não se dialoga, [no caso] os detentores do poder julgando-se possuidores da verdade e vendo em qualquer manifestação contrária às idéias que professam e às coisas que fazem uma ameaça à essa mesma verdade.

O outro traço marcante do pensamento e da ação autoritários, partindo do princípio de que desconhecem o “outro” e procuram eliminá-lo, é não atentar para o prejuízo que a prática autoritária traz à sociedade. (...) [cuidam] apenas da coerência de sua ‘causa’.

Quando a CUT propõe a invasão coordenada das terras e a reforma agrária na marra, simplesmente está procurando levar à prática seu pensamento autoritário, caracterizado pelo desconhecimento do ‘outro’ (no caso os proprietários) e seu

desinteresse pela sociedade. Quando os portuários paralisam os portos (...) [estão] pouco se incomodando com o fato de a paralisação da carga e descarga (...) significar muito mais do que prejuízos para seus empregadores. Na verdade, desconhecendo o 'outro', os autoritários renegam o diálogo e privilegiam a ação direta, a confrontação.

Combatê-lo [o ranço autoritário - FCPF] insere-se como uma das bandeiras mais atuais do pensamento e da ação liberal (...)". (09/07/86, grifos nossos)

Esta longa passagem corrobora de forma tão cristalina o que vimos afirmando que poderíamos até eximir-nos de comentários adicionais. Devemos, contudo, ressaltar alguns aspectos pois cruciais ao entendimento da concepção de democracia de *O ESP*.

O desnudamento do "outro", que procuramos observar no jornal em sua relação com o PT e a CUT, ao também ser realizado pelo próprio jornal - tendo nos "novos personagens" a referência - aponta, ao caracterizar a visão do "outro" dos "novos personagens" (ou o "outro" do seu "outro"), que o autoritarismo imputado a ele é, em verdade, o seu próprio. Como dissemos, trata-se de um jogo de espelhos, pois, em outras palavras, constitui-se (o jornal) daquilo que afirma constituir-se o "outro".

Assim, a afirmação de ser tarefa do pensamento e da ação liberais o combate ao "ranço autoritário" da sociedade e do Estado brasileiros, ao qual o seu "outro" estaria imerso, implica, em verdade, no combate a este.

O LIBERALISMO REACIONÁRIO DE *O ESP* COMO AMOSTRA DO LIBERALISMO BRASILEIRO

A negação da existência e da legitimidade do "outro" e de suas ações, a desconsideração ou desconhecimento de suas necessidades, a tratativa como inimigo, o vaticínio para que com ele não se transigisse nem negociasse, a solicitação para seu cerceamento, o não relevar sua inferioridade no que tange aos recursos políticos

e econômicos, enfim o descarte da transição enquanto momento atípico, em todos os sentidos, ao exigir a aplicação pura e simples das leis autoritárias para seu enquadramento, revelam quão autoritário e conservador – numa palavra, reacionário, *stricto sensu* – é o liberalismo do jornal *O Estado de S. Paulo*.

A reação às reformas político-institucionais e sócio-econômicas que liberassem a sociedade para a manifestação do dissenso – e não apenas a liberação do capital portanto –, através da livre organização e expressão de interesses, fossem quais fossem, foi o fulcro da atuação político/ideológica de *O ESP*.

A clássica postura conservadora e autoritária do liberalismo no Brasil foi corroborada na década de 80 pelo mais importante periódico autoproclamado liberal, pois, em seu projeto político (isto é, a concepção de democracia), ao Estado relativamente ausente da regulação do mercado e do capital correspondeu um Estado interventor e tutelar nas relações de trabalho, notadamente em relação àqueles que hegemonizaram a defesa dos interesses do conjunto dos trabalhadores.

A OBJETIVIDADE COMO CRITÉRIO DE CIENTIFICIDADE NA ANTROPOLOGIA

Christina de Rezende Rubim

Tendo como pressuposto de todas as ciências – e tomando por base, neste caso específico, a Antropologia – a busca da verdade, e sendo a questão da objetividade concepção fundamental para o entendimento desta busca e da própria existência científica, procuraremos analisar este conceito em especial e outros mais que estejam próximos a ele e tenham importância para a sua compreensão.

Pensaremos a categoria da objetividade através de um autor consagrado na Antropologia brasileira contemporânea, Roberto Cardoso de Oliveira, tomando como base a sua Matriz Disciplinar¹ e, portanto, dialogando com autores como Durkheim, Evans-Pritchard, Boas, Geertz entre outros sem, no entanto, nos prender aos autores exemplares a cada paradigma da citada Matriz Disciplinar. Nosso objetivo neste ensaio é, portanto, fazer o contraponto entre diferentes autores no que diz respeito à objetividade proposta por cada um deles.

Nesse rastreamento, nosso objetivo não é somente constatar o privilegiamento ou não da objetividade científica nos paradigmas

¹Veja o quadro das páginas 143-144.

como também ensaiar algumas proposições, tais como o fazer antropológico, como ele vem sendo historicamente entendido.

Nesta perspectiva é que colocamos algumas indagações que, para nós, tem importância serem analisadas, questionadas e relativamente esgotadas. A objetividade é inerente ao pensamento científico nas Ciências Sociais? A verdade objetiva pode ser relativizada segundo os paradigmas e consideradas todas elas como válidas, ou ela deve ser única? A objetividade científica pretendida, implica necessariamente na neutralidade do pesquisador frente à sua sociedade? A objetividade descarta os valores na Antropologia em absoluto?

O que pode estar implícito na base de todo este questionamento é a metodologia antropológica, pois, como Evans Pritchard, pensamos que fazer ciência é algo mais que um simples relato jornalístico:

“Às vezes ouço dizer que qualquer pessoa pode estudar e escrever um livro sobre um povo primitivo. Talvez qualquer um possa, mas não vai estar necessariamente acrescentando algo à antropologia. Na ciência, como na vida, só se acha o que se procura. Não se pode ter as respostas se não se sabe quais são as perguntas. Por conseguinte, a primeira exigência para que se possa realizar uma pesquisa de campo é um treinamento rigoroso, para que se saiba como e o que observar, e o que é teoricamente significativo. É essencial perceber que os fatos, em si, não têm significado... Qualquer pessoa que não seja completamente idiota pode fazer trabalho de campo, e se o povo que está sendo estudado nunca o foi antes, é inevitável que se contribua com algo original para a ciência. Mas será uma contribuição teórica ou apenas factual? Qualquer um pode trazer um fato novo; o problema é trazer uma nova idéia.” (Evans-Pritchard, 1978, p. 299).

A Matriz Disciplinar da Antropologia e suas principais características, que tomamos por base, são as seguintes:²

²Cardoso de Oliveira: 1984.

Tradição Tempo	Intelectualidade	Empirista
	I	II
Sincronia	<ul style="list-style-type: none"> - Escola Francesa de Sociologia. - Paradigma Racionalista e em sua forma moderna, Estruturalista. - Abstrai o tempo de suas preocupações. - Privilegia a consciência racional. 	<ul style="list-style-type: none"> - Escola Britânica de Antropologia. - Paradigma Empiricista ou Estrutural Funcionalista. - Privilegia os estudos de campo comparativos. - Não se preocupam com o tempo. - Psicologismo de Rivers, o que mais tarde é negado.
	IV	III
Diacronia	<ul style="list-style-type: none"> - Antropologia Interpretativa. - Paradigma Hermenêutico. - Interiorização do tempo pelo sujeito. - Contextualização do conhecimento. - A posição histórica do sujeito é anulada: ela é condição do conhecimento. - Abdica da objetividade positivista. - Tensão entre nós e o outro. 	<ul style="list-style-type: none"> - Escola Histórico-Cultural. - Paradigma Culturalista. - A história e o tempo são resgatados não de forma evolucionista, mas como um estudo dinâmico da cultura. - Mas esta história só é apreendida na sua exterioridade: o tempo não está no sujeito mas no objeto. - O sujeito está neutralizado pelo método.

Logo de início, constatamos haver uma grande tensão entre estes paradigmas polarizadas entre os defensores da objetividade – Escola Francesa de Sociologia, Estrutural-Funcionalismo e o paradigma Histórico-Cultural – e os defensores da intersubjetividade, ou seja, os hermenêutas. A objetividade na Antropologia, critério fundamental para alguns na consolidação desta ciência, de forma parecida, é defendida pelos três primeiros paradigmas. Ela é garantida, em Durkheim, pelas representações coletivas da sociedade e, em Lévi-Strauss, pelas estruturas inconscientes do pensamento humano. Em Rivers, são as leis universais do psicologismo que defende e em Boas, os padrões culturais ditados pelas diferentes culturas.

Com qualquer destes nomes, a objetividade defendida é basicamente a mesma quando em oposição à subjetividade. A noção de objetividade está ligada à idéia da neutralidade do sujeito e à inércia de seu objeto de estudo.

Historicamente falando, o que se entende por objetividade e subjetividade é:

Objetividade	Subjetividade
- O que vem do objeto, existindo fora e independente do sujeito;	- O que vem do sujeito;
- O que é universal e válido para todos os sujeitos ou a maioria deles;	- O que não possui valor universal;
- O que é imparcial.	- O que é parcial.

Poderíamos tentar ilustrar esta noção dizendo que, por analogia, uma fotografia de determinada casa teria valor objetivo, enquanto que uma pintura, que um sujeito em particular fizesse desta mesma casa, teria a característica da subjetividade.

Segundo esta definição tradicional, podemos nos perguntar: será que as Ciências Sociais só são ciências na medida em que possuem a capacidade de objetividade?

Fazendo-se uma relação dos conceitos que tradicionalmente se ligam a cada um destes termos, teríamos a seguinte listagem:

Objetividade	Subjetividade
Natureza	Cultura
Invariável	Variável
Leis Gerais	Interpretações
Razão	Sentimento
Ciência	Ideologia
Forma	Conteúdo
Conhecimento	Emoção

Principalmente a noção de tempo não é muito considerada pelos defensores da objetividade, ou quando é – no caso do paradigma Histórico-Cultural – a sua colocação diz respeito apenas ao objeto de estudo. O sujeito cognoscente fica fora do tempo, como que parado, olhando a realidade que se transforma.

Ao contrário, a hermenêutica interioriza as transformações históricas, tanto no que diz respeito ao sujeito quanto ao seu objeto de estudo. O pesquisador já não é mero expectador, mas sujeito ativo nesta relação.

É claro que, no tocante à objetividade do conhecimento, a tensão maior será entre o paradigma IV e os demais. O diálogo proposto, portanto, será o de fazer o contraponto da hermenêutica com os demais paradigmas.

I

A questão da objetividade no conhecimento científico sempre foi motivo, tanto para a Filosofia quanto para as ciências, de grandes discussões, por ser este um dos fundamentos principais das diferentes teorias do conhecimento. É a partir de sua aceitação ou recusa que as diferentes correntes teóricas se articulam na defesa de suas posições.

Para as ciências físicas, esta discussão está praticamente esgotada e a objetividade como critério de cientificidade é lugar comum. Por ser o mundo inanimado o seu objeto de estudo, fica mais claro para o pesquisador os limites que separam o seu ser do ser de seu objeto.

Nas ciências ditas sociais,³ campo que se constitui enquanto ciência num período relativamente recente, o problema da objetividade científica é ainda questionado. Os limites que separam o cientista de seu objeto – que passa a ser ele próprio enquanto participante de uma determinada realidade – são mais difíceis de serem constatados no sentido de que, para uns, é impossível ao sujeito que

³Também chamadas culturais, humanas ou históricas.

conhece se colocar do lado de fora do mundo que pretende conhecer e, para outros, isso é possível e até mesmo necessário. Para entendermos melhor a questão da objetividade no conhecimento é importante entendermos bem a relação sujeito-objeto.

O conhecimento enquanto tal é historicamente entendido como o produto necessário da relação entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível. A condição primeira e fundamental do conhecimento de uma determinada realidade é que estejam presentes tanto um quanto outro elemento desta relação. Este é um ponto pacífico das diferentes correntes científicas. O problema se complica quando da prioridade que é dada a um destes elementos: ao sujeito (idealismo, subjetivismo) ou ao objeto (realismo ou materialismo, objetivismo).

Um dos grandes pensadores da humanidade que se preocupou em estudar as possibilidades e limites do conhecimento científico, foi o alemão Immanuel Kant (1724-1804). Na *Crítica da razão pura* (1980), obra dedicada especialmente a esta problemática, Kant diferencia o conhecimento empírico ou *a posteriori* (experiências sensíveis) do conhecimento puro ou *a priori* (independente de qualquer experiência sensível, pois é necessário e universal). Desta forma, Kant inverte a relação sujeito-objeto, tal como era concebida na época: ao invés do conhecimento ser regulado pelo objeto da experiência, era o objeto que se regulava no ato do conhecimento (agnosticismo). Este autor define a sensibilidade como intuição, através da qual os objetos são apreendidos pelo sujeito que conhece. A sensibilidade é dada ao sujeito pelas impressões que ele tem do objeto e pela forma que exprime a ordem na qual estas impressões são colocadas. Estas formas da sensibilidade – o espaço e o tempo – são apriorísticas e, portanto, independem de qualquer experiência anterior. É porque possui aprioristicamente as noções de espaço e de tempo, que o sujeito cognoscente percebe os objetos que são exteriores a si mesmo, relacionando-os espacialmente e/ou temporalmente. Portanto, segundo a concepção kantiana, o fundamental para o conhecimento das coisas são as noções puras de espaço e tempo.

Além da necessidade destas duas noções, Kant também reconhece outros elementos apriorísticos aos quais ele chama de categorias do entendimento. São eles: unidade, pluralidade, totalidade, realidade, negação, limitação, substância, causa, comunidade, possibilidade, existência e necessidade. Todo conhecimento precisa ser sintetizado e as categorias do entendimento, para Kant, são a maneira de viabilizar esta síntese.

De um modo geral, o importante para nós, neste momento, é entender a resposta que o kantismo dá a pergunta: o que é conhecer? Para ele, a “apercepção transcendental” seria a “pura consciência original e inalterável”, ou seja, aquilo que torna possível a realidade enquanto realidade para um sujeito. Esta “apercepção” possui um caráter objetivo para Kant, no sentido de que representa a condição de toda possível objetividade. Esta é uma maneira de mostrar como se constitui um objeto cognoscível.

O entendimento deste núcleo central da teoria do conhecimento em Kant se faz necessário para que possamos entender a proposição da objetividade na tradição racionalista e a sua polarização com a tradição empirista, conforme a Matriz Disciplinar da Antropologia. É com Kant, por exemplo, que Durkheim dialoga todo o tempo, segundo a tradição racionalista do filósofo alemão, mas criticando a inversão sujeito-objeto que este opera no ato do conhecimento.

II

Para Durkheim, as idéias que temos acerca da realidade não podem ser confundidas com a realidade em si. Os conceitos que fazemos em relação a um determinado objeto devem ser feitos *a posteriori*, do contrário estes conceitos serão pura intuição impregnadas de idéias pré-concebidas e de paixões subjetivistas, que é como procede Kant, diz Durkheim. O conhecimento racional, que por esta razão é científico, opõe-se aos preconceitos e às pré-noções que, por isto mesmo, não passam de sentimentos e, portanto, não são científicas. Ao agnosticismo kantiano, Durkheim propõe o que chama realismo,

proposta esta que vamos encontrar em sua Sociologia e também no primeiro paradigma proposto por Roberto Cardoso de Oliveira.

O primeiro ponto, e o mais importante desta teoria sociológica, é o tratamento do fato social como coisa. É entendê-lo como possuidor de uma existência exterior e independente do sujeito cognoscente. O vetor cognitivo, ao contrário do apriorismo kantiano, aqui se inverte:

Sujeito	→	Objeto (Kant)
Sujeito	←	Objeto (Durkheim)

Os fatos sociais existem na realidade concreta e a sua existência, enquanto tal, não pode ser substituída pela idéia que possamos ter desta mesma realidade. Os conceitos são necessários e importantes para a ciência em Durkheim somente na medida em que são construídos a partir da realidade que se dá a conhecer.

Se, no início de sua pesquisa, o cientista já possui uma classificação dos fatos sociais, é porque ele a obteve através de puro raciocínio lógico. A teoria científica só pode existir quando a ciência possuir o conhecimento suficiente de seu objeto de estudo.

A objetividade na teoria do conhecimento durkheimiana reside justamente neste ponto. A coisa em si, como é encontrada pelo sujeito na realidade, não deve ser modificada por ele e isto se consegue passo à passo, de forma rigorosa, seguindo-se todas as regras do método científico. O sujeito deve conhecer a realidade sem “tocá-la”, isto é, sem transformar a sua natureza. A coisa em si, e os fatos sociais entendidos nesta perspectiva, são fixos e inertes, possuindo limites determinados.

A base do método científico proposta por Durkheim é o afastamento de toda influência que o sujeito do conhecimento possa vir a imprimir em seu objeto de estudo. Suas concepções próprias, seus preconceitos e suas paixões devem ser por isto deixadas de lado, se o que se pretende é o conhecimento científico. Como isto acontece? Qual a garantia desta objetividade proposta por Durkheim?

Estudando os fatos sociais segundo a sua própria natureza. O primeiro passo em direção a este objetivo é a definição da coisa segundo as suas propriedades externas mais visíveis que se dão a conhecer. O pesquisador deve estudá-las de maneira exaustiva, sem selecioná-las, nem discriminar nenhuma delas ao seu bel prazer.

É pelo afastamento de todas as influências subjetivas que podemos alcançar os fatos tal qual eles são. Isto acontece nas Ciências Sociais quando os fatos em si são isolados de todas as suas manifestações individuais. Um exemplo nos é dado pelo próprio Durkheim quando analisa o suicídio. O autor compara a sociedade com um organismo que possui funções repugnantes, mas necessárias a sua boa saúde, sendo o suicídio uma delas. O levantamento estatístico dos suicídios é a garantia de objetividade na Sociologia. Isto porque os algarismos expressos por estas tabelas desprende-se de toda individualidade (subjetividade) de cada caso em particular, tornando objetivos os fenômenos estudados; é o que garante Durkheim:

“... a sensação é tanto mais objetiva quanto mais fizo for o objeto ao qual se liga; pois a condição de toda objetividade é a existência de um ponto de apoio constante e idêntico, ao qual a representação se possa ligar, e que permite eliminar tudo o que ela apresenta de variável e portanto de subjetivo.”
(Durkheim: 1982, p. 38).

A objetividade do conhecimento é, pois, assegurada pela materialidade da coisa em si como ela se apresenta a nós.

Outra característica fundamental do fato social em Durkheim, é que ele é geral porque é coletivo e independe de nós enquanto indivíduos. São exteriores às nossas consciências individuais e não são da mesma natureza que elas, possuindo causas diferentes. Por este motivo é que os fatos sociais são exteriores aos indivíduos, pertencendo a uma ordem diversa deles. Apesar de ser formada por indivíduos, a sociedade não pode ser reduzida a eles. A consciência

coletiva possui uma natureza própria que não é aquela das consciências individuais, não podendo assim, ser transformada pelos sujeitos individualmente. Ilustrando sua posição, Durkheim cita um exemplo que toma emprestado das Ciências Naturais:

“A dureza do bronze não figura nem no cobre, nem no estanho, nem no chumbo que serviram para formá-lo e que são corpos maleáveis ou flexíveis; figura na mistura por eles formada. A fluidez da água, suas propriedades alimentares ou outras, não existem nos dois gases de que se compõe, mas na substância complexa que formam ao se associarem.”
(Durkheim:1982, p. XXV).

Durkheim identifica os fatos sociais com os fenômenos da natureza pelo fato de ambos serem reais. Ambos devem, portanto, ser tratados de forma análoga, pois são determinados por leis objetivas da natureza, respeitando-se, é claro, a especificidade de cada campo em particular. Ambos requerem um tipo de conhecimento objetivo e são estudados cientificamente pela condição de objetividade que possuem. A sensação, as instituições e as vontades não são objetos da ciência. São objetos da arte. Ao conhecimento científico cabe o estudo da realidade, procurar saber o que ela é e não o que deveria ser ou o que o sujeito pensa que ela seja.

A ciência só tem sentido, em Durkheim, enquanto conhecimento que visa satisfazer necessidades vitais do homem, devendo deste modo, ser orientada pela realidade prática. As diferentes ciências, portanto, têm como objetivo a descoberta de leis gerais que se relacionam com fenômenos de uma mesma natureza.

Por ser geral, coletivo, exterior e independente dos indivíduos, o fato social possui também o poder de coerção sobre eles e este é o terceiro ponto importante da Sociologia proposta por Durkheim. Os fatos sociais são, principalmente, impostos a nós através da educação. Quando a aceitação pelo indivíduo é passiva, “a coisa flui naturalmente” e só sentimos o quanto nos são impostos, quando o rejeitamos. A pressão social sobre o indivíduo, pode variar de

simples sorrisos e constrangimentos, até às formas violentas de imposição. Com o passar do tempo, a coercitividade dos fatos sociais os transformam em hábitos, dando ao sujeito a ilusão de que é ele quem os escolhe.

Nos seus estudos sobre *As formas elementares da vida religiosa* (1981), aliás título bem sugestivo do que apresenta Durkheim ser neste livro a sua proposta, afirma que o conhecimento religioso é a base de todos os tipos de conhecimento, inclusive o científico. O autor propõe na introdução, o porquê da escolha das religiões primitivas:

“Empenhar-nos-emos em descrever a economia desse sistema com a exatidão e a fidelidade que poderiam ser dadas por um etnógrafo ou um historiador. Mas nossa tarefa não se limitará a isso. A Sociologia se coloca outros problemas que a história ou a Etnografia. Ela não procura conhecer as formas antigas de civilização apenas com a finalidade de conhecê-las e reconstituí-las. Mas, como toda ciência positiva, tem por objeto antes de tudo explicar uma realidade atual, próxima de nós, capaz portanto de afetar nossas idéias e nossos atos: essa realidade é o homem e, mais especialmente, o homem de hoje, porque ninguém mais do que nós está interessado em conhecê-lo bem. Não estudaremos pois a religião mais arcaica que vai ser nosso tema, pelo único prazer de relatar suas bizarrices e singularidades. Se a tomamos como objeto de nossa pesquisa, é porque nos parece melhor do que qualquer outra para compreender a natureza religiosa do homem, isto é, para revelar um aspecto essencial e permanente da humanidade.” (Durkheim: 1981, pp. 147-148, grifos nossos).

O pensamento que encontramos nas mais diferentes religiões pelo mundo, desempenha o mesmo papel em todas e é consequência das mesmas causas. Por esta razão, Durkheim diz que todas as religiões são igualmente religiões e podem ser comparáveis entre si. O autor propõe-se a estudar as primitivas, porque elas se apresentam de forma simples, despidas de toda complexidade das religiões nossas

contemporâneas. É nas religiões primitivas que vamos encontrar a essência natural do pensamento religioso.

Ao contrário do que faz o cartesianismo e ao invés de um conceito lógico que é a proposição de Kant, Durkheim coloca no início da cadeia cognitiva uma realidade concreta. Estes elementos mais simples e essenciais que se encontram em estado de pureza nas religiões primitivas, são permanentes e sociais, constituindo o conteúdo objetivo de todas as religiões. As sociedades primitivas são mais homogêneas e os elementos que a compõem são fundamentais para a existência da vida em sociedade. A relação existente entre estes elementos, aparece aí de forma mais clara e é por esta razão que, segundo Durkheim, as observações etnográficas revelam tanto sobre a natureza da vida em sociedade.

A sociedade pensa através da razão e, sendo a razão condição necessária da ciência, é também condição da objetividade no conhecimento científico. A sociedade faz parte da natureza e como tal deve ser estudada. A objetividade em Durkheim deve ser buscada na realidade das coisas em si. É neste sentido que as categorias – que são de origem social – para Durkheim são construídas *a posteriori*. Do contrário para ele, é colocar a razão fora da natureza.

“O racionalismo imanente a uma teoria sociológica do conhecimento é pois intermediário entre o empirismo e o apriorismo clássico. Para os primeiros, as categorias são construções puramente artificiais; para o segundo, ao contrário, são dados naturais; para nós eles são, num certo sentido, obras de arte, mas de uma arte que imita a natureza com uma perfeição suscetível de aumentá-la sem limite.” (Durkheim: 1981, p. 159).

Como vemos, Durkheim critica também o tipo de conhecimento – chamado empirista – que afirma ser o sujeito o arquiteto dos conceitos da ciência, argumentando para isto que é contraditório afirmar ser a razão produto das manifestações individuais, já que ela é de origem social e por isto mesmo objetiva. Os conceitos são para a

sociedade o que as idéias são para os indivíduos. Os conceitos são universais, pois são coletivos e relativamente imutáveis, conseqüentemente objetivos. Enquanto que as idéias possuem a marca das pessoas e mudam de um sujeito para o outro, estando implícito nelas a subjetividade de cada um de nós.

III

Contraopondo-se a Durkheim, que coloca a Sociologia no mesmo patamar que as Ciências Exatas quanto ao seu método de estudo porque ambas pertencem ao mundo natural, Clifford Geertz entende a Antropologia sob outro prisma. As qualidades de uma e de outra devem ser reconhecidamente colocadas de formas diferentes: enquanto que a Física encontra a sua razão de ser nas leis do mundo físico, isto é, possui a capacidade de objetividade, a Antropologia deve ser entendida como uma ciência interpretativa que visa buscar os significados culturais. Isto não quer dizer, segundo o autor, que devemos cair no extremo oposto, ou seja, no subjetivismo.

“Nunca me impressionei com o argumento de que, como é impossível uma objetividade completa nesses assuntos (o que de fato ocorre), é melhor permitir que os sentimentos levem a melhor. Conforme observou Robert Solow, isso é o mesmo que dizer que, como é impossível um ambiente perfeitamente asséptico, é válido fazer uma cirurgia num esgoto.” (Geertz: 1978, p. 40).

Neste sentido, Geertz concorda com a perspectiva da hermenêutica que só recentemente vem sendo aplicada no campo da Antropologia, mas já tradicional no pensamento filosófico com autores como Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e, mais recentemente, Gadamer e Paul Ricoeur.

A questão da objetividade-subjetividade na hermenêutica, coloca-se de uma perspectiva singular quando comparada com as maneiras como são entendidas nos demais paradigmas da Ma-

triz Disciplinar proposta por Roberto Cardoso de Oliveira. Paul Ricoeur, quando discute a presente questão nas Ciências Sociais, traça um paralelo com a Física e a Biologia, dizendo que cada uma destas ciências devem ter a objetividade que lhes convém.

Definindo a objetividade como "... aquilo que o pensamento metódico elaborou, pôs em ordem, compreendeu, e que por essa maneira pode fazer compreender". (1968, p. 23), Ricoeur relaciona intimamente o que entende por objetividade e o método que emprega. Reconhecendo explicitamente esta ligação, afirma a necessidade das Ciências Sociais possuírem certa dose de subjetividade – o que Adam Schaff chama fator subjetivo – que entende ser a reflexão crítica que o pesquisador empreende em relação a sua teoria e à realidade estudada. O autor relativiza, assim, a gnoseologia que pretende, colocando o seu método, não como o único ou o mais verdadeiro, porém como mais um método – que, em sua opinião pessoal, é o que melhor dá conta da realidade – frente a uma pluralidade de outros. O conhecimento é, nesta linha, o mais aberto possível, não recusando os caminhos que lhe abre a história, nem as transformações que se operam no próprio sujeito do conhecimento e em seu objeto, quando do processo cognitivo.

A objetividade possível nas Ciências Sociais, diz Ricoeur, é do tipo reflexiva, ou melhor ainda, filosófica, na qual o sujeito cognoscente constrói o seu objeto de estudo, tomando como base uma teoria científica que conscientemente o orienta. Esta construção do objeto é necessária, pois a explicação é parte do processo de compreensão e ao homem não é possível o conhecimento da totalidade do mundo. Daí a necessidade de seleção daquilo que mais interessa ao sujeito cognoscente.

Esta escolha⁴ do pesquisador é o que Ricoeur chama "julgamento de importância", onde os critérios que o fundamentam se encontram na teoria que serve de base ao sujeito. Estes critérios são

⁴Entendemos ser esta escolha mais social (cultural) que individual.

a garantia da racionalidade científica, precedendo a teoria à própria experiência. A hermenêutica é pois, parte da tradição racionalista que vê em Kant um de seus mais altos expoentes:

“... essa subordinação das regras particulares da exegese e da filologia à problemática geral do compreender constituía uma reviravolta inteiramente análoga à que fora operada pela filosofia kantiana com referência às ciências da natureza. A este respeito, podemos afirmar que o kantismo constitui o horizonte filosófico mais próximo da hermenêutica. Como se sabe, o espírito geral da Crítica pretende inverter a relação entre uma teoria do conhecimento e uma teoria do ser; deve-se medir a capacidade do conhecer antes de se enfrentar a natureza do ser.” (Ricoeur: 1983, p. 20).

Contrariamente a todo tipo de teoria do conhecimento – entre elas o positivismo e a Sociologia durkheimiana – que iguala a objetividade pretendida na Física à objetividade nas Ciências Sociais,⁵ a hermenêutica tem como proposta o diálogo entre os homens e suas teorias, enquanto o positivismo não passa de um monólogo, no qual somente a “coisa” possui direito à palavra.

Este diálogo, ou melhor, esta intersubjetividade, para usar o termo dos próprios hermeneutas, não faz o sujeito do conhecimento escravo de seu objeto de estudo. A intersubjetividade é entendida como um tipo muito especial de objetividade, própria das Ciências Sociais e não deve ser comparada àquela alcançada na Física ou Biologia. É preciso respeitar a especificidade de cada ciência em particular.

A intersubjetividade é a prática do duvidar de si mesmo e procurar no outro, enquanto nós, o caminho da verdade, fim último de todo conhecimento científico. A intersubjetividade é o encontro com

⁵Para Durkheim, os fatos sociais se impõem ao observador, e este tem como tarefa apenas o seu registro, o que diz Ricoeur ser falso, tanto para as Ciências Sociais como também para as próprias Ciências Exatas.

o outro: não apenas o eu, não apenas o ele, mas nós. Ao contrário do proposto por Durkheim, não visa o alcance da coisa em si enquanto tal, mas da coisa para nós como é apreendida pelos diferentes sujeitos de diferentes realidades.

A mentira em confronto com a verdade, da mesma forma que o mal em confronto com o bem, visto pelo senso comum, não passam de uma visão maniqueísta. Esse maniqueísmo não consegue superar aquela subjetividade que faz com que o indivíduo fique fechado somente sobre si mesmo. É o que Paul Ricoeur chama de "má subjetividade",⁶ e a única maneira de ser controlada pelo pesquisador é que ele tome consciência de sua natureza e ação, podendo assim contorná-la.

As ciências, através dos métodos que lhes são próprios, claramente explicitados pelo sujeito do conhecimento com a crítica de seu trabalho, mostram a verdade de forma não absolutizada. A verdade para a ciência não é única, permanente ou completa. Ela é um processo infinito do conhecimento científico. Na ciência, a verdade já não é manipulada,⁷ é sim criteriosa. A verdade científica tem como objetivo o conhecimento da realidade, no caso das Ciências Sociais a realidade humana, onde o sujeito possui por direito o papel principal. A realidade, da qual Ricoeur fala, é a realidade construída pelo sujeito e da qual ele é parte fundamental.

É neste sentido que nas Ciências Sociais o pesquisador precisa ter certa afinidade com seu objeto de estudo, pois ele próprio é parte deste objeto. A seleção que o sujeito faz na pluralidade inesgotável da realidade, é a seleção daquilo que mais se identifica com o seu ser, integrando um todo que também o influencia.

Retornando agora a Geertz e à Antropologia, o autor analisa esta ciência através da sua prática mais visível, a etnografia que

⁶Neste sentido, será que o etnocentrismo poderia ser considerado como uma "má subjetividade"?

⁷Não levamos em conta a má fé de algumas pessoas.

define como uma descrição densa,⁸ levando-nos à compreensão da Antropologia como forma de conhecimento. Esta descrição densa e consistente, nos é fornecida pela contextualização do objeto em foco, que permite ao sujeito do conhecimento situar-se frente ao outro. É quase um tipo de “linguagem” que se pretende universal, onde o pesquisador como sujeito do conhecimento não pode ser excluído.

As descrições que os antropólogos fazem são construídas por eles, segundo critérios científicos da Antropologia, como um tipo de conhecimento próprio de nossa cultura. O que devemos ter claro, é que estas construções não são as mesmas que os membros das culturas estudadas possuem de si mesmos. A Antropologia é um tipo de conhecimento inerente ao nosso mundo e suas interpretações têm sentido apenas em nosso meio. O objeto de estudo da ciência não pode ser confundido com o conhecimento que temos dele, bem como o mundo físico não pode ser confundido com a própria física. Esta questão deve estar bem clara para o sujeito que pretenda o conhecimento científico.

A construção do objeto de estudo pelo sujeito cognoscente, não implica que este seja por isso falso. O conhecimento pressupõe o sujeito pensante, que por sua vez pressupõe a conceitualização e a reflexão de uma determinada realidade. Esta realidade é diferente do conhecimento em si mesmo, pois este é somente uma abstração da concretude material e imaterial do mundo. Ao pensarmos uma pedra estamos abstraindo da realidade aquilo que nós, enquanto sujeitos de uma determinada cultura, entendemos ser a pedra, e isto não é colocar a pedra *diretamente e concretamente* em nossas cabeças. A realidade é sempre mais rica, possuindo como característica importante a sua inesgotabilidade e infinitude frente ao homem do conhecimento, este sim, finito e limitado.

⁸Para uma crítica à “descrição densa” proposta por Clifford Geertz, ver Michael Fischer, 1985.

A pergunta, que neste ponto Geertz nos coloca, é se esta forma peculiar de conhecimento, que é o conhecimento antropológico, põe em risco a objetividade que o qualifica como científico? A resposta é negativa para o autor. Isto quer dizer que a busca da cientificidade na Antropologia não pode ser via objetividade,⁹ muito pelo contrário, a particularidade de seu objeto de estudo - diferentes culturas de diferentes tempos e lugares - coloca para nós a necessidade da intersubjetividade entre os homens dos diferentes mundos, e não devem ser comparados (etnocentrismo) nem hierarquizados (evolucionismo) entre si. As diferentes culturas devem ser entendidas como diferentes opções de vida em sociedade.

A Antropologia interpretativa proposta por Geertz não deseja que o antropólogo se transforme em nativo. É uma proposta que instrumentaliza o pesquisador no seu contato com o outro sem deixar que ele se esqueça do seu próprio mundo. É poder conversar com pessoas que “falem línguas” diferentes da nossa e, mesmo assim, haver, de certo modo, compreensão.

O objetivo da Antropologia não é encontrar um critério rígido para a construção de uma teoria geral da interpretação cultural. O que ela visa é a particularidade de cada cultura estudada. A objetividade pretendida na Antropologia é, como diz Geertz, uma “lógica informal da vida real”, que ficou conhecida no meio desta nova Antropologia como intersubjetividade. A intersubjetividade proposta pela Antropologia interpretativa, em nosso entender, é a mesma objetividade não absolutizada ou objetivação¹⁰ proposta por Adam Schaff na História.

IV

Contrariamente à tradição Racionalista, priorizada anteriormente, quando polarizamos entre o sincrônico e o diacrônico, se-

⁹ Pelo menos no seu sentido rígido como é entendido pelo positivismo.

¹⁰ Movimento infinito em direção à objetividade.

gundo a Matriz Disciplinar de Roberto Cardoso de Oliveira, procuraremos trabalhar agora com a tradição Empirista.

É nosso objetivo, dentro do paradigma Funcional-Estruturalista, nos determos mais demoradamente no autor Evans-Pritchard por entendermos que ele é um centro de tensão constante em nossa disciplina. Ao mesmo tempo que é parte desta tradição, os caminhos deixados por Evans-Pritchard são múltiplos, seguindo-se daí diferentes direções. Para um melhor entendimento deste autor no interior do segundo paradigma, devemos caminhar um pouco ao lado de seus fundadores e autores mais exemplares como Rivers, Radcliffe-Brown e Malinowski.

* . * . *

Como vimos anteriormente, para o Racionalismo, o conhecimento do homem é possível graças à razão – é ela quem fundamentalmente diferencia os homens dos outros animais. Esta corrente do pensamento antropológico baseia-se historicamente no ideal cientificista da matemática, caracterizando-se pelo entendimento apriorístico dos conceitos e utilizando-se quase que exclusivamente do método dedutivo.

Ao contrário, o Empirismo¹¹ possui como critério primeiro do conhecimento científico a experiência e se utiliza da indução como método prioritário. O critério de verdade científica e conseqüentemente de objetividade, estão nas experiências sensíveis do sujeito que, por sua vez, são anteriores a qualquer teorização que se possa fazer da realidade.

É nesta linha que se coloca Rivers (Cardoso de Oliveira, 1984), criando condições para o desenvolvimento da Antropologia Social britânica que surge como uma alternativa à tradição Racionalista de Durkheim. Os estudos de campo, em oposição aos estudos de

¹¹Para Brugger, Empirismo significa filosofia da experiência. *Dicionário de Filosofia* – São Paulo, Editora Pedagógica e Universitária, 1977, p. 149.

gabinete, tem origem em Rivers, embora, como nos conta Roberto Cardoso de Oliveira (1984), de forma bem diferente de como é atualmente entendido por nós.

Influenciado por Eucken na Alemanha (Cardoso de Oliveira, 1984), o autor discorda que as leis da natureza possam ser aplicadas ao comportamento humano. Assim, Rivers tenta encontrar uma identidade própria para a Antropologia rompendo desta forma com aqueles que a entendiam como parte das Ciências da Natureza.

Criticando o Evolucionismo e a sua conseqüente especulação progressiva da história, Rivers se aproxima do Difusionismo, mas, não conseguindo romper de forma categórica com a idéia de progresso unilinear, propõe para a Antropologia o seu método genealógico que se baseia na lógica indutiva de Stuart Mill.¹² A causalidade segundo o autor, deve ser buscada nas experiências concretas e tem como objetivo a descoberta de leis naturais, gerais e invariáveis, aos seres humanos.

Apesar da negativa de Rivers de que não podemos reduzir a Antropologia ao fisiologismo humano, na prática é isto o que o autor faz. Por outro caminho chega à mesma conclusão que Durkheim acerca da questão do conhecimento. O homem fica reduzido a sua condição de animalidade e o conhecimento a uma questão de "ocularidade," como diz Bachelard (1968), isto é, a uma extensão da visão. A condição de humanidade do homem, a consciência que

¹²A teoria do conhecimento em Mill procura generalizar as experiências particulares daquilo que se entendia como semelhante: "... operação da mente por meio da qual inferimos que o conhecemos como verdadeiro para um ou mais casos particulares será verdadeiro em todos os casos que se assemelhe ao primeiro em certos aspectos a eles atribuíveis." (Cardoso de Oliveira: 1984, pp. 16-17). Segundo Stuart Mill, a causalidade é fator importante nas ciências e estas devem ser buscadas na experiência: "Portanto, as leis empíricas descobertas pela observação sempre pedirão uma explicação que para Mill sempre poderá ser alcançada pela descoberta de leis da natureza, ou causais, das quais as leis empíricas seriam derivadas." (Cardoso de Oliveira: 1984, p. 19).

possui de seu mundo e de si mesmo é consequência. São as leis da natureza,¹³ apreendidas somente via experiência que dão a palavra final à ciência, constituindo assim o seu critério de cientificidade, resguardando-se com isso a objetividade como um modelo fixo e único de ciência e verdade.

Já Radcliffe-Brown, autor fundamental na construção e compreensão da Antropologia britânica, considera a sociedade como um organismo humano e, portanto, deve ser estudada pelo método das Ciências Naturais. O autor coloca-se contrário à utilização da História na Antropologia por entendê-la como pura especulação quando aplicada as sociedades primitivas. A História só pode ser tomada como referência no momento em que objetivamente comprovada, ou seja, quando do conhecimento das leis do desenvolvimento social, o que se torna inviável em sociedades iletradas (Kuper: 1978, p.51).

A alternativa de Radcliffe-Brown é o método comparativo que consegue ultrapassar as impressões intuitivas do sujeito (subjetividade) e se tornar um método objetivo, a exemplo do método utilizado pelas Ciências Naturais. Na metodologia proposta pelo autor, é necessário que se proceda comparando entre diferentes sistemas sociais como um todo, chegando-se aos universais comuns a eles e, assim, possibilitando a realização de uma classificação sistemática do todo.

A especialidade de Radcliffe-Brown (1974) são os sistemas de parentesco é o seu objetivo é o estudo dos sistemas sociais feitos através das relações reais entre os indivíduos. Estas relações devem ser entendidas como relações visíveis, concretas e objetivas.¹⁴ O uso do conceito de sistema indica uma lógica coerente em suas concepções teóricas, pois o autor define como uma unidade complexa num todo organizado, existindo uma interdependência entre as suas partes.

¹³Segundo Rivers, estas leis são biológicas; segundo Durkheim, estas leis são sociais.

¹⁴No sentido do que é a "coisa" para Durkheim.

Na verdade, todas as preocupações de Radcliffe-Brown giram em torno das possibilidades de uma Ciência Natural das sociedades humanas (Melatti: 1978, p. 21), não priorizando o conceito de cultura por entender que este trata de aspectos singulares de cada povo e à ciência não cabe esta preocupação. Conseqüentemente, para o autor, não pode existir uma ciência da cultura e, neste sentido, as suas pesquisas são apresentadas como análises generalizadas e a forma como foram feitas – que caminho seguiu, que perguntas se fez, o que viu e o que viveu – não estão explícitas em seus textos. Os princípios concluídos da análise comparativa¹⁵ são vistos por Radcliffe-Brown como verdadeiras leis universais e, portanto, naturais, garantindo-se assim na Antropologia a objetividade científica necessária à toda ciência.

Ao contrário da orientação dada por Radcliffe-Brown, a contribuição decisiva de Bronislaw Malinowski foi a nova ênfase que deu aos estudos de campo com o seu método da observação participante, mudando significativamente os rumos da Antropologia na época. Até os nossos dias a sua influência é muito grande e a apresentação dos estudos de campo em forma de etnografia – uma exposição detalhada e totalizante da vida tribal – é o que de mais característico possui a nossa disciplina.

Esta ênfase dada por Malinowski aos estudos de campo difere também daquela dada por Rivers, em dois aspectos: um maior

¹⁵Para Radcliffe-Brown estes princípios são (Melatti: 1978):

1- Princípio da unidade do grupo *sibling* que é o sentimento de solidariedade entre irmãos;

2- Princípio da unidade do grupo de linhagem no qual os membros da mesma também compartilham sentimentos de unidade;

3- Princípio da geração onde os membros de gerações consecutivas se distanciam entre si. Isto acontece pela necessidade de socialização através da educação que exige disciplina e controle, o que é feito pelas gerações consecutivas àquelas que se educam.

tempo de permanência entre o grupo estudado¹⁶ e o domínio da língua nativa. Para Malinowski, de forma análoga a Radcliffe-Brown, as culturas formam uma totalidade porque são unidades funcionais que possuem um sentido em si mesmas. Todos os elementos que constituem uma cultura têm funções e objetivos específicos e respondem a necessidades naturais de sobrevivência do homem. O etnólogo não deve estudar esses elementos de maneira isolada e nunca confiar nas regras e descrições de um informante nativo¹⁷ porque, segundo Malinowski, existe uma diferença entre o que as pessoas dizem e o que na realidade acontece. O autor frisa também a coerência interna dessas culturas e a sua capacidade em solucionar problemas relevantes.

Para Malinowski, a ciência se caracteriza pela sua objetividade e o tratamento que o pesquisador deve dar à apresentação dos seus resultados, a etnografia, é a sua imparcialidade e neutralidade. A Antropologia enquanto ciência não pode fugir a esta regra, a exemplo do que acontece nas Ciências Naturais. Na pesquisa de campo, após um treinamento anterior, o etnógrafo deve despir-se de seus preconceitos e pré-noções, colocando-se o mais intimamente possível em contato com os nativos. Entender a cultura do outro, sob a perspectiva que eles possuem de si mesmos, é onde reside a objetividade do conhecimento antropológico para Malinowski.

Mas, apesar de fazer parte de uma tradição objetivista nas ciências, de um lugar e tempo determinados, em nosso entender, esta mudança de ênfase no tratamento do objeto é significativa e esclarecedora de uma mudança de rumo que propiciou uma auto-crítica posterior da objetividade como critério de cientificidade na Antropologia, proporcionando uma nova substância às Ciências Sociais que não aquela tida como modelo nas Ciências Físicas e Biológicas. Nesta nova postura, o objeto das Ciências Sociais é tratado de

¹⁶Para Evans-Pritchard, o ideal são dois anos no campo.

¹⁷O que seria mais um motivo para o aprendizado da língua.

uma maneira diferenciada, onde as suas principais características não podem e não devem ser esquecidas ou relegadas a um segundo plano: a vida que propicia a consciência de si e dos demais, isto é, a consciência da alteridade.

* . * . *

Ao ler a introdução do livro *Os Nuer*¹⁸ (1978), quando Evans-Pritchard coloca os objetivos a que se propõe, é difícil para nós não identificá-lo com o paradigma Funcional-Estruturalista da Matriz Disciplinar de Roberto Cardoso de Oliveira. O privilegiamento que dá aos estudos de campo, o distanciamento entre o antropólogo e seu objeto, a necessidade rígida de um informante, são pontos bem familiares ao Funcional-Estruturalismo britânico. No decorrer do livro, a impressão se modifica um pouco, principalmente no capítulo V, quando o autor faz toda uma construção de tempo e espaço, como estes conceitos são entendidos pelos próprios *Nuer*, “traduzindo-os” para a nossa cultura. Mas a primeira impressão é a que sobressai.

No apêndice IV à edição brasileira, resumida pela Zahar, de *Bruzaria, oráculos e magia entre os Azande* (1978) – “Algumas Reminiscências e Reflexões sobre o Trabalho de Campo” – nos surpreendemos quando já não podemos mais fazer a identificação do autor com o paradigma em questão. Sentimos um ar de família com a Antropologia interpretativa de nossos dias ao ler as Reminiscências, passando a ligar o nome de Evans-Pritchard com algumas das mais sérias críticas feitas ao Funcionalismo e ao Estruturalismo.

Segundo Clifford Geertz (1989: 73-74), os textos construídos por Evans-Pritchard são verdadeiras fotografias antropológicas pois o autor “...constrói representações visualizáveis dos fenômenos culturais” e a narrativa transparece viva e atuante. Com uma fascinante figura de linguagem, Geertz afirma que Evans-Pritchard entende a etnografia como uma “lanterna mágica” que tem como propósito

¹⁸Pesquisa feita entre 1930 e 1935 e escrita em 1940.

demonstrar que as nossas capacidades como seres humanos (o que temos em comum) são suficientes para a compreensão dos marcos sociais estabelecidos pelos "outros".

Ao contrário do pensamento durkheimiano, Evans-Pritchard entende o conhecimento científico como parte da seleção feita pelo sujeito cognoscente na realidade, relativizando a neutralidade do pesquisador, além de entender como necessário e fundamental, uma teorização anterior a qualquer estudo de campo que por si só nada acrescenta à ciência.

"Costumava-se dizer - e ainda se costuma fazê-lo - que o antropólogo vai para o campo com idéias pré-concebidas sobre a natureza das sociedades primitivas, e que suas observações são dirigidas por sua tendência teórica - como se isso fosse um vício e não uma virtude... É também claro que as observações dos antropólogos são infletidas por seus interesses teóricos - o que simplesmente quer dizer que ele está ciente das várias hipóteses permitidas pelo conhecimento disponível e que, se seus dados o permitirem, vai testar essas hipóteses. Como poderia ser diferente? Não se pode estudar nada sem uma teoria... Por outro lado, o antropólogo deve seguir o que encontra na sociedade que escolheu estudar: a organização social, os valores e os sentimentos do povo, e assim por diante." (Evans-Pritchard: 1978, p. 300).

Sobre o papel do pesquisador na observação participante - e mais precisamente na proposição malinowskiana do cientista "transformar-se em nativo" - Evans-Pritchard reconhece não a sua inutilidade, mas a dificuldade real desta proposta. O autor defende que o melhor para o conhecimento científico e a pesquisa de campo é que o antropólogo seja honesto, continuando a ser ele mesmo, isto é, diferenciando-se do outro pois é assim que ele é, não podendo transformar-se em algo que nunca poderá vir a ser. Opta por seguir, então, a tradição de Malinowski, dando um salto de qualidade quando percebe que o "eu" nunca poderá tornar-se o "outro".

Na conferência Marett pronunciada em 1950 sob o título "A Antropologia Social: Pasado y Presente",¹⁹ Evans-Pritchard já deixava claros alguns pontos que o faziam diferenciar-se da Antropologia Social britânica de então. Nesta conferência o autor se preocupa em explicitar o método da Antropologia Social, pois é neste campo que diz haver as maiores divergências entre os antropólogos: diferentes maneiras de se conhecer o objeto a que se propõem.

O que Evans-Pritchard lança como ponto de partida de sua discussão é a questão dos métodos e objetivos da Antropologia Social. Reconhecendo a autonomia relativa da Antropologia frente às demais disciplinas – principalmente a autonomia significativa em relação às Ciências Naturais – o que em nosso entender é um marco fundamental para as Humanidades, Evans-Pritchard coloca a Antropologia no campo das Ciências Sociais, o que marca de maneira decisiva a divisão de águas entre o autor e os seus predecessores Rivers e Radcliffe-Brown.

Desde o seu nascimento, o ideal cientificista da objetividade, da neutralidade e da verdade, leva alguns autores a buscar nas Ciências da Natureza um lugar para a Antropologia. O argumento de que se utilizam é a natureza humana (biológica) que é a mesma em toda parte e em todos os tempos. Evans-Pritchard critica esta posição argumentando que aqueles que vêem na Antropologia uma Ciência Natural, levam ao entendimento do homem como um autônomo que é regido exclusivamente por leis biológicas. Além disso, critica o Evolucionismo por tentar amarrar a essas leis um desenvolvimento unilinear e necessário, tendo as sociedades que passar obrigatoriamente por etapas hierarquizadas. Estes estudos, para o autor, estavam mais preocupados com as semelhanças do que com as diferenças entre as culturas.

¹⁹Mais tarde editada juntamente com outros trabalhos em *Ensayos de Antropologia Social* (1978).

Portanto, também Evans-Pritchard critica a História conjectural a exemplo de Rivers e Radcliffe-Brown, mas se afasta desses autores quando não nega a História enquanto tal e, sim, a especulação que a torna conjectural. Muito pelo contrário, o autor resgata a temporalidade das culturas sob a perspectiva do que Kuper (1978) chama historicismo.

Na aplicação do método comparativo, Evans-Pritchard afirma que o seu objetivo não foi a compreensão das instituições sociais, mas, sim, a busca de suas origens e de seu desenvolvimento. As sociedades, eram entendidas como organismos ou sistemas naturais que possuíam um desenvolvimento necessário de acordo com leis universais, gerando uma rigidez no método que se transforma em norma, o que é inconcebível nas humanidades, para o autor.

Em certo sentido concorda que as sociedades sejam entendidas como sistemas, mas os modelos construídos pelos antropólogos em suas análises, devem ser buscados na História e não nas Ciências Naturais. Assim como nos séculos XVIII e XIX a Antropologia foi marcada pela influência da História especulativa, o século XX gerou o Funcionalismo e o Difusionismo (leis psicológicas) que foram influenciados pela Psicologia.

O papel do antropólogo, deixa claro Evans-Pritchard, não é a descoberta de leis,²⁰ mas a interpretação das culturas²¹ e a busca das estruturas básicas subjacentes as sociedades.²² Estas estruturas variam segundo o tempo e o lugar e são entendidas pelo autor como um conjunto de abstrações construídas pelo antropólogo através da análise minuciosa da cultura estudada. O antropólogo deve relacionar logicamente estas estruturas até formar um padrão ou um modelo, e desta forma ter uma visão da sociedade como um todo em seus aspectos essenciais.

²⁰Característica principal dos defensores da objetividade.

²¹O entendimento do "outro" através de uma tradução de sua própria cultura.

²²Entendimento sociológico.

Fica bem claro para nós que o trabalho do antropólogo, segundo Evans-Pritchard, se assenta sobre duas bases: um extensivo trabalho de campo onde o que se pretende é a tradução da cultura estudada visando a sua compreensão; e, através de uma análise minuciosa, construir o “modelo latente” do social, após o que se deve fazer uma comparação entre as estruturas das diferentes sociedades.

Conseqüentemente para o autor, a Antropologia Social é um tipo de historiografia²³ e nela deve buscar as suas referências.

* . * . *

A grande contribuição de Evans-Pritchard para a Antropologia moderna foi, no meu entender, a colocação desta ciência no campo das humanidades e não mais a tentativa de impor a esta disciplina os métodos específicos das Ciências Naturais. Com esta inversão de perspectiva, o autor recoloca a questão da História – de uma maneira crítica e não unilinear – entendendo como objetivo desta ciência a interpretação das culturas. No entanto – e é aqui ao nosso ver que a sua ligação com o Funcional-Estruturalismo é mais forte – o autor entende como objetivo da Antropologia a busca das estruturas básicas e subjacentes das sociedades,²⁴ reduzindo-as a um sistema, não mais natural ou orgânico, mas moral.

O importante nesta nossa reflexão é entender que Evans-Pritchard surge num determinado momento da história da Antropologia inglesa, formando-se dentro desta cultura científica e sofrendo influências de outras correntes. Não podemos negar também que de uma forma original Evans-Pritchard “subverte” o pensamento antropológico de sua época, dando passos surpreendentes em outras direções. O fundamental para nós é entender os caminhos que ele abriu e que estão aí, não conseguindo porém, romper de maneira decisiva com o Funcional-Estruturalismo, o que é compreensível para um autor de seu tempo.

²³Como arte de escrever a história (Evans-Pritchard: 1978, pp. 19-20).

²⁴Que ao contrário de Lévi-Strauss variam segundo o tempo e o lugar.

V

O Paradigma III da Matriz Discilinar, o que Roberto Cardoso de Oliveira chama de Escola Histórico-Cultural norte-americana, está inscrito na tradição Empiricista, mas, ao contrário do Funcional-Estruturalismo Britânico, situa-se numa linha de análise diacrônica. Recuperando o tempo, o Culturalismo reintroduz a História em suas análises, porém de um modo diferente de como era entendida pelo Evolucionismo. Ao contrário de uma teorização geral sobre o desenvolvimento e progresso da humanidade como um todo, no Culturalismo o tempo é resgatado relacionando-se a cada grupo social, que é analisado como possuindo um desenvolvimento histórico-cultural próprio.

Franz Boas é o autor fundamental no desenvolvimento da Antropologia norte-americana. Para Alexander Lesser (1981), foi este alemão naturalizado americano quem fundou os princípios da moderna Antropologia quando passa a compreender o conceito de cultura no plural, introduzindo assim o relativismo cultural como base do pensamento antropológico moderno. Ao contrário da tradição germânico-francesa, que utilizava-se do conceito de cultura como sinônimo de civilização,²⁵ isto é, como humanidade, erudição, arte, ciência, desenvolvimento e progresso, Franz Boas inaugurou o moderno conceito de cultura entendido como o contexto de aprendizado do comportamento humano.

Para essa mudança qualitativa no conceito de cultura e conseqüentemente na metodologia e teoria antropológica, foi fundamental em Boas a sua formação em Geografia e o seu interesse pela História Natural. A expedição ao Ártico que o trouxe para a América e que demonstrou a importância da observação *in loco* nesta área do conhecimento, foi o que propiciou ao autor perceber que o ambiente natural é determinante no comportamento dos indivíduos e em conseqüência também na cultura.

²⁵A tradição alemã distinguia entre *naturvölker* e *kulturvölker*.

Boas não estava interessado em descobrir uma Teoria Geral da Cultura e, sim, em saber o porque dessas culturas se diferenciarem tanto entre si, apesar de sabermos que possuímos todos a mesma natureza (Lesser: 1981). O autor estava mais preocupado em observar as diferenças entre os povos e refletir sobre o desenvolvimento histórico-cultural de cada um deles, com o intuito de poder comparar os diferentes modos de vida e concluir o que é universal na natureza do homem. Este objetivo do autor foi facilitado pela prática da observação, coleta e análise proporcionada pela sua experiência anterior com a História Natural e a Geografia.

Conseqüentemente, Boas conseguiu romper com o esquema Evolucionista que incluía numa mesma linha o desenvolvimento e a história de todos os povos do mundo, inaugurando no pensamento Antropológico o interesse pelo específico e pelo particular. É o reconhecimento de que o "outro" também possui uma história e de que esta história é diferente da nossa. Os antropólogos, para Boas, portanto, têm como objetivo buscar as regularidades na conduta humana porque, apesar da existência da história, que é responsável pelas transformações no tempo, estas mudanças só ocorrem dentro de padrões determinados por cada cultura em particular. A Antropologia, então, deve se preocupar também com o tempo e com as transformações culturais, mas na medida em que nos faz perceber e entender o que é permanente a cada uma destas culturas.

A experiência de Boas com a História Natural ensinou ao autor também que os dados antropológicos demonstram que devemos respeitar as diferentes culturas e tentar compreendê-las a partir delas próprias. Assim, a Antropologia Cultural nasceu de uma ciência indutiva, a História Natural, como um conhecimento aplicado aos problemas do homem no seu dia-a-dia, procura entender os indivíduos e as suas culturas como parte dos fenômenos naturais do mundo.

É a partir da primeira geração de alunos de Boas que esta Antropologia se consolida e onde podemos entender melhor a questão da objetividade no Paradigma Histórico-Cultural. Começa-se a falar

mais em aculturação do que em difusão enfatizando-se a historicidade, a pluralidade, o comportamento do indivíduo determinado pelo meio e o relativismo das escolhas culturais. Tudo embasado e referendado na experiência concreta do trabalho de campo que via as sociedades primitivas como verdadeiros laboratórios naturais (Geertz: 1989, p. 124).

Ruth Benedict,²⁶ uma das mais proeminentes alunas de Boas, preocupou-se em mostrar o “outro” contextualizado pelo seu próprio meio cultural, insistindo na questão de que devemos “olhar” a nós mesmos como “olhamos” para os demais. Para a autora, o que interessa à Antropologia é a cultura modelada pela sua própria tradição e o problema mais significativo a ser investigado é o dos costumes e tradições, sendo que a condição *si ne qua nom* de compreensão do “outro” – indivíduo e/ou cultura – é o contexto cultural que se tem como referência.

É primordial para Ruth Benedict que o trabalho científico seja objetivo. Ser objetivo para a autora é ser relativista, isto é, compreender que o “eu” não é a referência de análise quando tratamos de culturas diferentes da nossa. O padrão cultural de cada cultura, ou seja, as normas básicas dos costumes e tradições são singularidades referentes a cada cultura e possuem nela uma permanência notável. As transformações históricas estão limitadas por estes padrões culturais e são eles, no final das contas, que devem servir de indicação para a objetividade na análise.

A distância entre sujeito e objeto de estudo é o ideal perseguido pela Escola Histórico-Cultural e o conhecimento é entendido como um produto que, independe do sujeito cognoscente, é exterior a ele. Do pesquisador espera-se objetividade e neutralidade, do objeto de estudo – a cultura – a verdade da vida. A objetividade científica está nos padrões culturais de cada sociedade humana, naquilo que,

²⁶Em *O crisântemo e a espada* (1972), a autora faz um exercício de estranhamento do “eu-ocidental” com o “outro-japonês”, contextualizando-o dentro de sua própria cultura.

apesar das transformações históricas, permanecem culturalmente. O ideal da distância entre sujeito e objeto e, portanto, da não interferência do pesquisador no seu objeto está presente nesta análise que se pretende neutra. Cada cultura possui a sua referência objetivada nos seus próprios padrões e as transformações que ocorrem serão sempre impostas pelos padrões de cada cultura em particular. O critério de verdade neste paradigma não é mais entendido como único e absoluto e a referência da análise científica já não é mais o “eu”, porém o “outro”, o objeto que possui vida própria e independente do sujeito cognoscente.

O conceito de relativismo cultural, fundamental no meu entender até os dias de hoje, foi a grande contribuição da Escola Histórico-Cultural norte-americana para o pensamento antropológico contemporâneo. O texto de Melville J. Herskovits publicado em 1948, *Man and his works, the science of cultural anthropology* (1963), que procura delimitar as bases e o desenvolvimento da Antropologia Cultural nos Estados Unidos, é significativo na compreensão do relativismo cultural. O autor aponta como central nesta discussão a percepção de que os encontros entre os diferentes grupos humanos sempre aconteceram e sempre acontecerão. Estes encontros geram comparações que têm como consequência as classificações valorativas e como pano de fundo, as culturas específicas de cada um deles, que são vivenciadas além de confirmadas, nas experiências diárias de seus integrantes.

As noções de distância, peso, tempo e as demais realidades vivenciadas que nos parecem naturais e universais, para o autor estão condicionadas pela cultura, e esta, por sua vez, está condicionada pela realidade experimentada. Herskovitz defende que a cultura e a realidade são convenções traçadas consciente ou inconscientemente por um consenso do grupo. Os valores seriam, em consequência, marcos referenciais comuns que resultariam do contato entre os indivíduos de uma mesma cultura. A primeira atitude de um indivíduo pertencente a um grupo frente aos demais, seria normalmente o

etnocentrismo, ou seja, a idéia de que “o meu modo de vida é o melhor e o mais correto” e que, portanto, tem-se a posse absoluta da verdade.

Mas, a postura relativista de Herskovitz parece ser limitada porque em outro momento do mesmo texto, o autor defende que o etnocentrismo só pode ser superado através da razão ocidental, no caso, com a razão antropológica, apesar do seu reconhecimento de que o pensamento “primitivo” possui uma lógica própria que está fundada sobre premissas diferentes das nossas.

“Com a possível exceção dos aspectos tecnológicos da vida, a proposição de que uma linha de pensamento ou de ação é melhor que outra é muito difícil de estabelecer sobre a base de qualquer critério universalmente aceitável.” (Herskovitz: 1963, p. 87).

“O que o estudo comparado da cultura ensina, baseando-se no contato de primeira mão com muitos povos, é que todos os povos pensam partindo de certas premissas que se dão por aceitas. Qualquer que seja a cadeia de arrazoados que emprega, alógica é ditada por aquelas suposições. Concedidas as premissas, a lógica é impecável.” (Herskovitz: 1963, p.91).

O Culturalismo consegue relativizar o “outro” em relação ao “eu” mas não consegue perceber que o “eu” enxerga o “outro” a partir de suas próprias lentes. Isto não se discute neste paradigma porque não se discute a própria ciência. Está claro para nós que aquele era um momento de formação da Antropologia, da formação de seus cânones e de seus axiomas. Hoje o momento é outro. Possuímos uma tradição e uma história consolidadas por diversas pesquisas e diferentes teorias. É o momento não da fundação mas dos questionamentos, das críticas e auto-críticas da nossa própria alteridade, da Antropologia como a ciência do conhecimento do “outro”. A nossa percepção da alteridade é diferente da percepção da alteridade dos demais. E no mundo moderno é a ciência que possui o estatuto de autoridade, verdade e razão.

“No jargão dos grupos de trabalho americanos e de outras relações sociais profissionais, subsiste há muito uma expressão: ‘from where I sit’. É dita geralmente de modo meio irônico, implicando uma mudança total no ponto de vista. Quando alguém afirma com um sorriso ou um rictus de cumplicidade nos lábios: ‘from where I sit’, está admitindo que ninguém percebe mais que parte da verdade. Significa que a contribuição de um sexo, uma cultura ou uma disciplina científica, que poderá mesmo fundir as áreas do sexo e da cultura, é sempre parcial e deve estar sempre à espera da contribuição de outros para uma verdade mais total.”. (Mead: 1971, p. 36)

Margareth Mead (1971: pp. 45-46), que viveu em outro momento dessa história, levanta uma questão interessante nesta discussão: Qual a diferença entre o antropólogo e o turista ou aqueles que são obrigados ou optam por viver em uma cultura distinta da sua própria? Onde reside esta diferença? O objetivo da Antropologia para a autora reside na observação para a compreensão cultural. (Mead: 1971, p. 50)

O antropólogo para Mead não quer e não pode se transformar no outro, nem transformar o outro ou mesmo ser o seu porta-voz. O objetivo do antropólogo é a observação e a compreensão dos indivíduos, pois estes são reveladores de sua cultura. A situação do antropólogo em meio a uma outra cultura é controlada e consciente e o resultado de seu trabalho deve mostrar claramente como ele chegou àquelas afirmações o que é, enfim, o próprio processo do conhecimento antropológico. O objetivo central do antropólogo para a autora é a compreensão da cultura e o trabalho de campo precisa ser planejado e direcionado para este objetivo, sem contudo interferir na cultura estudada.

Para Mead, a única razão da Antropologia é a compreensão da cultura do “outro” (1971: p. 50) e o pesquisador deve estar preparado para render-se aos dados coletados, pois a chave para o entendimento de cada cultura está na própria cultura.

A autora faz uma analogia bastante interessante sobre o que é o antropólogo, aquele ser treinado entre os clássicos da disciplina e familiarizado com as diferentes culturas. O antropólogo para Mead, seria como um instrumento modificado que em primeiro lugar aprende como compreender as sociedades como um todo e, sem prioridades, valorizar os seus múltiplos aspectos. Também aprende, como comparar diferentes totalidades sem no entanto hierarquizá-las e conseqüentemente superando os seus próprios preconceitos. O antropólogo é, portanto, um homem treinado para ver o mundo diferentemente de seus contemporâneos.

CONCLUSÃO

A teoria do conhecimento, como já foi dito, e aqui nos referimos a qualquer uma delas, se baseia na relação sujeito-objeto, que é condição primordial da existência do conhecimento enquanto tal. Deixando-se de lado um destes elementos, o conhecimento deixa de existir. Esta proposição como colocada por Durkheim, Evans-Pritchard e Boas, prioriza o objeto e faz dele, a bem dizer, o elemento essencial da dupla, relegando ao sujeito o papel de mero expectador da realidade. Esse sujeito, como é entendido por Durkheim, não é humano. Ele é reduzido a sua condição biológica, a sua animalidade. A capacidade de conhecimento que possui é medida pelos seus órgãos visuais que, tal qual uma câmara fotográfica, registra "imparcialmente" a realidade.

O conhecimento científico é um processo, social e infinito, que requer bastante trabalho do sujeito. Como este é parte necessária neste processo, devemos sempre levar em conta, a influência do fator subjetivo na construção do conhecimento. Não negamos a existência do objeto cognoscível como exterior e independente ao sujeito. Mas não podemos negar o papel ativo do sujeito nesta relação, transformando conscientemente a realidade na qual se esforça por compreender. Além da condição biológica, de sua carne e de seu sangue,

o homem também possui consciência. Possui consciência de seu mundo, consciência de seu ser que participa e transforma o que lhe é exterior. O homem criou o seu mundo, criou a sua ciência e criou a si mesmo como ser humano que é. Ele transformou a sua animalidade em humanidade, não existindo no mundo de maneira neutra ou imparcial, não podendo o seu conhecimento, portanto, ser caracterizado como tal. O sujeito introduz algo de si no conhecimento porque este não existe isolado do homem, como que pairando sobre a sua cabeça. O conhecimento só tem sentido como existindo no interior do próprio homem. O algo de si, que o homem não pode deixar de introduzir no conhecimento, é uma das características marcantes da ciência: a novidade que faz avançar todo conhecimento. Do contrário, o processo cognitivo seria somente reprodutivo e não essencialmente criativo. Não basta, como em Boas, considerar o objeto diacronicamente, contextualizado pelo tempo e pelo espaço determinados culturalmente. Tanto o discurso do observado como o do observador devem ser contextualizados.

Isto nos traz de volta à problemática da objetividade na Antropologia. Segundo a hermenêutica, não podemos absolutizar o sentido da objetividade nas Ciências Sociais. Tanto que a sua proposta no final das contas, é a da intersubjetividade, uma mudança não apenas de termos, mas de qualidade.

Mas, se esta absolutização é impossível, qual o critério mais adequado para esta objetividade não absolutizada? Mesmo que tenhamos os critérios, ou até mesmo sem eles, não seria esta uma forma de subjetivizar a proposta da objetividade e cair no subjetivismo? Este é um risco que a hermenêutica, como o próprio Geertz concorda, corre. A sua aplicação na Antropologia é ainda muito recente e nossa expectativa é grande.

A objetividade como critério de cientificidade nas Ciências Sociais, e mais particularmente na Antropologia, tende ao infinito porque o conhecimento, que é social e cumulativo, constantemente se renova, aprimorando-se cada vez mais. Por mais esgotado que se

diga estar um conhecimento, ele ainda será incompleto e a sua retomada em outros tempos se fará necessária. Como Weber, também acreditamos que a realidade é sempre mais rica e mais complexa do que nós a imaginamos.

Quando analisamos a construção do pensamento antropológico na história, o que nos salta aos olhos é a contribuição singular de cada autor na formulação de uma identidade própria ao conhecimento antropológico contemporâneo. Entre muitos autores e múltiplas contribuições, ressaltamos neste ensaio: o pensamento de Durkheim e o seu materialismo de que o mundo social não é uma ilusão e que também possui uma objetividade própria; a contribuição de Evans-Pritchard que coloca a Antropologia no campo das Ciências Sociais, não atrelando a objetividade do mundo físico à complexidade e à dinâmica da vida humana; o relativismo cultural de Franz Boas; e a inclusão, por parte de Geertz, do sujeito cognoscente no processo do conhecimento, contextualizando tanto objeto quanto sujeito cognoscente. O autor percebe que, apesar da objetividade do mundo, da complexidade da vida humana e da sua pluralidade cultural, a ciência é um dos caminhos possíveis para a compreensão do mundo, mas não necessariamente é o único caminho possível.

Voltamos agora, após toda esta explanação, ao exemplo ilustrativo da fotografia e da pintura (objetividade-subjetividade) que citamos na introdução. Podemos dizer que também na fotografia existe a marca do sujeito que a criou – o que fica claro quando nos referimos a pintura – pois ela não pode prescindir do sujeito. É ele quem segura a câmera fotográfica ou a coloca na posição adequada, podendo assim pegar o ângulo que mais lhe interesse entre uma infinidade de ângulos possíveis.

A ciência é apenas um dos campos possíveis para o conhecimento. A Antropologia, como a ciência que busca a compreensão do “outro”, é a direção seguida pelo ocidente na tomada de consciência em relação a alteridade. E no interior desta ciência, o relativismo

é o salto qualitativo que consegue superar o preconceito cultural de que somos a única humanidade possível mas que não consegue ainda superar o preconceito do conhecimento científico como o mais verdadeiro e/ou como único possível.

A ciência toma ao sujeito somente 5% de “seu talento”. Os restantes 95% é suor, é muito trabalho. Um trabalho ao mesmo tempo solitário e ao mesmo tempo povoado por uma pluralidade de discursos, de tempos passados e presentes.

BIBLIOGRAFIA

- BACHELAR, Gaston. *O Novo Espírito Científico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.
- BENEDICT, Ruth. *O Crisântemo e a Espada*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A “Categoria da Causalidade” na Formação da Antropologia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985 (Anuário Antropológico, 1983).
- . *Tempo e Tradição: Interpretando a Antropologia*. Brasília: Trabalho de Ciências Sociais, Série Antropológica n. 41, 1984 (UnB).
- . *Leituras de Rivers*. Brasília: Trabalho de Ciências Sociais, Série Antropológica n. 39, 1984 (UnB).
- D'OLIVEIRA, Armando Mora. *Wittgenstein: Vida e Obra*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção: Os Pensadores).
- DURKHEIM, Émile. *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1982.
- . *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Ática, 1981 (Coleção Grandes Cientistas Sociais).
- Temáticas*, Campinas, 2(4):141-180, jul./dez. 1994

- . *Sociologia e Filosofia*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1970.
- EVANS-PRITCHARD. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- . *Ensayos de Antropologia Social*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1978.
- . *Bruzaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- FISCHER, Michael. *Da Antropologia Interpretativa à Antropologia Crítica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985 (Anuário Antropológico, 1983).
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- . *El Antropólogo como Autor*. Mexico: Ediciones Paidós, 1989.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coleção: Os Pensadores).
- KUPER, Adam. *Antropólogos e Antropologia*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- LIMOEIRO, Miriam. *O Mito do Método*. mimeo, s/d.
- LESSER, Alexander. "Franz Boas" in: SILVERMAN, Sydel (Editor). *Totems and Teachers: Perspectives on the History of Anthropology*. New York: Columbia University Press, 1981.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril, 1978 (Coleção: Os Pensadores).
- MEAD, Margareth. *Macho e Fêmea*. Vozes: Petrópolis, 1971.
- MELATTI, Julio Cezar (org.). *Radcliffe-Brown*. São Paulo: Ática, 1978.
- MINITZ, Sidney W. "Ruth Benedict" in: SILVERMAN, Sydel (Editor) *Totems and Teachers: Perspectives on the History of Anthropology*. New York: Columbia University Press, 1981.

- PINTO, Álvaro Vieira. *Ciência e Existência*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1979.
- RADCLIFFE-BROWN. "Os Estudos dos Sistemas de Parentesco" in: *Organização Social*. LARAIA, Roque de Barros (org.). Rio de Janeiro: Zahar, 1974.
- RICOEUR, Paul. *História e Verdade*. Rio de Janeiro: Forense, 1968.
- _____. *Interpretações e Ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.
- SCHAFF, Adam. *História e Verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- STEIN, Ernildo. *Heidegger: Vida e Obra*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção: Os Pensadores).
- WOLF, Eric. "Alfred L. Kroeber" in: SILVERMAN, Sydel (Editor). *Totems and Teachers: Perspectives on the History of Anthropology*, New York: University Press, 1981.

RESENHA

ANTUNES, Ricardo. *Adeus ao trabalho?*, Cortez/UNICAMP, 1995.

A partir dos anos 70, nos países capitalistas mais desenvolvidos, principalmente EUA e Europa Ocidental, proliferou entre intelectuais de esquerda vinculados à tradição marxista, uma polêmica crucial sobre o Futuro da Sociedade do Trabalho. Diante das metamorfoses profundas do mundo do trabalho, ocorridas sob o capitalismo tardio em crise, é possível levar ainda em consideração a centralidade da categoria trabalho para explicar a sociabilidade moderna (Offe), ou então, considerar o proletariado o sujeito da emancipação humana (Gorz)? Ou ainda, quais as perspectivas da luta pelo socialismo, ou da emancipação humana na perspectiva do trabalho, no mundo capitalista contemporâneo?

A obra *Adeus ao trabalho? – Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*, de Ricardo Antunes (Cortez/Unicamp), recupera, em meados da década de 90, esta importante polêmica do nosso tempo. Apesar de tardia é bastante oportuna, pois surge num momento em que o Brasil, um país capitalista periférico, passa a integrar-se, cada vez mais, à onda de transformações produtivas que atingem o mundo capitalista desenvolvido e com impactos decisivos na materialidade (e subjetividade) do trabalho organizado no país.

Antunes é um intelectual marxista do movimento operário (na acepção de Kurz). Sua trajetória de reflexão político-intelectual sempre vinculou-se à práxis histórica do proletariado brasileiro, seguindo seus avanços e percalços, procurando intervir, de maneira incisiva, nos nexos essenciais da problemática do mundo do trabalho e sindicalismo no Brasil.

Se na década de 80, a denominada “década dos trabalhadores”, a época do nascimento da CUT e do ressurgimento do sindicalismo no país, Antunes pensou as greves operárias do ABC e os caminhos (e

descaminhos) do “novo sindicalismo” (como demonstram sua obra *A rebeldia do trabalho*, publicada em 1988), a partir dos anos 90, a época da ofensiva do capital na produção, da onda neoliberal, dos Programas de Qualidade Total, terceirização e flexibilização do trabalho, Antunes penetra no debate já clássico sobre a centralidade do mundo do trabalho no limiar do século XXI (com um detalhe – seu horizonte de análise nesta obra, não é o Brasil, mas o mundo capitalista desenvolvido).

Desde a obra *Classe operária, sindicatos e partidos no Brasil*, passando por *A rebeldia do trabalho* até *Adeus ao trabalho?*, a marca registrada da reflexão político-crítica de Antunes, se podemos dizer assim, é a sua incisiva defesa da centralidade do mundo do trabalho, da classe operária, da classe-que-vive-do-trabalho (utilizando sua expressão), enquanto sujeito histórico capaz de construir uma sociedade socialista. É contra aqueles que pretendem negar (ou ocultar) este princípio político-ontológico que surge *Adeus ao trabalho?* (a obra parece ser um contraponto à obra de André Gorz, *Adeus ao proletariado*, de 1982).

Na primeira parte, intitulada “Fordismo, toyotismo a acumulação flexível”, Antunes disserta, com desenvoltura, sobre a natureza das transformações produtivas que atingem o mundo do trabalho e ensaia a sua crítica do toyotismo. Seu alvo é, portanto, num primeiro momento, os teóricos do “pós-fordistas”, da “especialização flexível” (Piore e Sabel) ou “neofordistas” (Coriat). Em sua crítica das posições “neoproudonianas” de Piore e Sabel ou “social-democráticas” de Coriat, Antunes se utiliza do arsenal teórico de Simon Clarke, David Harvey, Frank Annunziato e Thomaz Gounet. Ou seja, para ele, a alternativa crítica de Piore e Sabel e Coriat à crise do fordismo é insuficiente, pois se mantém no limiar do capital, da lógica do mercado, não propondo nada, portanto, “para além do capital”, na acepção de Mézaros.

Na segunda parte da obra, Antunes apresenta, de modo impressionista (e impressionante), as metamorfoses do mundo do trabalho

e seus impactos sobre o sindicalismo contemporâneo. Ele reconhece que o mundo do trabalho passa por profundas transformações que, em suas palavras, atingem a própria *forma de ser* da classe-que-vive-do-trabalho – a classe trabalhadora complexificou-se, fragmentou-se, heterogeneizou-se ainda mais. Mas, ressalta Antunes, ela *não* caminha no sentido de sua extinção.

Além disso, Antunes observa o predomínio, no interior do movimento operário, de um *novo corporativismo*, de tendências crescentes de *burocratização e institucionalização* das entidades sindicais, que os incapacita para desenvolver e desencadear uma ação *para além do capital*. Apesar disso, Antunes é enfático quando mantém a possibilidade da *revolução do trabalho*, da emancipação *do e pelo* trabalho, como um *ponto de partida* decisivo para a busca da omnilateralidade humana, de uma *vida cheia de sentido* (na acepção de Lukács).

Finalmente, em sua terceira parte, a mais instigante, Antunes apresenta algumas teses procurando demonstrar, a título introdutório – e, portanto, preliminar (já que suas pesquisas prosseguem), que a crise contemporânea é do capital (e não uma crise do trabalho concreto) – ou seja, é uma *crise do trabalho abstrato*, do sistema produtor de mercadoria “cuja superação”, diz ele, “*tem na classe trabalhadora, mesmo fragmentada, heterogeneizada e complexificada, o seu pólo central.*” (p. 80).

Para Antunes, o viés fundamental dos críticos da sociedade do trabalho, principalmente Gorz, Habermas e Offe, é desconsiderar o duplo caráter do trabalho, ressaltado por Marx n’*O Capital* – o *trabalho concreto* e *trabalho abstrato*. Para ele esta distinção, lembrada por Heller (e presente em Marx), entre *labour* e *work*, é decisiva para constituir uma crítica dos críticos da sociedade do trabalho. E se não se considera isso pode-se entender, equivocadamente, a *crise da sociedade do trabalho abstrato* como a *crise da sociedade do trabalho concreto* (considerado, por Antunes, seguindo Marx, como a dimensão primária, originária, ponto de partida para a realização das necessidades humanas e sociais).

Adeus ao trabalho? é, antes de tudo, como o próprio autor salienta, um ponta-pé inicial na polêmica sobre a centralidade do mundo do trabalho. Em primeiro lugar, é uma obra pioneira no cenário intelectual marxista no Brasil, tão carente de reflexões criativas (e interessantes) sobre temas decisivos, como as transformações do mundo do trabalho sob o capitalismo tardio em crise. Depois, é deveras instigante, quer concordemos com ela ou não, e que, com certeza, nos obrigará a exercitar, hoje mais do que nunca, o pensamento dialético – e, portanto crítico, se quisermos apreender, de fato, o verdadeira sentido das profundas transformações promovidas pela ofensiva do capital na produção que atinge a sociabilidade capitalista (do qual o mundo do trabalho é parte constitutiva e constituinte).

Giovanni Alves

Mestre em Sociologia pela UNICAMP. Doutorando em Ciências

Sociais do IFCH/UNICAMP. Área de interesse: Trabalho e
Sindicalismo.

RESENHA

BERNARDO, João. *Economia dos conflitos sociais*. São Paulo, Cortez, 1992.

Economia dos conflitos sociais é mais um engenhoso ensaio deste professor português, atualmente radicado na França, que enriquece o debate sobre o capitalismo, sua história e sua dinâmica atual, de um ponto de vista estritamente marxista. Atribuir vinculação marxista ao texto não significa imputar-lhe caráter dogmático ou desprezar o esforço do autor em desenvolver uma linguagem que incorpora termos de outras perspectivas analíticas para além do próprio campo ao qual se vincula.

A noção que conduz o trabalho, desde a primeira à última linha, neste relativamente alentado volume de 391 páginas, é a da preponderância absoluta da mais-valia, a qual consiste, segundo o autor, no modelo global que explica o capitalismo, seu desenvolvimento e as tramas históricas que o mesmo engendrou nos últimos séculos.

A mais valia assim, nas suas duas modalidades clássicas, constitui-se na combinação de dois pólos, ambos constituídos por tempo de trabalho, sendo a força de trabalho o seu elemento articulador.

Com este enunciado inicial, João Bernardo propõe a compreensão do mundo real a partir das diferentes combinações possíveis de articulação entre mais-valia relativa e mais-valia absoluta. Ambos os sistemas convivem num capitalismo globalizado, hierarquizado, diferenciado mas verdadeiramente integrado, com numerosos efeitos tecnológicos em cadeia, onde o *out-put* de um sistema serve de *in-put* a outros, num vastíssimo leque integrado onde a estrutura subjacente invariante é a extorsão da mais-valia, em suas duas modalidades. Assim, para as regiões mais pobres do globo, mais defasadas tecnologicamente, ganha preponderância a mais-valia absoluta, onde a apropriação do sobre trabalho se dá de forma extensiva,

sendo pouco atrativa como alternativa para investimento de capital, e onde a resposta capitalista aos conflitos se resume à repressão; este modelo mantém estruturas econômicas arcaicas, na forma de um amontoado econômico disforme e tendente à estagnação. De outra parte, nas regiões do globo onde o capitalismo é mais antigo, onde o avanço tecnológico é mais consistente, impera a mais-valia relativa, modelo no qual o mecanismo se assenta na incorporação decrescente da força de trabalho, e cuja resposta aos conflitos se dá na forma de incorporação das demandas, da recuperação e da cooptação dos elementos mais destacados nos conflitos, integrando-os à classe gestorial, e aí há outra novidade no trabalho do autor.

O capitalismo engendrou, ao longo do seu desenvolvimento, uma classe (ou sub-classe) fundamental adicional àquelas desenvolvidas pelo marxismo clássico: trata-se da classe dos gestores, que, ao lado dos burgueses compõe a classe capitalista, muito embora suas origens históricas sejam distintas. Os gestores aparecem na quadra do capitalismo onde passou a ocorrer uma irresistível tendência de separação entre, de um lado, o controle dos processos produtivos e, de outro, a propriedade dos meios de produção. Assim, com o aparecimento das SAs e, mais recentemente, dos fundos de pensão, são os gestores de vital importância no processo de integração e centralização econômica; são eles que, em um mesmo tempo, desenvolveram a capacidade de controle do capital, não somente no plano material do processo produtivo, mas também na canalização dos investimentos, dado que passaram a deter poder de decisão sobre os mecanismos financeiros, resultantes da crescente necessidade de concentração, em virtude da dispersão da propriedade privada do capital.

Assim, a classe burguesa teria se convertido à uma classe meramente rentista, teria sido suplantada na organização dos processos produtivos, na canalização e orientação dos investimentos, no controle superior do mercado de trabalho, em suma, na esfera global dos aparelhos políticos. O gestor não é um assalariado. Esta

classe, própria dos estágios mais avançados de concentração do capital, pela quantidade e qualidade de seus rendimentos não pode ser equiparadas à mera condição de assalariados. É com a consolidação dos gestores que a figura mítica do “capitão de indústria” virtualmente desapareceu, transformando-se, a si e seus descendentes, em meros rentistas, numa espécie de nova modalidade de “parasitas da história econômica” (como sugere uma fina ironia gramsciana, em relação aos grupos remanescentes da aristocracia italiana). Não menos relevante, nesta fase avançada do capitalismo, é o papel atribuído pelo autor aos gestores de entidades sindicais (e estes são mais recentes), camada de burocratas profissionais, especializados na gestão dos conflitos que, ao mesmo tempo que se vão autonomizando em relação à força de trabalho, vão assumindo importância vital na assimilação e recuperação dos conflitos por parte do capital, o que explica, segundo o autor, a notável diminuição da taxa de sindicalização que ocorre nos países de capitalismo avançado.

Outra noção instigante desenvolvida por João Bernardo é a da diferenciação existente entre Estado Amplo e Estado Restrito. O Estado Restrito resume a combinação clássica dos três poderes, cuja representatividade tem se tornado crescentemente uma abstração e a vontade popular uma ilusão necessária e onde as possibilidades políticas de articular as “Condições Gerais de Produção” de forma minimamente autônoma é cada vez mais escassa, contribuindo assim com uma parte bastante menor na integralidade da superestrutura política. A prevalência do Estado Restrito foi crucial na coordenação da economia durante as primeiras fases do capitalismo (e aqui há uma clara divergência com as correntes, e que são a esmagadora maioria, que entendem que o capitalismo inicialmente obedeceu a um regime de livre-concorrência e que somente mais tarde se teriam desenvolvido formas de intervencionismo estatal no domínio econômico). O autor, embasado em inúmeros fatos históricos, assegura que exatamente o inverso se passou, tendo sido crucial nos primórdios do capitalismo uma instituição política centralizadora e

coordenadora, no plano superestrutural, para promover a integração econômica e o desenvolvimento das “condições gerais de produção”.

O papel decisivo hoje nesta função articuladora pertence à crescente consistência interna atingida pelo Estado Amplo, que se constitui numa nova plataforma institucional, relativamente informal, tendo como eixo as grandes empresas transnacionais, associadas aos capitalistas nacionais. É no âmbito do Estado Amplo que as grandes decisões econômicas e políticas são tomadas, em articulação com o Estado Restrito, mas freqüentemente à revelia deste, e mesmo contra este. A superestrutura política tem evoluído no sentido do crescente reforço do Estado Amplo, com a conseqüente redução da esfera de poder do Estado Restrito e o enfraquecimento de suas instituições.

O Estado Amplo possui prerrogativas muito similares ao clássico Estado Restrito, e de forma ampliada, como emissão de dinheiro (em outras modalidades que não o papel-moeda clássico), manutenção de milícia (o pessoal das agências de segurança especializada atinge hoje cerca do dobro do número de policiais e congêneres a serviço do Estado Restrito) etc. Além disso, no interior das empresas os capitalistas são legisladores, superintendem o cumprimento das decisões tomadas, estabelecem um sistema de penalidades, assumem assim a conformação de um quarto poder, com prerrogativas de governo, legislador, polícia, juiz e carrasco (ao que a lucidez de Adam Smith, segundo o autor, já chamava a atenção, colocando estas funções ao lado do poder político, tanto civil como militar).

Além destas prerrogativas, o decisivo no funcionamento do Estado Amplo é a sua capacidade de articulação das Condições Gerais de Produção, paradigma desenvolvido pelo autor que ultrapassa as funções geralmente chamadas de “infra-estruturais”, pela sua amplitude e pelo conjunto de desdobramentos políticos, econômicos, culturais, financeiros, sociais etc. que engendra. As limitações de espaço desta resenha só permitem citá-las:

- a) Condições gerais da produção e reprodução da força de trabalho;
- b) Condições gerais da realização social da exploração;
- c) Condições gerais da operatividade no processo de trabalho;
- d) Condições gerais de operatividade do mercado;
- e) Condições gerais da operacionalidade das unidades de produção;
- f) Condições gerais da realização social do mercado.

Esta nova plataforma institucional opera, portanto, como implementadora e provedora das condições necessárias para o desenvolvimento das formas avançadas do capitalismo. Sublinhe-se aqui que o autor, ao referir-se ao capitalismo, não se restringe a examinar os arranjos econômicos no ocidente, senão que mais ou menos equaliza o capitalismo ocidental com uma variante sua, a que teria tido lugar na ex-URSS e países de sua área de influência, onde o Estado Amplo teria encontrado seu paroxismo (e este trabalho foi escrito entre 1987 e abril de 1988, antes da dissolução da URSS). João Bernardo critica impiedosamente a experiência soviética de construção de uma sociedade não capitalista, localizando aí o império dos gestores, onde a mecânica fundamental da extorsão da mais-valia muito antes de ter sido eliminada, foi potencializada ao extremo.

São muitos os demais aspectos relativos à história do capitalismo que o autor desenvolve, abarcando desde os seus primórdios até os mais modernos traços de sua configuração atual.

A sensação à leitura do texto é de uma certa ambigüidade: pode-se rejeitá-lo, correndo inclusive o risco de nem terminar sua leitura. Mas pode-se, e este é o caso deste comentador, sentir-se a irresistível curiosidade de acompanhar as argutas análises do autor, suas engenhosas construções, que alternam ousadia e rigor em densidades

distintas, sua elegância ortográfica e, sobretudo, sua vontade de transcender, em tempos em que pensar-se modelos de articulação de sociedade e de economia alternativos ao capitalismo não está exatamente em moda.

Clarilton Ribas

Doutorando em Ciências Sociais do IFCH/UNICAMP. Área de interesse: Trabalho e Sindicalismo.

RESENHA

NOGUEIRA, Adriano (org.) *Contribuições da interdisciplinaridade para a ciência, para a educação, para o trabalho sindical*. Petrópolis: Vozes em co-edição APP-Sindicato, 1994.

O trabalho é uma coletânea de textos que reúne profissionais de diferentes áreas (pedagogia, filosofia, linguística, matemática, física) refletindo ao sabor de desafios educacionais sugeridos por trabalhadores sindicalistas. São trabalhadores: cientistas, professores, sindicalistas re-pensando os espaços relacionais, que são educacionais, sob a ótica da relação homem-homem, homem-natureza, homem-subjetividade, a partir das práticas escolares.

A escola é o espaço em questão, mas a escola pensada enquanto formadora da cidadania.

Por que trabalhadores sindicalistas estariam interessados em questionar a escola? Segundo Florestan Fernandes, a escola representa uma das poucas possibilidades de acesso aos bens culturais proporcionada às classes populares no Brasil. A escola é uma das exigências dos trabalhadores. Mas... não basta garantir condições de acesso às classes populares nos bancos escolares, é preciso discutir a escola que temos, e a escola que queremos.

Esta empreitada demanda um trabalho interdisciplinar.

A escola que temos retoma nossa formação anterior, avalia os valores que atravessam os movimentos sociais e a inserção dos trabalhadores. A história da escola desenha-se no espaço institucional de *“adestramento do ser humano buscando enquadrá-lo em modelos concebidos no domínio das relações sociais. Se esta tem sido a tarefa da escola, podemos dizer que não coincide com os objetivos da educação.”* (p. 10)

Pensar-nos a partir da escola implica em retomarmos a arena das possibilidades educativas, *“delas depende o nosso afeto, nosso sentimento, nosso processo de permanente formação, nosso prazer humano de ser profissionais realizando-se”* (p. 11).

A escola que queremos incorpora *“o afeto, o sentimento, a criteriosa formação permanente e o prazer de estarmos trabalhando e realizando-nos”* (p. 11).

A escola que queremos nos *“vacina contra a apatia, a aceitação submissa, o conformismo disciplinado e burocrático. Esse tipo de enfermidade contaminou nossa formação anterior... A vigilância, a manipulação de informações sem transparência, a passividade patriótica foram as atitudes intelectuais que se impôs à escola nas últimas décadas. Nossa formação cultural perdeu em sensibilidade, em capacidade de macro-visões em meio às quais a reflexão descobre as relações existentes; perdeu o senso de responsabilizar-se pelos acontecimentos e pela personalização histórica de nossas vidas”*. (p. 11)

O livro propõe, também, reflexões educativas que ultrapassam os muros da escola, questionando o tema da formação permanente do cidadão, trabalhador, sindicalista. Atento às exigências do pensamento pós-moderno que desafia as certezas da modernidade e afirma o múltiplo, o efêmero, o inacabado, o heterogêneo, o livro preocupa-se em oferecer contribuições para a melhoria da democracia, discutindo o que fazer para *“aperfeiçoar as instituições, diminuindo facilidades que ajudam as práticas anti-éticas.”* (p. 16) O caminho da democracia se constrói na arena das negociações políticas entre os diferentes.

O texto propõe o diálogo, no sentido grego da palavra, entendendo-o como dimensões de relacionamento: com o ser, com o dizer, com o interagir. (pp. 18-19). A educação, nesta perspectiva, apresenta-se como manifestação do exercício dialógico. Ela amplia as possibilidades de trabalhadores sindicalistas interagirem consigo mesmos (mundo da subjetividade),

com a sociedade (mundo da cultura), com o meio ambiente (mundo da natureza).

A escola seria o espaço social onde, com o suporte da Pedagogia, os conhecimentos produzidos nas dimensões interativas poderiam ser organizados e sistematizados.

O livro desafia o leitor por seu caráter inacabado e aberto, deixando por resolver a necessidade de precisarmos de conceitos tais como interdisciplinariedade, multidisciplinariedade e transdisciplinariedade. Estes conceitos dançam pelas narrativas dos participantes da coletânea, qualificando um processo de trabalho que envolve profissionais de várias áreas, mas não chega a definir suas diferenças conceituais e nem suas implicações práticas.

Convido os leitores a enriquecerem as *“contribuições interdisciplinares para a ciência, para a educação, para o trabalho sindical”* travando uma relação dialógica com os autores do livro.

Debora Mazza

Doutoranda em Ciências Sociais do IFCH/UNICAMP. Área de Concentração “Pensamento e Desenvolvimento Social”.

NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DE ARTIGOS

- . A Revista *Temáticas* publica contribuições (artigos, comunicações e resenhas) dos pós-graduandos em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - IFCH da UNICAMP.
- . Os artigos não devem exceder 30 páginas, em espaço 1,5, incluindo referências e as notas de rodapé. O autor deverá enviar uma cópia impressa e uma em disquete, num dos seguintes programas: Word for Windows, Word 5.0 ou Word Perfect.
- . As resenhas de livros serão limitadas ao máximo de três páginas.
- . Os trabalhos submetidos à *Temáticas* deverão ser inéditos.
- . Os trabalhos submetidos à revista serão julgados pelo editor e pelo secretário de redação, a partir de parecer por escrito de membros do Conselho Editorial.
- . Os trabalhos só serão submetidos ao Conselho Editorial quando o editor e o secretário de redação verificarem o cumprimento das normas referidas.

- . Os originais submetidos à revista serão considerados definitivos e, caso sejam aprovados para publicação, as provas tipográficas não serão submetidas à correção pelo autor.
- . O simples envio de trabalhos à Revista implica autorização para a publicação. A Revista *Temáticas* não renuncia direitos autorais.
- . A revista *Temáticas* compromete-se a dar sempre uma resposta por carta aos autores que submeterem trabalhos à sua editoria. Em caso de aprovação, poderão ser solicitadas modificações. Em caso de recusa, não serão comunicadas as razões.