

temáticas

ano 9
número 17 / 18
2001

revista dos pós-graduandos em ciências sociais
ifch - unicamp

temáticas

ano 9
número 17 / 18
2001

revista dos pós-graduandos em ciências sociais
ifch - unicamp

temáticas

Publicação semestral dos alunos de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas .

ISSN 1413-2486

Conselho Editorial

Alexandro Dantas Trindade, Héctor Fernando Segura Ramirez, Henrique José Domiciano Amorim, Igor José de Renó Machado, Roberto Barbato Jr., Samira Feldman Marzocchi, Simone Wolff e Tiago Losso.

Editor Responsável

Henrique José Domiciano Amorim

Chefia de Redação

Alexandro Dantas Trindade e Igor José de Renó Machado

Projeto gráfico/Editoração

Marilza A. Silva

Capa

Alexandro Dantas Trindade

Impressão

Gráfica do IFCH / UNICAMP

IFCH/UNICAMP

Diretor

Rubem Murilo Leão Rêgo

Diretora Associada

Rita de Cássia Lahoz Morelli

Coordenação dos Cursos de Pós-Graduação

Renato José Pinto Ortiz

Sub-Coordenação de Doutorado em Ciências Sociais

Thomas Patrick Dwyer

Sub-Coordenação de Pós-Graduação em Antropologia Social

Emília Pietrafesa de Godoi

Sub-Coordenação de Pós-Graduação em Ciência Política

Valeriano Mendes Ferreira Costa

Sub-Coordenação de Pós-Graduação em Sociologia

Josué Pereira da Silva

SUMÁRIO

DOSSIÊ PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO

Os significados do nacionalismo na obra de Nísia Floresta <i>Leonora De Luca</i>	7
A revista <i>O Progresso</i> , seu idealizador Antônio Pedro de Figueiredo e a polêmica sobre o socialismo-utópico e o “arquetipo liberal” <i>Marcelo Francisco de Almeida</i>	25
Prefigurações da tecnocracia estatal <i>Ricardo Silva</i>	53
Tradição e modernidade: a <i>utopia incompleta</i> de Mário de Andrade <i>Roberto Barbato Jr.</i>	77
Autoritarismo instrumental ou índole nacional <i>Tiago Losso</i>	105

ARTIGOS

A “Sociedade em Rede” e a privatização da informação: esboço de um balanço crítico para refletir a sociedade contemporânea <i>Alcides Fernandes Gussi</i> <i>Simone Wolff</i>	125
--	-----

Por um pensamento relacional: Norbert Elias, Pierre Bourdieu e a relação sujeito/objeto <i>Hector Fernando Segura-Ramírez</i>	157
A técnica ou estética da “conformação” ou: para uma teoria da estética nas técnicas de conformação <i>Samira Feldman Marzochi</i>	173
Normas para apresentação de originais	201
Errata do nº 15/16	207

DOSSIÊ

PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO

OS SIGNIFICADOS DO NACIONALISMO NA OBRA DE NÍSIA FLORESTA

Leonora De Luca

RESUMO: Frequentemente lembrada como precursora do feminismo no Brasil, a escritora potiguar Nísia Floresta (1810-1885) pode ser caracterizada como polígrafa, dada a variedade de gêneros abordados em suas obras, publicadas no Brasil e no exterior, em português, francês e italiano. Nessas obras, além de questões relacionadas com a educação feminina, foram veiculadas idéias relativas ao abolicionismo, à marginalização do índio, à tolerância religiosa e à inadequação dos regimes políticos centralizadores – idéias que aparecem muitas vezes mescladas com sentimentos nativistas e com preocupações acerca da preservação da população indígena que a colocam entre os primeiros indianistas da literatura brasileira (datando de 1849 a divulgação de seu poema *A lágrima de um caeté*). Quanto à sua caracterização como pensadora vinculada ao positivismo de Augusto Comte (1798-1857), cabe lembrar que isto não se aplica ao conteúdo de sua principal obra de veiculação ideológica, o *Opúsculo humanitário*, editado em 1853: neste livro, pelo contrário, as menções frequentes a autores como Fénelon (1651-1715) remetem ao moralismo e às idéias pré-iluministas associados ao racionalismo francês do século XVII.

UNITERMOS: Nísia Floresta, nacionalismo, pensamento social brasileiro.

INTRODUÇÃO

Será possível falarmos em pensamento social produzido por mulheres no Brasil do século XIX? O tema, no mínimo controverso, pressupõe uma reavaliação do que se entende por pensamento social.

Num primeiro sentido, lembramos as dificuldades enfrentadas pelo pesquisador atual que deseja obter acesso às idéias professadas pelo círculo relativamente restrito de brasileiras oitocentistas que estiveram dispostas a

expor publicamente seus próprios raciocínios ou os pressupostos das correntes de pensamento às quais estavam vinculadas. Tais obstáculos decorrem, aliás, das restrições imediatamente vivenciadas pelas mulheres da época, contra as quais pesava um rígido código de conduta que, longe de estimular a livre expansão do pensamento, preconizava a contenção e a modéstia – restrição à qual vinham se somar as condições de isolamento a que estavam condenadas (insulamento que se traduzia tanto em termos geográficos, dada a dificuldade de comunicação entre as mulheres espalhadas pelo Brasil, como em termos culturais, dada a precariedade de seu acesso aos bens culturais produzidos dentro ou fora do país).

Por esta razão, tal pensamento social não deverá ser procurado em tratados filosóficos acabados, merecendo o esforço de ser pacientemente resgatado em meio às diversas formas de manifestação do intelecto feminino então registradas: através da imprensa, da produção de material gráfico opuscular (conferências, panfletos, relatórios e manifestos), dos livros, dos diários íntimos, da produção epistolar, da produção literária (sobretudo na forma de versos) destinada à leitura nos conhecidos “salões lítero-musicais” do Império; e, nos casos de ausência ou escassez dessas fontes primárias, deve-se complementar a pesquisa com informações sobre as práticas sociais daquelas mulheres – práticas que, mesmo de maneira indireta, são potencialmente capazes de revelar o conteúdo de idéias que lhes serviam de sustentação.

Numa outra chave, deveríamos alertar para a dificuldade de se elaborarem juízos de valor acerca da produção intelectual dessas mulheres. Há que se pesar, no que se refere à avaliação da qualidade do pensamento por elas produzido, as escassas oportunidades de instrução da mulher no Brasil oitocentista.¹ Além disso, a consideração das restrições sociais ao comportamento

¹ A situação da educação feminina parece ter melhorado ao longo do século XIX, sobretudo no caso das cidades mais desenvolvidas, mas as taxas de analfabetismo feminino registradas no final do século ainda eram alarmantes. Segundo dados coligidos por Hahner (1994), a taxa de alfabetizados na população masculina brasileira em geral, em 1872, era de 19,8%, contra os 11,5% de alfabetizados entre as mulheres; em 1890, observa-se um ligeiro decréscimo dessas taxas em ambas as faixas (19,1% de alfabetizados entre os homens e 10,4% de alfabetizados entre as mulhe-

feminino deve nos acautelar contra os julgamentos peremptórios, relativos à classificação de sua produção intelectual de acordo com critérios de “progressismo” ou de “conservadorismo”: aqui, é preciso reconhecer que o conteúdo expresso de suas idéias esteve condicionado, de forma direta, aos limites do que era permitido ser dito por uma mulher e, num sentido indireto, pelo teor das leituras franqueadas ao sexo feminino (que se constituíam comumente de obras de caráter sentimental e/ou destinadas à formação moral).²

Todos os fatores acima mencionados devem ser lembrados quando se trata de definir a pertinência ou não de afirmarmos a existência de um pensamento social produzido por mulheres no Brasil do século XIX. Mesmo acreditando que a identificação de um tal pensamento é uma tarefa de possível consecução, desconfiamos que o mapeamento da produção intelectual feminina de tão vasto período ultrapassa as possibilidades de trabalho de um único pesquisador, exigindo o envolvimento de vários estudiosos, entre os quais nos incluímos.³

res); o quadro do analfabetismo torna-se, porém, menos dramático quando se levam em consideração as cifras tomadas especificamente para a cidade do Rio de Janeiro, que em 1872 registrava 41,2% de alfabetizados entre sua população masculina e 29,3% para a população feminina, números que se convertem em 1890 nos 57,9% de alfabetizados entre os homens e 43,8% de alfabetizados entre as mulheres.

² Sobre a diferenciação entre pensamento conservador e pensamento progressista, ver Manheim (1986). Notar que a avaliação da produção intelectual dessas mulheres a partir dos aportes conceituais da história do pensamento necessita ser matizada não apenas pela cotização das especificidades nacionais, como também pela consideração das peculiaridades do material por elas produzido e das fontes culturais que constituem o contexto intelectual específico das escritoras brasileiras do século XIX. A observação do desenvolvimento das análises literárias empreendidas por um crítico como Roberto Schwarz já apontam, aliás, neste sentido: tendo principiado suas considerações sobre as especificidades da intelectualidade nacional (cf. seus textos datados de 1977, 1987 e 1990), uma de suas mais recentes e mais originais contribuições (1997) encontra-se na consideração da posição singular ocupada pela prosa da mineira “Helena Morley”, pseudônimo de Alice Dayrell Caldeira Brant (1880-1970).

³ Partindo de um estudo sobre a vida e a obra da escritora Júlia Lopes de Almeida (1862-1934), elaborado em nossa iniciação científica, realizamos no mestrado uma análise detalhada do conteúdo da revista *A Mensageira* (1897-1900) - periódico literário feminino paulistano que congregou, além da própria Júlia Lopes, outros nomes de destaque da literatura feminina nacional da segunda metade do século XIX. Ambas as pesquisas forneceram-nos subsídios para a formulação do tema de nossa atual pesquisa de doutoramento, assentada no projeto “A Gênese de uma Intelectuali-

Desse modo, nossa proposta, para o presente artigo, é bem mais restrita – devendo se concentrar na análise de um aspecto do pensamento de Nísia Floresta (1810-1885), escritora e educadora potiguar considerada pioneira do feminismo no Brasil, intelectual que nos legou uma vasta e variada obra, dos mais diversos gêneros (ensaio, crônica, romance, novela, poesia, peças de retórica, relatos de viagem, etc.). Embora tenha sido uma exceção à regra em meio ao quadro pouco favorável à expansão do intelecto feminino ao qual nos referimos há pouco, Nísia Floresta não deixou de revelar, seja pela sua trajetória biográfica, seja através do conteúdo de denúncia de seus escritos, muitas das dificuldades enfrentadas pelas mulheres brasileiras da época.

VIDA E OBRA DE NÍSIA FLORESTA⁴

Dionísia Gonçalves Pinto, futuramente conhecida pelo pseudônimo Nísia Floresta Brasileira Augusta (ou, simplesmente, Nísia Floresta), nasceu em 1810 no sítio Floresta, localizado em Papari, na região leste do Rio Grande do Norte.⁵ Filha primogênita de Antônia Clara Freire e Dionísio

dade Feminina no Brasil” (projeto de pesquisa aprovado e financiado pela FAPESP, processo 00/08835-4, correspondente à bolsa de doutoramento iniciada em 1º de outubro de 2000, com vigência até 30 de setembro de 2004).

⁴ O resgate da biografia e da obra de Nísia Floresta foi promovido já no início do século XX por autores como Sousa (1908), conterrâneo de Nísia e irmão da célebre poetisa potiguar Auta de Sousa (1876-1901), Seidl (1933), Osório (1935) e Câmara (1941). Entre os pesquisadores atuais que se dedicam ao assunto destacamos Constância Lima Duarte; além de um exaustivo estudo sobre vida e obra de Nísia Floresta (Duarte, 1995), esta pesquisadora vem contribuindo com estudos e notas acrescentados a reedições recentes dos textos originais de Nísia. Boa parte dos dados biográficos aqui utilizados por nós foi extraída dos trabalhos de Duarte, para os quais remetemos os interessados em aprofundar-se no tema, já que optamos, neste trabalho, pela seleção dos aspectos biobibliográficos que nos pareceram mais relevantes com relação à temática a ser abordada.

⁵ Homenageando a ilustre escritora potiguar, o decreto-lei municipal nº 146, de 23 de dezembro de 1948, substituiu o nome do município de Papari por “Nísia Floresta”, denominação pela qual a cidade é hoje conhecida. Em 1954, davam resultado os esforços despendidos pelo Centro Norte-Riograndense, promovendo-se o traslado dos restos mortais de Nísia do cemitério de Rouen (França) para sua terra natal; eles hoje repousam no mausoléu construído próximo do local de sua antiga residência, o sítio Floresta.

Gonçalves Pinto Lisboa (advogado português radicado no Brasil), casou-se ainda muito nova, em 1823, com Manuel Alexandre Scabra de Melo, herdeiro de uma família de posses da região. Efetuado não se sabe sob que circunstâncias ou imposições, este consórcio durou pouco, ocasionando seu retorno à casa paterna. Em 1824 a família transfere-se para Pernambuco, residindo primeiramente em Goiana, depois em Olinda e Recife. Em 1828, morre-lhe o pai (suspeitando-se que tenha sido assassinado a mando de alguma família influente cujos interesses estariam sendo contrariados pela atuação do advogado). Data também de 1828, provavelmente, o início da relação de Nísia com Manuel Augusto de Faria Rocha, estudante da Faculdade de Direito do Recife: dessa união nasceriam seus três únicos filhos, Livia Augusta de Faria Rocha (1830-1912), uma segunda criança, morta precocemente, e Augusto Américo de Faria Rocha (1833-1889).

Em Recife, ocorre a estréia literária de Nísia – que, em 1831, colabora (escrevendo artigos sobre a situação da mulher nas diferentes culturas) no jornal *Espelho das Brasileiras*; nesta cidade, ela publicaria ainda seu primeiro livro, *Direitos das mulheres e injustiça dos homens* (1832), pretensa tradução da obra *A vindication of the rights of woman* (1792), de autoria da escritora iluminista inglesa Mary Wollstonecraft (1759-1797).⁶

Ainda em 1832, o marido de Nísia conclui o curso de Direito e o casal (acompanhado da filha pequena, mais a mãe e duas irmãs de Nísia) transfere-se para Porto Alegre, onde residiam parentes de Manuel Augusto. Nesta cidade morre, em 1833, o companheiro de Nísia – que, viúva e com dois filhos pequenos para criar, irá dedicar-se ao magistério (existem registros de que teria mantido um colégio na capital gaúcha), aí permanecendo até 1837, quando se muda para o Rio de Janeiro.

⁶ Segundo Palhares-Burke (1996), o texto que Nísia Floresta tentou impingir como “tradução livre” da obra de Mary Wollstonecraft é, na verdade, uma tradução literal de um livretinho intitulado *Woman not inferior to man: or, a short and modest vindication of natural right of the fair-sex to a perfect equality of power, dignity, and esteem, with the men* (editado em Londres, em 1739), de autor desconhecido e assinado com o pseudônimo “Sophia, a Person of Quality”; o mais curioso é que este livretinho constitui, ele próprio, um plágio – contendo partes substanciais (extraídas sem citação da fonte original) da obra francesa *De l'égalité des deux sexes* (1673), de autoria de Poullain de La Barre (1647-1723).

Nesse período de residência na Corte, funda e dirige o Colégio Augusto (1838 a 1856), instituição escolar destinada ao sexo feminino em que, ao tentar promover uma instrução mais sólida para suas alunas – com o auxílio de um currículo que incluía Latim, Caligrafia, História, Geografia, Religião, Matemática, Português, Francês, Italiano, Inglês, Música, Dança, Piano, Desenho e Costura – tornou-se alvo de uma campanha difamatória, efetuada através da imprensa carioca, por aqueles que advogavam um ensino para mulheres restrito ao aprendizado das “virtudes domésticas” e de noções rudimentares de cálculo, leitura e escrita.

Na Corte, Nísia teria ainda realizado, por volta de 1842, conferências nas quais pregava o abolicionismo, a liberdade religiosa e o federalismo – atividade publicista que se mesclaria com a elaboração de diversos livros surgidos ao longo da década de 1840: o volume de prosa didático-moral *Conselhos à minha filha* (1842), seguido por duas novelas de caráter moral, *Daiçz ou A jovem completa* e *Fany ou O modelo das donzelas* (ambas saídas em 1847),⁷ mais o *Discurso que às suas educandas dirigiu Nísia Floresta Brasileira Augusta* (1847) e o poema *A lágrima de um caeté* (1849).

Em fins de 1849 Nísia empreende um período de viagens pela Europa, chegando a residir em Paris, tendo aí freqüentado, em 1851, uma palestra do Curso de História Geral da Humanidade ministrado pessoalmente por Augusto Comte (1798-1857), de quem se tornaria posteriormente (a partir de 1856) uma admiradora.⁸

⁷ A ênfase nos aspectos feministas da obra de Nísia talvez tenha sido responsável pelo negligenciamento das influências (que poderiam ser identificadas com um aspecto mais tradicional da personalidade da autora) da literatura moralista sobre os seus escritos. Mas é a própria Nísia quem nos lembra esta filiação, através das muitas menções elogiosas, presentes no seu *Opúsculo humanitário*, ao notável moralista francês do século XVII François de la Mothe Fénelon (1651-1715), às moralistas de língua inglesa Hannah More (1745-1833), Elizabeth Hamilton (1758-1816), Maria Edgeworth (1767-1849) e Harriet Beecher Stowe (1811-1896), sem esquecer o notório brasileiro Marquês de Maricá (Mariano José Pereira da Fonseca, 1773-1848). Embora a influência destas leituras pudesse redundar na assunção de um certo conservadorismo por parte de Nísia, isto parece não ter ocorrido, pois ela também se utilizou do *Opúsculo* para criticar autores com idéias reacionárias acerca da mulher – sendo Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), por ela chamado “degenerado espiritualista”, o principal deles.

⁸ Da mesma forma que se costuma enfatizar seu feminismo, também se tem concedido muita atenção à influência do positivismo de Augusto Comte sobre a obra de Nísia Floresta. Parece-

Segue-se uma visita a Portugal, onde permanecerá até janeiro de 1852, quando retorna ao Brasil. Neste período, embora ainda se encontrasse em território europeu, publicou-se no Brasil um romance histórico de sua autoria, *Dedicação de uma amiga* (Niterói, 1850).

Instalando-se novamente na cidade do Rio de Janeiro, o período de 1852 a 1856 será caracterizado pela presença frequente de Nísia na imprensa carioca, através da qual a autora irá divulgar os artigos que posteriormente constituiriam o núcleo de seu *Opúsculo humanitário* (1853), além de algumas crônicas e uma produção de versos depois reunida no livro *Pensamentos* (1856).

O impacto emocional causado pela morte da mãe, em 1855, parece ter contribuído para a decisão de Nísia deixar o país, o que se efetiva em 1856, quando parte para a Europa, lá indo residir de forma praticamente definitiva. Levando consigo a filha Lívia, fixa-se, num primeiro momento, em Paris, para logo preencher os primeiros anos desta “fase européia” em viagens à Bélgica, Alemanha, Itália e Grécia. As lembranças deste período de perambulação pelo território europeu foram registradas nos relatos de viagem escritos por Nísia, *Itinéraire d'un voyage en Allemagne* (1857) e *Trois ans en Italie, suivis d'un voyage en Grèce* (publicado em dois volumes, Paris, 1864 e 1872); data também desta época o aparecimento de uma coletânea de ensaios, *Scintille d'un'anima brasiliana* (Florença, 1859).

Em 1861 regressa a Paris, aí se fixando até 1871, quando retorna ao Brasil, aqui permanecendo de 1872 a 1875. De volta à Europa, dirige-se primeiro a Londres, onde se encontra a filha Lívia, passando depois por

nos, porém, que a identificação desta filiação tem sido feita de forma apressada e superficial, baseando-se antes na consideração da relação de amizade inegavelmente estabelecida entre a brasileira e o filósofo francês, do que numa pesquisa mais detida (que deveria partir da exegese textual e do confronto dos aspectos comuns à obra de ambos). Aliás, alguns fatos parecem negar, ao menos para o caso das obras produzidas quando Nísia ainda vivia no Brasil, a plausibilidade desta vinculação: como já foi apontado no presente artigo, os livros de Nísia aqui publicados demonstram a forte ligação da autora com o pensamento racionalista-iluminista e com as vertentes de um moralismo que remonta ao século XVII; o que não poderia ser diferente, se considerarmos as características específicas do panorama intelectual brasileiro – que, na primeira metade do século XIX, ainda se mostrava dominado por essas correntes de pensamento. Uma penetração massiva do positivismo só irá se registrar, aqui, a partir da década de 1870.

Lisboa e novamente por Paris, onde publica seu último livro, *Fragments d'un ouvrage inédit: notes biographiques* (1878). Em 1878, transfere-se para Rouen, no extremo norte da França – cidade em que, vitimada por uma pneumonia, viria a falecer em 1885.

OS SIGNIFICADOS DO NACIONALISMO NA OBRA DE NÍSIA FLORESTA

Compartilhando com os intelectuais brasileiros da geração posterior à Independência a expectativa da constituição do país como Nação, coetânea ainda das primeiras manifestações literárias do nacionalismo romântico,⁹ Nísia Floresta tem o nativismo como uma das principais características de seu pensamento – característica expressa num sentimento difuso de apego e defesa das coisas nacionais; algo que, longe de constituir um nacionalismo acabado, sofrerá mutações ao longo da obra nisiana, variando conforme os contextos históricos, sociais e intelectuais pelos quais a escritora transitou.

⁹ Entre as principais características do movimento romântico podemos apontar (cf. Coutinho, 1969) o individualismo, com o qual se relacionam a busca pela expressão subjetiva e a valorização do imaginário (por oposição à correção formal e aos modelos racionais do classicismo), características às quais se poderiam acrescentar ainda o culto da natureza – não da maneira distanciada e artificiosa presente no arcadismo, mas de uma natureza entendida tanto como universo exterior quanto como um espelho (ou mesmo um refúgio) para as aflições interiores do artista romântico. Não desejando realizar aqui um detalhamento exaustivo das características gerais do romantismo, preferimos concentrar-nos na dimensão libertária e politicamente engajada das manifestações do “romantismo social”, corrente à qual alguns aspectos do pensamento de Nísia Floresta parecem remeter. Segundo Picard (1944), o movimento de idéias conhecido por “romantismo social” teve início na França por volta de 1815-1820, findando entre 1848 e 1852 (período que abrangeu a Restauração decorrente do Congresso de Viena e as Revoluções de 1830 e 1848), reunindo tanto escritores como reformadores sociais que produziram uma literatura de cunho idealista mas, ao mesmo tempo, profundamente marcada pela preocupação social. Esse movimento contou, entre seus principais representantes, com Saint-Simon, Fourier, Enfantin e Pierre Leroux, no campo do pensamento social; com Guizot e Michelet, nos estudos históricos; com Lamartine, Vigny e Victor Hugo, no terreno literário – sem que se possa esquecer, aqui, do nome da grande romancista social do período, George Sand (neste último caso, a notória preocupação feminista dessa escritora ajuda-nos a resgatar os nexos entre o surgimento do “romantismo social” e as manifestações do feminismo na França da primeira metade do século XIX).

FEMINISMO E INDIANISMO NAS PROPOSTAS NACIONALISTAS DE NÍSIA FLORESTA

Num primeiro sentido, atendo-nos àquela que poderíamos chamar de sua “fase brasileira”,¹⁰ o nacionalismo manifestado por Nísia assume a forma negativa da denúncia social; neste momento, a postura nacionalista da autora corresponde ao desejo de ver a nação brasileira alçada ao patamar das nações civilizadas, da Europa e da América do Norte. A fim de concretizar esse desejo, a autora se arroga o direito de apontar as deficiências do país, visando assim incitar o público (autoridades e sociedade brasileiras) a atuar no sentido do aperfeiçoamento nacional. Esta perspectiva pode ser verificada no *Opúsculo humanitário* (1853), livro no qual a autora credita o atraso do país ao desprezo aqui existente pela educação da mulher:

(...) O desejo ardente que nos cala n'alma, de ver o nosso país colocado a par das nações progressistas, nos impõe a obrigação de franca e imparcialmente analisar a educação da mulher no Brasil (...). A esperança de que, nas gerações futuras do Brasil, ela [a mulher] assumirá a posição que lhe compete nos pode somente consolar de sua sorte presente. Entretanto, sigamos o exemplo do pobre e corajoso explorador de nossas virgens florestas, exposto aqui e ali à mordedura de venenosos reptis, para rotear um campo que outros terão de semear e de colher-lhe os saborosos frutos... Felizes nós se pudéssemos conseguir o primeiro resultado desse trabalho, que muito nos lisonjearíamos de oferecer às nossas conterrâneas como penhor do verdadeiro interesse que elas nos inspiram.¹¹

É interessante notar, neste trecho, o reconhecimento do papel “vanguardista” associado à postura do intelectual que deve se colocar à frente de

¹⁰ Estamos enquadrando o *Opúsculo humanitário* entre os escritos dessa “fase brasileira” não apenas por razões cronológicas (afinal, apesar de ter passado alguns anos em viagens pela Europa, a escritora residirá aqui até 1856) mas porque o conteúdo deste livro, que versa sobre a condição da mulher no Brasil e em outras nações, remete aos primeiros textos de Nísia, divulgados em 1831 pelo jornal pernambucano *Espejo das Brasileiras*.

¹¹ Cf. Floresta (1989, p. 45-46).

seu tempo, veiculando temas polêmicos (entre os quais certamente se incluía a discussão sobre a instrução da mulher), potencialmente capazes de suscitar uma reação violenta por parte daqueles que se arvoravam em defensores da nação; em vários momentos do livro, Nísia parece estar preocupada em defender este seu “nacionalismo crítico” contra as possíveis investidas de um “falso nacionalismo” preocupado apenas com o elogio do país.

Mas ela própria não deixava de ser uma otimista com relação aos destinos do Brasil, assumindo a perspectiva utópica pela identificação (bem ao gosto da expressão romântica) do intelectual com a figura do “guerreiro”, do paladino que se antecipa aos demais, anunciando ou contribuindo para precipitar os novos tempos que estão por vir; observe-se, no trecho acima citado, a aproximação entre o que ela, enquanto intelectual, estaria realizando no terreno das idéias, e a atuação corajosa desenvolvida pelos primeiros desbravadores do território nacional.

No entanto, não era apenas contra a manutenção do estado de ignorância feminina que Nísia bradava, aparecendo também no *Opúsculo* a crítica da ignominiosa instituição da escravidão, do obscurantismo e da rigidez educacional legados pelos jesuítas, crítica à qual a escritora acrescentava a avaliação das dificuldades da nação emergente em superar o passado marcado pela exploração mercantilista dos colonizadores portugueses e ainda a denúncia da dizimação de nossas populações originais.

No que diz respeito a este último tópico, cabe esclarecer que, apesar de comungar no vocabulário indianista da geração romântica, Nísia apresenta com relação a este duas inovações: em primeiro lugar, à leitura das páginas do *Opúsculo* emerge a valorização das mulheres índias, que são identificadas pela autora como “boas mães e esposas fiéis”;¹² num outro sentido,

¹² Idem, *ibidem*, p. 150. A bem da verdade, porém, devemos dizer que esta valorização do índio se fazia em detrimento da consideração da contribuição cultural do africano; neste ponto, apesar de afirmar seu abolicionismo, Nísia realiza a identificação do negro com a condição do escravo, estigmatizando-o como um elemento de degradação da sociedade brasileira. Esta idéia está implícita na preferência da escritora pelas indígenas, cuja índole se habilitaria para melhor servirem como criadas para crianças e mulheres brancas: *As mulheres [índias] são não somente mais asseadas que*

a autora ultrapassa as propostas do indianismo (com sua figura idealizada do índio) para encetar a denúncia da situação de marginalização do nosso “índio real” – devemos lembrar, aliás, que o processo de aculturação sofrido pelos povos indígenas em nosso país já havia sido tematizado em 1849 em seu poema *A lágrima de um caeté*.

Estes elementos do pensamento de Nísia Floresta situam a escritora como uma precursora – ao menos em termos de idéias (uma vez que não existem registros de sua atuação direta na prática indigenista) – do indigenismo que será praticado no final do século XIX pela educadora baiana Leolinda Daltro (c. 1860-1935), também ela uma futura defensora dos direitos femininos, que em 1896 deu início a um projeto próprio de instrução dos índios do sertão goiano.¹³ É interessante notar, neste caso, o pioneirismo destas duas mulheres com relação à conhecida atuação desenvolvida no início do século XX pelo sertanista Cândido Rondon (1865-1958) – que reconheceu a primazia da escritora potiguar, batizando com o nome de “Nísia Floresta” um posto indígena por ele inaugurado em Pernambuco, em 1948.

SAUDADES DO BRASIL

Numa outra chave, o nativismo de Nísia remete ao sentimento de “saudades do Brasil” revelado pela escritora numa fase de transição que coincide com os primeiros anos de sua instalação no estrangeiro – período que vai aproximadamente de 1856 até 1859, no qual a escritora se ocupou

as africanas e mais próprias a ajudar-nos a criar nosso filhos, servindo-nos com fidelidade e submissão, sem o servilismo e vícios das infelizes escravas, mas também susceptíveis das mais doces e nobres afeições. Sua alma encerra preciosos tesouros, que uma educação bem dirigida abriria àqueles mesmos que tanto desdenham a sua raça (idem, *ibidem*, p. 151). Mas, para um julgamento mais justo do pensamento de Nísia Floresta, é necessário contextualizá-lo, lembrando que esta concepção acerca da influência deletéria do escravo sobre a estrutura social brasileira encontrava-se em perfeita sintonia com as idéias externadas por alguns intelectuais brasileiros da primeira metade do século XIX, entre os quais podemos citar a figura notória de outro abolicionista, José Bonifácio de Andrada e Silva (1763-1838).

¹³ Para saber mais sobre a atuação indigenista e sobre o feminismo de Leolinda Daltro, consultar Corrêa (1989).

com viagens feitas através de diversos países da Europa. Nesta nova fase, o teor crítico daquele primeiro nacionalismo externado no *Opúsculo* é substituído pelo tom emocional produzido pelo “êxtase rememorativo” experimentado pela brasileira; momento de suspensão psicológica que permite a ilusão de proximidade com a pátria, prestando-se assim a aliviar momentaneamente a condição de fragilidade daquela que ainda se sente “uma estrangeira” em solo europeu.

Estas características emergem da descrição de sua visita ao zoológico de Bruxelas (no *Itinéraire d'un voyage en Allemagne*), local em que a escritora teve a oportunidade de apreciar alguns exemplares da fauna brasileira – pequena amostra da natureza do Brasil que reaviva na escritora as lembranças da terra natal:

O canto dos pássaros de nossa pátria, aqui reduzidos à condição de prisioneiros, para servirem, mediante um franco por pessoa, de distração e prazer a uma população estrangeira, tocava melancolicamente meus ouvidos e despertou em meu espírito a lembrança das mais agradáveis paisagens que percorri outrora sob nosso belo céu! A deliciosa Floresta de antigamente, berço de meu nascimento, testemunha de minha inocente felicidade fraterna e de minhas primeiras lágrimas filiais! Beberibe, Jacuí, Petrópolis, Tijuca e os aquedutos de nossa Carioca apresentaram-se de uma vez e tão vivamente ao meu espírito, que parei, em êxtase, sob um conjunto de árvores espessas, subjugada por estranho poder, esquisita ilusão!¹⁴

UM BRASIL PARA ESTRANGEIROS

Paulatinamente, ao acumularem-se os anos de permanência na Europa, o desconforto de encontrar-se num continente estranho será substituído pelo sentimento de adaptação, o que contribuirá para amenizar as saudades

¹⁴ Cf. Floresta (1998, p. 51).

do Brasil. Talvez por este mesmo motivo também seja possível observar uma ligeira transformação da visão impressionista da paisagem brasileira e daquele nativismo pessoal e espontâneo antes observado no mencionado *Itinéraire*. Estas características serão substituídas por uma postura mais distanciada (porém não menos ufanista) que se refletirá a partir de agora em sua forma artificiosa de exaltação retórica das grandezas do Brasil.

Tais modificações acarretarão, inclusive, um redirecionamento do público ao qual se dirige a escritora, preocupada com a promoção das qualidades da terra e do povo brasileiros perante o interlocutor europeu. Esta nova forma do nacionalismo nisiano pode ser constatada à leitura do ensaio “Il Brasile”, datado de 1858 e publicado no ano seguinte, incluído na coletânea *Scintille d’un’anima brasiliana*; neste texto, o discurso da autora aproxima-se de alguns lugares comuns do ufanismo mais corriqueiro, tais como o elogio do Brasil como “nação jovem” e “país do futuro”, acompanhado pela referência à cordialidade de nossa gente:

Todos os povos civilizados da terra precisam conhecer este amplo e rico país da América meridional, que se estende desde o majestoso Amazonas, o maior rio do mundo, até o Prata. (...) O Brasil, este escrínio misterioso de um grande porvir, cuja chave está guardada no coração da nascente geração, abre ao olhar do poeta e dos naturalistas o mais estupendo espetáculo de uma poesia toda nova, e o inesgotável manancial de um estudo profundo. (...) A índole dos brasileiros, franca em geral, proba e compassiva; (...) a simplicidade de seus costumes, os profundos e duráveis afetos de seu coração, todo virgem ainda da invasão de certos cálculos; e, principalmente, a sua proverbial hospitalidade com os forasteiros, da qual falam todos os viajantes imparciais; dão aos mesmos uma tal impressão dos primitivos costumes patriarcais, de que os europeus parecem ter perdido a memória.¹⁵

¹⁵ Cf. Floresta (1997, pp. 9-11).

A CAUSA NACIONAL COMO PRINCÍPIO LIBERTÁRIO: INTERNACIONALISMO E REGIONALISMO NA OBRA DE NÍSIA FLORESTA

Numa outra acepção, no entanto, o nacionalismo de Nísia Floresta desprende-se de seu enraizamento no território nacional para revestir-se de proporções mais amplas, relativas à defesa abstrata da causa nacional – questão que havia se tornado, sobretudo a partir das explosões revolucionárias de 1848, um tema pungente do debate político e intelectual internacional.

Essa defesa do direito de autodeterminação das nações revela, sob um novo ângulo, a porção combativa e libertária do pensamento da escritora, que participou efetivamente (ao menos na qualidade de espectadora entusiasta) do processo de aquisição do *status* de nação unificada e independente pela Itália: Nísia teve a oportunidade de presenciar a entrada triunfal do rei Vittorio Emanuele na cidade de Florença (1860), episódio crucial da história italiana por ela descrito no seu *Trois ans en Italie*.

Curiosamente, ao atingir as proporções de um internacionalismo, a perspectiva libertária se confunde com sua defesa da autonomia regional, algo que se torna patente na exprobração realizada pela escritora em *A lágrima de um caeté* (1849) da derrota dos líderes liberais da Revolução Praieira, ocorrida em Pernambuco (1848-1849). A coincidência de pressupostos ideológicos – que sustentavam tanto a defesa da independência nacional quanto o reconhecimento da autonomia regional – parece ser uma das razões pelas quais apareceu, na mesma turbulenta Florença de 1860, uma tradução italiana do poema de Nísia Floresta (*Le lagrime d'un caeté*, na versão de Ettore Marcucci).

A perspectiva regional parece também se coadunar melhor com o feminismo de Nísia Floresta, se considerarmos que, na primeira metade do século XIX, as idéias sobre a emancipação da mulher divulgadas no Brasil ainda se restringiam a uma penetração de caráter local. Sendo assim, apesar de podermos considerar um avanço o surgimento de um livro como o *Opúsculo humanitário* (1853) – que pode ser considerado um libelo em favor da ilustração da

mulher brasileira – numa capital como o Rio de Janeiro, também não podemos esquecer que fôra justamente esta cidade o palco da reação conservadora aos novos métodos educacionais empregados por Nísia no Colégio Augusto.

Diversamente, as idéias feministas de Nísia Floresta parecem ter encontrado, ainda na década de 1830, um ambiente receptivo na capital gaúcha, cidade que contava desde o começo do século XIX com um núcleo de mulheres intelectuais, entre as quais se encontravam Ana Eurídice Eufrosina de Barandas (1806- ?), que parece ter sido uma interlocutora importante do feminismo nísiano;¹⁶ a prova disso é que o primeiro livro de Nísia, *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*, recebera em Porto Alegre, já em 1833, uma segunda edição.

ABSTRACT: Commonly remembered as a precursor of Brazilian feminism, the *poet* writer Nísia Floresta (1810-1885) can be characterized as a polygraph in face of the variety of genres developed in her literary works, published in Brazil and in foreign countries, in Portuguese, French and Italian languages. In these works, besides the question concerned with the feminine education, were diffused ideas related to the abolitionism, to the abandonment of the indians, to the religious intolerance and, to the inadequacy of the authoritative political regimens – ideas that appears to be, many times, mixed with native sentiments and worries about the indian populational preservation which put her among the first indianists of the Brazilian literature (dating of 1849 the divulcation of her poem *A lágrima de um caeté*). In relation to her characterization as a thinker linked to the positivism of Auguste Comte (1798-1857), it is important to point out that it is not suited to the content of her chief work of ideologic diffusion, the *Opúsculo humanitário*, published in 1853: in this book, on the contrary, the frequently mentions to authors as Fénelon (1615-1715) send to the moralism and pre-iluminist ideas associated with the French rationalism of the 17th century.

KEYWORDS: Nísia Floresta, nationalism, Brazilian social thought.

¹⁶ Alguns autores consideram a crônica *Diálogos*, escrita por Ana Eurídice poucos anos depois da publicação de *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*, uma réplica ao livro de Nísia. Cf. Soares (1980); ver também, sobre esse assunto, Flores (1991): para esta autora, o aparecimento do feminismo num Estado como o Rio Grande do Sul, de cultura arraigadamente patriarcal, deve-se às condições históricas de sua autonomia – pois, realizando suas trocas econômicas e culturais diretamente com a Europa (sem a intermediação da Corte), boa parte da população riograndense já estaria familiarizada, desde o século XVIII, com as idéias liberais (inclusive com aquelas referentes à emancipação feminina).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BERNARDES, Maria Thereza Caiuby Crescenti. *Mulheres de Ontem?: Rio de Janeiro - Século XIX*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1989, p. 173-175 e p. 200.
- CÂMARA, Adauto da. *História de Nísia Floresta*. Rio de Janeiro: Pongetti, 1941.
- CORREIA, Mariza. Os índios do Brasil elegante & a professora Daltro. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 9, nº 18, p. 43-65, 1989.
- COUTINHO, Afrânio. *A Literatura no Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editorial Sul Americana, 1968-1971. 7 volumes: v. 2 (1969), cap. 17, p. 1-32.
- DUARTE, Constância Lima. *Nísia Floresta: vida e obra*. Natal: UFRN, 1995.
- _____. Estudo introdutivo (p. 175-181) à coletânea de textos apresentada (p. 182-193) in MUZART, Zahidé Lupinacci (org.). *Escritoras Brasileiras do Século XIX: Antologia*. Florianópolis: Editora Mulheres-Edunisc, 1999.
- FLORES, Hilda Agnes Hübner. Ana Eurídice Eufrosina de Barandas. *Travessia* (revista do Curso de Pós-Graduação em Letras da UFSC), Florianópolis, nº 23, p. 15-36, 2º semestre de 1991.
- FLORESTA, Nísia. *Opúsculo humanitário*. Reedição contemporânea do livro publicado originalmente em 1853. Atualização ortográfica, introdução e notas de Peggy Sharpe-Valadares. São Paulo: Cortez-INEP, 1989.
- _____. *Itinerário de uma viagem à Alemanha*. Reedição contemporânea do livro publicado originalmente em 1857. Tradução do francês por Francisco das Chagas Pereira. Introdução de Constância Lima Duarte. Florianópolis: Editora Mulheres-Edunisc, 1998.
- _____. *Cintilações de uma Alma Brasileira*. Reedição contemporânea, em versão bilíngue, do livro publicado originalmente em 1859. Tradução do italiano por Michele A. Vartulli. Introdução de Constância Lima Duarte. Florianópolis: Editora Mulheres-Edunisc, 1997, p. 9-11.
- _____. *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Publicado sob o pseudônimo "Nísia Floresta Brasileira Augusta". 1ª ed. Recife: Typografia Fide-digna, 1832. 2ª ed. Porto Alegre: Tipografia de V. F. de Andrade, 1833. Reedição mais recente, com atualização do texto, posfácio e notas de Constância Lima Duarte - São Paulo: Cortez, 1989.

- FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos*. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1951. 3 volumes: v. 1, p. 86 e 277-278.
- HAHNER, June E. *A mulher brasileira e suas lutas sociais e políticas: 1850-1937*. São Paulo: Brasiliense, 1981, cap. 1, p. 24-33.
- HAHNER, June E. Educação e ideologia: profissionais liberais na América Latina no século XIX. *Estudos Feministas* (publicação do Centro Interdisciplinar de Estudos Contemporâneos da Escola de Comunicação da UFRJ), Rio de Janeiro, v. 2, nº 3, p. 52-63, 1º semestre de 1994.
- MANHEIM, Karl. O Pensamento Conservador. In: MARTINS, José de Souza (org.). *Introdução Crítica à Sociologia Rural*. Trad. do inglês por Sylvania Lira. 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 1986, p. 77-131.
- MELO, Veríssimo de. *Patronos e Acadêmicos - Academia Norte-Riograndense de Letras (Antologia e Biografia)*. Rio de Janeiro: Pongetti, 1972-1974. 2 volumes: v. 1 (Patronos), “cadeira nº 2”, p. 19-24.
- OSÓRIO, Fernando. *Mulheres farroupilhas*. Porto Alegre: Globo, 1935 (incluindo um histórico, uma reprodução do retrato mais conhecido de Nísia Floresta e a transcrição integral de seu texto “Fany ou O modelo das donzelas”, p. 54-71).
- PALHARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. *Nísia Floresta, “O Carapuço” e outros ensaios de tradução cultural*. São Paulo: Hucitec, 1996, cap. 4 (“A Mary Wollstonecraft que o Brasil conheceu, ou a travessura literária de Nísia Floresta”), p. 167-192.
- PICARD, Roger. *Le romantisme social*. New York: Brentano’s, 1944.
- SCHUMAHER, Schuma & BRAZIL, Érico Vital (orgs.). *Dicionário Mulheres do Brasil: de 1500 até a atualidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. Verbetes referente a Nísia Floresta Brasileira Augusta nas p. 451-452; retrato (gravura) da escritora, acompanhado de fac-símile de um exemplar do periódico pernambucano “Espelho das Brasileiras”, reproduzido na p. 448.
- SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.
- _____. *Que horas são?: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- _____. *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*. São Paulo: Duas Cidades, 1990.

- _____. *Duas meninas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- SEIDL, Roberto. *Nísia Floresta (1810-1885): a vida e a obra de uma grande educadora, precursora do abolicionismo, da República e da emancipação da mulher no Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Moderna, 1933.
- SOARES, Pedro Maia. Feminismo no Rio Grande do Sul: primeiros apontamentos, 1835-1945. In: BRUSCHINI, Maria Cristina A. & ROSEMBERG, Fúlvia (orgs.). *Vivência: História, Sexualidade e Imagens Femininas*. São Paulo: Brasiliense, 1980. 2 volumes: v. 1, p. 121-150.
- SOUSA, Henrique Castriciano de. Nísia Floresta. *Almanaque Brasileiro Garnier para o ano de 1908*. Rio de Janeiro: Garnier, 1908, p. 118-119 (nesse mesmo volume, p. 308-309, é reproduzido um excerto do *Opúsculo humanitário*, sob o título de “Educação Feminina no Rio”, acompanhado de uma fotografia pouco divulgada de Nísia Floresta).
- WANDERLEY, Rômulo Chaves (org.). *Panorama da Poesia Norte-Rio-Grandense*. Rio de Janeiro: Edições do Val, 1965, p. 299-300 (reprodução de um poema francês de Nísia Floresta, seguida de notícia bibliográfica).

A REVISTA *O PROGRESSO*, SEU IDEALIZADOR ANTÔNIO PEDRO DE FIGUEIREDO E A POLÊMICA SOBRE O SOCIALISMO-UTÓPICO E O “ARQUÉTIPO LIBERAL”¹

Marcelo Francisco de Almeida

RESUMO : Criada em Recife, entre os anos 1846 e 1848, a revista *O Progresso*, constitui-se um valioso material histórico. Estudiosos da *História do Pensamento Social* costumam afirmar que a criação e o desenvolvimento da revista *O Progresso* constituiu-se em uma primeira experiência de intelectuais brasileiros adotando e disseminando ideais socialista-utópicos. Um detalhe que chamou a atenção foi o fato de Antônio Pedro de Figueiredo, idealizador e criador dessa empreitada intelectual e política, traduzir, em 1846, os escritos do filósofo francês e precursor da doutrina eclética, Victor Cousin. Como essa doutrina emerge num contexto marcado por definições de uma nova ordem social e política, em especial, pela sedimentação da burguesia enquanto classe hegemônica, o artigo ora apresentado, procurou problematizar em que medida a presença de um “viés” socialista-utópico no conjunto de artigos que compõem a revista *O Progresso*, bem como da auto-classificação realizada por Antônio Pedro de Figueiredo, dizendo-se socialista, não se constituiria numa situação, de certa maneira, ambígua, já que a doutrina eclética, também presente neste periódico, é concebida de comum interesse com a burguesia européia.

UNITERMOS: doutrina eclética, socialismo-utópico, Revista *O Progresso*, pensamento social no Brasil, Antônio Pedro de Figueiredo.

¹ Este artigo trata-se de questões desenvolvidas em minha dissertação de mestrado *A revista O Progresso e a proposta de reformas sociais*. IFCH/UNICAMP, 2001.

I. APRESENTAÇÃO

A Revista *O Progresso* possui um valor histórico *sui generis*, estando inscrita e tendo participado, como “testemunha ocular”, de um dos momentos mais férteis da formação do pensamento social brasileiro. Criada no Recife, entre os anos 1846 e 1848, acompanhou um período de grandes mudanças econômicas, sociais, culturais e até institucionais, não somente brasileiras, mas também, em especial, européias.

A iniciativa da criação da revista se deu em decorrência do próprio ambiente político do momento. Porém, seus próprios idealizadores ansiavam por um periódico que não se dirigisse apenas a ideais partidaristas, mas também, que manifestasse vocação para a defesa do povo e que fosse difusor da compreensão dos direitos e deveres, comprometido, acima de tudo, com “*a causa da humanidade, a do povo que geme, paga e se cala.*” Essa idéia relatada no prefácio de Amaro Quintas² é do próprio Antônio Pedro de Figueiredo que, para esclarecer como surgiu a criação da revista sem “vinculação partidária”, cria um diálogo fictício entre quatro amigos, todos identificados pelas letras iniciais do alfabeto (A, B, C, e D), enquanto caminhavam pelas ruas do Recife, discutindo a situação caótica da imprensa, considerada por eles de “baixo nível”.

Um detalhe que chamou atenção foi o fato de Antônio Pedro de Figueiredo (1814-1859), criador e estimulador dessa empreitada intelectual e política, traduzir, em 1846, os escritos do filósofo francês e precursor da doutrina eclética, Victor Cousin. A partir desta constatação passamos a investigar até que ponto a Revista *O Progresso* exerceu papel propagandista dessa doutrina e, mais ainda, se de algum modo, houve interferência nos embates presentes na ordem do dia, “funcionando”, como observa Antônio

² A edição que utilizaremos trata-se de um exemplar faximilado reeditado pelo Governo do Estado de Pernambuco como parte do programa das comemorações do centenário da Revolução Praieira, com “Prefácio” de Amaro Quintas. Quando nos reportarmos aos artigos da revista identificaremos a partir de seu título, *O Progresso*.

Paim (1997), como um “guia de análise” para a resolução dos problemas nacionais. Por isso, privilegiamos no estudo, dentre várias outras que poderiam ser abordadas, a questão da *presença da doutrina eclética no conteúdo da revista e do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo*, seu idealizador.

A revista *O Progresso* constitui-se em dois volumes, sendo dividida em oito partes, *Philosophia, Sciencias Sociaes e Políticas, Historia e Literattura, Política, Sciencias Physico Mathematicas, Poesias, Critica Bibliographica e Polemica e Miscellaneas*.³ Entre suas novecentas e vinte páginas, encontram-se assuntos diversificados, desde discussões filosóficas, políticas, resenhas bibliográficas à simples construção de uma ponte, dentre outros. A atenção dada a Antônio Pedro de Figueiredo não se deve somente pelo fato de ter traduzido e disseminado as lições de filosofia de Victor Cousin, mas também, pela sua presença e atuação na revista. Alguns artigos nevrálgicos são de sua autoria⁴ – *Certeza Humana, Processos Lógicos, As três respostas ao Discípulo da Filosofia, Variedade, Nascimento de O Progresso e As Reformas*. Além do conjunto de artigos da revista, examinou-se, ainda, algumas das suas publicações nos jornais e folhetins da época *Diário de Pernambuco, A Estrela, Diário Novo, A Imprensa, A Carteira*. A relevância em elencar esse material se deve ao fato de trazerem polêmicas travadas entre o pensador pernambucano, intelectuais e políticos da época, o que contribui para uma melhor compreensão do contexto em que se inserem a publicação e a difusão da revista *O Progresso*, seu idealizador e demais redatores.

Com a pesquisa mais ampla, procuramos investigar o diagnóstico para os dilemas nacionais realizado pelo periódico. E verificar, em que medida, a filosofia eclética, apregoada por Victor Cousin, pode ser *sentida* como

³ Esta divisão é apresentada pelos próprios editores da revista.

⁴ Vale observar, ainda que, estaremos considerando como base para análise a identificação realizada por Tiago A Lara de alguns importantes artigos da revista *O Progresso*, atribuídos a Antônio Pedro de Figueiredo “Resumindo: estamos de posse desses artigos assinados com a letra O, e que, sem medo, podemos atribuir ao Figueiredo: a) ‘Certeza Humana’; b) ‘Processos Lógicos’; c) ‘As três respostas ao Discípulo da Filosofia’; d) ‘Reformadores modernos (Jonhann Ronge)’; e) ‘Variedade, ou ‘Nascimento de O Progresso’. Finalmente, muito provavelmente, é também de Figueiredo: f) ‘as reformas’”. In: LARA, Tiago A. *As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo*. Dissertação de Mestrado em Filosofia, PUC-RJ, setembro de 1976.

“bússola” de análise e *sustentação* das propostas reformistas. Neste artigo, em especial, objetivamos problematizar a idéia na qual os integrantes da revista *O Progresso* seriam precursores do pensamento socialista no Brasil e, em que sentido, podemos inseri-los a partir do “arquétipo liberal”. Antes, porém, procuramos fazer um breve esboço do trânsito e presença do ecletismo no pensamento social brasileiro. Por ser uma doutrina que emergiu no contexto europeu, em especial, francês, fizemos um levantamento e análise das condições históricas dos países que possibilitaram seu desenvolvimento. Vale ressaltar que não objetivamos fazer uma análise do caráter filosófico propriamente dito desta doutrina, e sim, suas conseqüências políticas e sociais. Com referência ao Brasil, almejamos apenas compreender em que medida os princípios do ecletismo sustentaram as transformações pelas quais passou a sociedade brasileira. Vale observar que, ao apontarmos os problemas estruturais da sociedade brasileira e sua relação com a doutrina eclética, não objetivamos afirmar que foram as idéias, neste caso, o ecletismo, as fomentadoras de tais mudanças. Podemos aceitar, no máximo, que essas idéias as sustentaram no transcorrer da experiência brasileira. Antes de fazermos a história das “idéias por elas mesmas”, é mais interessante, como ressalta, Vamireh Chacon (1965, p.101), buscarmos “*o eco dos interesses econômicos e políticos no pensamento, e a influência que daí resulta*”. O intuito aqui, foi o de apresentar o importante papel que o jogo político francês exerceu em torno dos interesses de grupos que se formaram neste cenário e sua relação com os brasileiros, sobretudo, com os integrantes da revista *O Progresso*.

A filosofia eclética surge nas primeiras décadas do século XIX, mas se torna filosofia oficial, assumindo caráter de *doutrina*, na Monarquia Constitucional de Luis Felipe. De maneira sintética, lembramos que essas idéias viriam ao encontro dos interesses da nova classe em ascensão – a burguesia. Afim de melhor compreender o que levou ao desenvolvimento da doutrina, é necessário, retornar brevemente à história francesa.

O ecletismo surge numa França transformada, rompida com velhas estruturas. O ano de 1789 demarca um novo momento para a sua história, de

transformações que se refletiram em outros países, dentre eles, o próprio Brasil. A estrutura, baseada no regime absolutista, deteriorou-se, e uma nova forma de organização social foi instituída. Agora o chefe de estado, o rei Luís XVI, não era mais, como observa Hobsbawm (1996), designado somente pela vontade divina, mas também, subordinado ao Direito Constitucional do Estado. Surgiam novos atores sociais e novas formas de representação política. Porém, como adverte o historiador inglês, não podemos deixar de lembrar que foi um período de lutas sangrentas, depressão econômica e muita miséria, embora o lema do momento fosse “liberdade, fraternidade e igualdade”.

Com a efetivação da Revolução, as práticas e discursos “radicais” acabam dando lugar aos novos tempos que exigiam “moderação, tolerância”, quesitos imprescindíveis ao desenvolvimento e sedimentação do sistema. Para a burguesia, que nesse momento já se comportava de forma diferente daquela presente no período revolucionário, com interesses claramente definidos, não parece importante mudanças radicais, mas sim a manutenção de sua *visão de mundo*, que pode ser ilustrada pelo seu apego à idéia de progresso. Assim, nada melhor do que o surgimento de uma doutrina que visasse justamente conciliar, harmonizar, o que haveria de “bom e correto” nos variados “sistemas filosóficos”, fato explicativo de o ecletismo tornar-se a “doutrina oficial” do Estado francês.

Se, no contexto francês, a doutrina eclética desempenhou este papel, parece-nos que no Brasil, *guardadas as devidas e importantes especificidades*, ela acabou contribuindo também para a conciliação de situações e interesses muitas vezes opostos, como por exemplo, na própria estrutura e organização social da sociedade brasileira oitocentista – caracterizada pelo trabalho escravo e pelo liberalismo. Vale lembrar, ainda que tanto no Brasil como na França imperava, naquele momento, grande medo por parte da elite local de um levante das “classes perigosas” e da possibilidade do surgimento de um processo revolucionário. Muitos autores já observaram que o Movimento Praieiro, considerado o mais liberal dentre as mobilizações do período, refletiria tais preocupações.

Vale lembrar ainda que mais precisamente, nosso interesse recai sobre a criação da Revista *O Progresso*, durante o período de 1846 e 1848. O ecletismo, doutrina a ser aqui apontada, que surge nos princípios do século oitocentista na França(1830) e presente na formação social brasileira, parece ser reposta aos discursos e conteúdo da Revista *O Progresso*, bem como no pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo.

De maneira geral podemos dizer que tanto para a Europa, como para o Brasil, o momento era de grandes “perturbações”, “convulsões” sociais. Na França, mais especificadamente após o movimento revolucionário, instaurou-se a busca da harmonia em nome do progresso. No Brasil, encontra-se a Província de Pernambuco e, de certa forma, as demais que compunham o Brasil, vivenciando, nos anos 40, crises econômicas, políticas e sociais oriundas, em sua maioria, da transição do antigo regime colonial português à autonomia jurídico-política. É claro que a mudança não lembra nem de longe, o movimento revolucionário francês. O medo de uma possível Revolução era maior até mesmo do que as reais condições para a insurgência de um processo revolucionário, o que explica a preocupação e as defesas da necessidade de reformas enquanto sustentáculo e mediação da autonomia da nação. Os idealizadores da Revista *O Progresso*, vivenciando justamente este contexto histórico, irão propor um diagnóstico para os males do Brasil.

Antônio Pedro de Figueiredo, atento aos problemas locais, vai encontrar nos socialistas utópicos Saint Simon, Fourier e Owen, base teórica para uma análise profunda da desigual estrutura social brasileira. Em relação ao seu “viés” socialista utópico, Amaro Quintas, no *Prefácio* à reedição da revista, indica duas questões que necessariamente deveriam ser levadas em conta:⁵

“(…) o socialista buscando uma solução para os problemas de então em função dos postulados do socialismo utópico da primeira metade do século passado e o estudo objetivo – o idealista orgânico da classificação do Sr. Olivei-

⁵ Para uma melhor análise e não correremos o risco de deturpação do conteúdo dos artigos da revista respeitaremos a escrita da época.

ra Vianna – preocupado em resolver esses problemas dentro de um sentido realista, dentro das nossas necessidades. Ou, como disse o Sr. Gilberto Freyre, um socialista em Pernambuco que procurou adaptar ‘às necessidades da região’.” (QUINTAS, 1950, p.VII)

São inúmeras as referências e as citações desses socialistas utópicos na revista em questão e, dentre os vários redatores⁶, Antônio Pedro de Figueiredo destaca-se na defesa e propagação desta corrente de pensamento.

Mesmo não explorando a questão do “viés” eclético Amaro Quintas, no já citado Prefácio à revista, indica que em *“todo esse acervo intelectual [neste caso o autor refere-se aos jornais da época A Carteira, Imprensa e a Amora Pernambucana], achamos o traço marcante da cultura e do idealismo do Cousin fusco”*. (O Progresso, 1950, p.VII) Demarca-se, assim, dentre outros, um dos objetivos deste trabalho: se são tão presentes as referências a socialistas utópicos e se, a doutrina eclética veio justamente ao encontro dos interesses da burguesia, os idealizadores da Revista *O Progresso* parecem-nos demonstrar uma certa ambigüidade, postos pelo socialismo utópico e pelo ecletismo. Para esclarecermos esta questão, ainda que de forma sumária, precisamos apresentar alguns temas presentes no conteúdo da revista, como o tema do progresso e do desenvolvimento moral e político da sociedade brasileira, dentre outros.

No entendimento dos redatores, prevalece no Brasil, no âmbito político, os interesses individuais, mesquinhos, a busca pelo emprego público regado de ócio e dinheiro fácil, argumentos que viriam justificar a necessidade da criação de um veículo propagandista sem vínculos com as mazelas da política brasileira:

“Mas, se a contemplação das pejeas dos partidos, se rumorejar descompassado e a poeira nauseabunda que elles levantam, nas batalhas que pejejam, é a razão sufficiente para que os homens, que não teem em energico principio d’acção, se recolham ao silencio e se calem, pela nossa parte, era isso razão de

⁶ Como a grande maioria dos artigos vem assinada por apenas uma letra mostra-se difícil a identificação do autor. Por isso, as citações de excertos da revista estarão sendo identificados pelo seu título - *O Progresso*.

mais para nos lançar na arena, e procuramos arvorar, acima das bandeiras dos partidos, com legendas de vinganças e de ira, a nossa bandeira de paz, de organização e de harmonia.” (O Progresso, 1950, pp.172-173)

Com base na citação acima, podemos entrever que a revista teria o papel de fazer uma análise acima de qualquer partidarismo e na busca da harmonia, contribuindo para o desenvolvimento da sociedade brasileira em geral. Propunha-se, obviamente, colocar-se acima dos interesses particulares, defendendo os interesses gerais.

A base para o progresso, por sua vez seria a criação de condições para que o indivíduo, formador do conjunto social, pudesse desenvolver ao máximo suas faculdades na direção do seu bem próprio, bem como do bem da nação. Argumentos os quais parecem-nos remeter a Adam Smith,⁷ o que não impediria aos redatores da revista *O Progresso* direcionar críticas ao *laissez-faire* do momento.

A crítica aos entraves para o progresso recaía, sobretudo, no fato da “matéria do trabalho” (podemos aqui entendê-la enquanto os meios de produção) estar circunscrita à pequena parcela da população, transformando a grande maioria em dependentes frente dos que a possuíam:

“Depois da miséria, o fato mais notável, que resulta desta desigualdade radical e fundamental, é a necessidade a que se acham reduzidos aqueles que não possuem a matéria do trabalho, de se collocarem na completa dependência daquelles que possuem essa segunda condição de toda a riqueza material.” (O Progresso, 1950, pp.868-869)

Parece que a idéia central do grupo de redatores e dirigentes da revista *O Progresso* consistia na criação de um projeto para a constituição das bases para o desenvolvimento de uma “classe média”, sustentáculo do go-

⁷ A citação que se segue parece confirmar esta idéia: “*Vemos pois que o alvo da atividade humana, que é a satisfação dos desejos iniciais, emanados das diversas paixões do indivíduo, encontra a sua mais completa realização na maior liberdade concedida a cada um dos elementos desta mesma atividade, e que a somma possível desta liberdade vai sempre em augmento, do homem no estado social, e enfsim ao homem, membro de um dos elementos da humanidade organizada*”. In: *O Progresso*. 1950, p. 179.

verno representativo. No debate sobre esse processo constitutivo de uma nova classe, base de relações mais democráticas, figura a intenção de definir os atores presentes na sociedade brasileira e os problemas que os envolvem. Note-se que, nessa situação de elaboração de diagnóstico, os redatores referem-se a proprietários e não proprietários, a criados, operários, salários, juro, mas em momento algum, colocam em questão a escravatura, base mantenedora da estrutura social da época. É evidente que não podemos esquecer que se tratava de meados do século XIX, faltando ainda quatro décadas para a abolição. No entanto, o modelo para este diagnóstico estava menos referido à realidade nacional do que às teorias européias.

De maneira geral, as relações econômicas dos povos estariam pautadas em duas divisões. Como evidencia o trecho a seguir extraído do artigo *Anarchia Social* (pp. 870-871), assinado por C. Pecqueur.

“1- Proletários que emprestam, mediante certa paga, o seu trabalho, isto é, a sua actividade e vontade, aos proprietários.

2- Proprietários que emprestam a juro a materia aos proletários do trabalho.” (O Progresso, 1950, pp.870-871)

Esta seria a condição ideal para o progresso da sociedade se não fosse um outro mal que assolava a sociedade brasileira: a falta de controle por parte de órgãos governamentais, propiciando a desleal e arbitrária concorrência que somente beneficiava aqueles que possuíam os bens materiais, contribuindo ainda mais para o crescimento da miséria social.

“Toda gente comprehende os effeitos anti-sociaes e antieconomicos da concurrencia. Os quadros que à cerca deste assumpto se teem desenhado há annos são conhecidos por todos aqueles que se occupam das questões da miséria e da associação. Mas poucos hão visto, ou se atreverem a confessar que este grande facto da concurrencia não era senão effeito, cuja causa primária era a appropriação individual e arbitrária dos instrumentos do trabalho.” (O Progresso, 1950, pp.872-873) (grifos do autor)

Segundo C. Pecqueur, o que prevalece com a concorrência desenfreada, sem nenhum controle, é o descompasso entre produção e necessidade, desenvolvendo uma sociedade baseada em relações capitalistas sem controle, a partir das quais os proprietários produzem o que querem e da forma como querem, deixando de se preocupar com sentimentos de justiça social, solidariedade, etc. para com os detentoras apenas da força de trabalho.

Aqui mais uma vez fica em evidência, na ótica da revista, a idéia de que liberdade e ordem andam juntas. Se não houver respeito por cada uma dessas partes, quer dizer, por parte daqueles que defendem a liberdade em relação àqueles que defendem a ordem e vice-versa, dificilmente chegar-se-á a algum resultado satisfatório, sem “desordem e anarquias”. Caso isso ocorra, quem sairá perdendo será o conjunto da sociedade, em especial, os marginalizados, o que, de certa maneira, explica a necessidade da política enquanto reguladora. Neste caso, o regime representativo toma importância relevante na busca de melhorias para o povo. No entanto, para que este projeto tenha sucesso, deve-se voltar para a economia e desenvolvimento industrial afim de se elevar o progresso e o bem estar social.

Ora, como conciliar ideais socialistas utópicos com desenvolvimento industrial baseado em relações capitalistas e pautadas num regime monárquico constitucional? Vale lembrar que, esta forma de governo que elimina o absolutismo e evita os “excessos” de liberdade, era adotada pelos defensores e propagadores da doutrina eclética. Aqui nos parece que se instaura uma certa ambiguidade por parte dos redatores da revista *O Progresso*: ao mesmo tempo em que tecem críticas à concentração dos bens materiais, acirrando ainda mais a miséria social, não as fazem ao “sistema liberal” em desenvolvimento, defendendo no máximo, reformas:

“(...) Já expirou a guerra; e o seu século, escondeu-o a noite dos tempos. Em verdade, que há ali que ainda se lembre hoje de guerra como princípio político? – alguns loucos ou alguns soldados ambiciosos! Não; a paz é decididamente o voto do século XIX; o arado e o tear despedaçaram a espada, o vapor substituiu, como força motora, na máquina de polmões de ferro que tra-

balba para a felicidade dos homens, a pólvora que outr'ora abalava machinas de bronze para os destruir aos milhares; as velhas barreira nacionais, desmoramam-se, e o caminho de ferro que as despedaça ao passar por cima dellas, annulla o espaço e confunde povos que ao encontrar-se ficam surpresos de ver hoje mudarem-se em sympathy de bontem. É esta politica radiosa de progresso pacifico que queremos instaurar entre nós, e que será a legenda da nossa bandeira.” (*O Progresso*, 1950, p.8)

A crítica ao industrialismo moderno enquanto fomentador da miséria das massas e a defesa do progresso material pautada no regime representativo garantidor da “liberdade e da ordem” formam a base para o desenvolvimento moral e social da sociedade brasileira.

A citação acima sintetiza os anseios da burguesia oitocentista e sustenta a *hipótese* aqui levantada: o liberalismo, precisando sedimentar-se enquanto sistema hegemônico, necessitava reconstruir uma “nova sociedade”, na qual o progresso só se efetivaria se tivesse “ordem”, “moderação”, “harmonia” etc. A outra face deste liberalismo seria justamente esta nova doutrina que legitimaria a idéia da necessidade da conciliação enquanto pressuposto para o progresso.⁸ Os redatores da revista *O Progresso*, por sua vez, parece-nos que “compraram” a idéia. Além disso, temos um outro problema: o “ecletismo brasileiro”, presente na revista, sugere estar *deslocado* em relação aos ditames da realidade brasileira, como, por exemplo, na discussão dos redatores em torno das condições do proletariado num país como o Brasil, que ainda se sustentava no trabalho escravo. Tal preocupação se faz necessária, em especial, para melhor discutirmos a seguinte questão: trata-se de uma situação “isolada” por parte do(s) articulista(s) da re-

⁸ Cf. Maria O. PINASSI em recente trabalho, *Os brasileiros e o Instituto Histórico de Paris – Um episódio no trânsito das idéias entre Brasil e França (1834-1856)*. São Paulo, 1999, (mimeo), analisa esta relação entre liberalismo e ecletismo: “Por ora, adianta-se tão somente que a consolidação da Independência brasileira e, acima de tudo, as formas premidas pelas suas condições de país de extração colonial, confirma a sua ‘nacionalidade quimérica’, uma nacionalidade que colhe os frutos das tensões que, na Europa, resultam numa subversão do liberalismo pantado, então, em teorias pacifistas (senão repressoras). Dai, então, algumas das características reflexas do IHP, sobretudo o ecletismo que, na sua incidência sobre o pensamento brasileiro, podem ter reforçado o caráter moderado da nossa específica forma-de-ser-capitalista” (p.48).

vista *O Progresso* e/ou do próprio contexto em que estão inseridos? Permanece, ainda, um outro problema: quais seriam as conseqüências do ecletismo no plano da organização social brasileira e sua conseqüência no perfil do liberalismo que aqui se desenvolveu?

Segundo Bosi o binômio ou “par” liberalismo-escravismo constituiu-se numa das grandes especificidades para a inserção do Brasil no mundo moderno, compreendido nos séculos (XVIII e XIX). O liberalismo enquanto prática econômica baseada no trabalho livre e orientada por valores da livre concorrência e da não interferência estatal nunca se efetivou em sua plenitude no Brasil. Se esta contradição é verossímil, ela o é em sua aparência, tratando-se, na verdade, como observa Alfredo Bosi, de “apenas um paradoxo verbal”. Incorporamos somente a forma e não o conteúdo liberal, peculiaridade esta que acabou propiciando certa conciliação entre liberalismo-escravismo.

O liberalismo praticado no Brasil desde a sua inserção no mercado mundial livre possuiu um caráter funcional, ou seja, mercado livre não significou trabalho livre. Daí a necessidade, apontada por Alfredo Bosi, de uma “compreensão cultural do termo liberalismo” e/ou uma “análise semântico-histórica”:

“1. Liberal, para a nossa classe dominante até os meados do século XIX, pôde significar conservador das liberdades, conquistadas em 1808, de produzir, vender e comprar.

2. Liberal pôde, então, significar conservador da liberdade, alcançada em 1822, de representar politicamente: ou, em outros termos, Ter o direito de eleger e de ser eleito na categoria de cidadão qualificado.

3. Liberal pôde, então, significar conservador da liberdade (recebida como instituto colonial e relançada pela expansão agrícola) de submeter o trabalhador escravo mediante coação jurídica.

4. Liberal pôde, enfim, significar capaz de adquirir novas terras em regime de livre concorrência, ajustando assim o estatuto fundiário de Colônia ao espírito capitalista da lei de Terras de 1850.” (BOSI, 1996, p.199-200) (grifos do autor).

Ser liberal no Brasil Colonial e Imperial significava apenas ser “conservador das liberdades”, condição que não é de todo oposta aos princípios do liberalismo. O problema se daria no momento em que essas “liberdades” são atribuídas e praticadas somente pela classe proprietária – neste caso, a elite agroexportadora.

Aqui, novamente, se evidencia que a forma nacional constituída, com sua mentalidade conservadora, acabou assumindo especificidade em relação à trajetória realizada pela sociedade européia, em especial, pelo seu **caráter conciliatório** entre *liberalismo* e *escravismo*.⁹ É essa “idéia” – de conciliação – que parece ser o grande “nó górdio” ou a “salvação” do liberalismo aqui instaurado.

II. ANTÔNIO PEDRO DE FIGUEIREDO E A REVISTA O PROGRESSO A PARTIR DO “ARQUÉTIPO LIBERAL”

Vimos no início deste artigo, que a “nova ordem”, marcada pela ascensão da burguesia européia, postulava a harmonia e a conciliação como pressupostos necessários para inibir qualquer tipo de “fanatismo e radicalismo” por parte do proletariado em formação e, criar condições para o desenvolvimento do *progresso* material e moral da sociedade em fase de estruturação. O ecletismo, por sua vez, apregoando a harmonia entre as várias correntes, vindo ao encontro deste contexto e dessa nova ordem, em que o principal lema era o *progresso*, desempenhou importante função na legitimação desses ideais. Tanto o é que, tornou-se doutrina oficial do Estado francês. Porém, essa discussão levou em consideração o contexto europeu, sobretudo francês e, por conta disto, se coloca um problema: em que medida

⁹ Não estamos querendo dizer com isto que a conciliação seja uma “prática” única e exclusivamente brasileira, pois, se pensarmos como se configurou a Europa após o período marcado pelo “terror” e insurgimento da restauração, vemos a conciliação enquanto mediadora entre os interesses da burguesia e aristocracia na reconstrução do Velho Mundo, contra a classe operária em formação.

podemos falar em ecletismo no Brasil sem cair numa “relação mecânica” e/ou simplesmente uma transposição de idéias? Ou ainda, como fazer esta discussão se o ecletismo emerge em meio à burguesia européia, sendo o contexto brasileiro oitocentista baseado em um sistema produtivo calcado no trabalho escravo? Daí deriva a afirmação que tem provado polêmica, que aponta para a singularidade do caso brasileiro: devido a nossa específica formação histórica, ao “importar” essas idéias européias, absorvemos apenas, como observa Alfredo Bosi, a *forma* e não o *conteúdo* liberal contido nessas idéias.

Desse modo, levando em consideração a especificidade brasileira, a presença do ecletismo deve ser entendida a partir da forma pela qual a intelectualidade brasileira aceitou essa proposta. Mais ainda, como funcionou em relação ao ambiente político nacional. Os idealizadores da revista *O Progresso* encontram-se dentro desta perspectiva.

Segundo Antonio Paim, a política nacional da época teria contribuído para a ascensão da doutrina eclética:

“(...) a componente política desempenhou papel relevante na adesão à filosofia eclética. No processo de estruturação do Império, parece evidente a existência de uma constante, em torno à maioria dos problemas em debate: formadas as polaridades — o conservantismo intransigente e o reformismo radical — surge e passa a predominar, invariavelmente, a tendência conciliatória.” (PAIM, 1966, p.6)

Pode-se dizer mais do que isto: o ecletismo, sendo incorporado como base teórica por parte da intelectualidade brasileira, “funcionou” não somente como “bússola de análise” dos problemas nacionais, mas, também, como justificação ideológica do compromisso, exemplificada na conduta da elite agroexportadora — uma *prática* escravocrata e um *discurso* em defesa das liberdades.

Se a política, responsável pela criação das leis gerais e organização da sociedade, foi a “porta de entrada” para a filosofia eclética, a idéia de refor-

ma tão difundida entre os intelectuais e políticos brasileiros e, dentre esses, podemos incluir os próprios redatores e idealizadores da revista, estaria em plena sintonia com a época, ou seja, com as necessidades postas pela sociedade. A tônica preponderante na solução dos males do Brasil era a necessidade de reformas, seja em torno do livre pensamento, papel do Estado, colonização interna e externa, seja em torno do socialismo. Uma outra questão embora pouco desenvolvida pelos autores é a “*absurda doutrina do laissez faire e laissez passer*”, responsável, como apontou, o autor do artigo *O Direito de Viver* (pp. 775-778), pela impossibilidade que colocava para a efetivação universal dos direitos imprescindíveis aos homens – o acesso comum à terra, o trabalho e o próprio direito de viver. Lembrar essa polêmica se justifica porque entendemos que nela estão contidos os limites do socialismo-utópico apreçoado por Antônio Pedro de Figueiredo e os demais redatores da revista *O Progresso*. Vejamos:

Primeiramente lembremos que, para Antônio Pedro de Figueiredo, a finalidade última da atividade humana seria o prazer, sendo este concretizado com a satisfação dos indivíduos de seus desejos. Porém, há uma *distância* entre os homens e seus desejos. O problema estaria na dificuldade ao acesso da grande maioria da população às riquezas do país. (*O Progresso*, 1950, pp.172-173) Esta situação seria, por sua vez, caracterizada pelo vício brasileiro – a grande propriedade territorial.

“(...)esse feudalismo territorial, e as consequências que elle arrastra, – a opressão das massas no interior da provincia, – impunidade dos crimes, &c., é um vício que nasceu da antiga organização, e que as nossas revoluções e civilização ainda não puderam acabar.

Eia, Sr. Redator, mostre que este vício, que este principio gerador é a grande propriedade; indique-lhe francamente o remedio, e muito há de merecer dos seus concidadãos.” (*O Progresso*, 1950, p.624) (Grifos do autor)

A raiz do problema nacional estaria, portanto, na concentração de terras entre os grandes proprietários o que traria, por sua vez, obstáculos para o fluxo natural da economia – produção, consumo e distribuição.

No artigo *Revista Bibliographica* (pp. 499-506), encontramos, a partir de uma resenha do livro de Pedro Autran da M. Albuquerque, *Elementos de Economia Política* (vol. I, Pernambuco, 1844), uma polêmica acerca da questão da distância entre os homens e seus desejos, buscando as causas desse impasse. Aqui relembra outra vez o vício e o mal brasileiros – a grande propriedade territorial.

Segundo Antônio Pedro de Figueiredo, o livro de Pedro Autran da M. Albuquerque, além de ser representante da velha escola econômica do *laissez-faire, laissez-passer* e da proposta de seus formuladores Adam Smith e J. Bastide. Say, teria incorporado as deficiências e simplificações desta teoria econômica.

“O lugar que este princípio[de desenvolvimento espontâneo das inclinações individuais] ocupa às primeiras páginas do livro do Sr. Autran, onde é citado de passagem e como exemplo, autorisaria a alguém a considerá-lo como pouco importante; e todavia é, sem tirar nem pôr, a base da grande escola econômica que apreciamos n’outro lugar. Os primeiros passos dados por ella no domínio dos phenomenos precipitaram-na logo n’um erro capital que viciou todos os resultados que mais para o diante obteve.” (O Progresso, 1950, p.500)

A crítica recai sobre o princípio da escola econômica, representada por Adam Smith e J. B. Say, da liberdade absoluta aos indivíduos. O problema estaria no fato de, ao defender que cada indivíduo deveria ser livre e seguir suas inclinações, o autor incorreria no mesmo erro daquela escola econômica: estaria indo contra todo e qualquer princípio de solidariedade humana, o que seria desastroso para o conjunto da sociedade brasileira.

“O máximo de liberdade para cada individualidade exige um meio, em que as tendências individuais se achem harmonizadas entre si, e se possam desenvolver pacificamente. Então o laissez faire, laissez passer torna-se máxima verdadeira e benéfica. Mas, no estado de guerra permanente em que ora se acham todas as forças individuais, este aphorismo não passa de inhumano, anti-econômico, anti-social.” (O Progresso, 1950, p.501)

Por isso a necessidade, de um certo controle da absoluta liberdade, o que possibilitaria uma melhor definição tanto do interesse e desejo individual quanto social. Em síntese, a base da economia política para Antônio Pedro de Figueiredo, seria: a soma dos desejos realizados e orientados teria por consequência maior riqueza para a nação e, se o “indivíduo social” estiver plenamente satisfeito é porque o fluxo da economia estaria sendo normal. Essa seria a situação ideal para qualquer economia. Porém, no Brasil, em especial, como já demonstrado, a partir dos mais variados artigos da revista *O Progresso*, prevalece o pauperismo e a miséria social, frutos da distância entre o indivíduo e seus desejos, indicando a necessidade de reformas.

Identificado o problema da má organização da sociedade cabe reformá-la. Porém, dentro dos limites institucionais:

“Com efeito, qual seria o fim dessa revolução? – a mudança da forma de governo, à imitação do acabam de fazer os Franceses, os Napolitanos e outros povos da Europa? Não vemos razão alguma para seguirmos o exemplo dado por estes. Em Napoles, em França, em Vienna, a nação já havia esgotado todos os meios pacíficos para obter as reformas que julgava indispensáveis à sua prosperidade e encontrava obstáculos invencíveis na vontade que repelia todo e qualquer progresso, e tornava a revolução necessária.” (O Progresso, 1950, p.857)

Como vemos, em clara referência ao movimento praieiro, Antônio Pedro de Figueiredo é contundente na recusa de todo e qualquer movimento revolucionário que não tivesse esgotado todos meios legais com a finalidade única do desenvolvimento do progresso. Essa defesa de reformas dentro do âmbito institucional não é feita por acaso, Antônio Pedro de Figueiredo parte do pressuposto de que a nossa Constituição é das mais liberais, a partir da qual é possível modificá-la e criar condições para melhorias dos males ocasionados pela má organização social brasileira.

“Ora, por ventura estaremos nós nas mesmas situações,¹⁰ teremos também um obstáculo permanente, ou uma vontade systemática oposta à nossa

¹⁰ Tudo leva a crer, levando em consideração a citação anterior, que o autor refere-se ao contexto Europeu.

prosperidade? Não; a nossa constituição é mui liberal, e admite toda e qualquer modificação por meios legais.” (O Progresso, 1950, p.857)

Para o autor, a dificuldade brasileira em desenvolver o progresso não estaria na Constituição e nem mesmo na figura do Monarca, mas sim, na ignorância dos próprios legisladores que se preocupavam apenas com as disputas políticas, deixando em segundo plano a execução das leis aprovadas.

Levando em consideração as questões apresentadas a partir dos artigos do periódico analisado, podemos afirmar que, tanto Antônio Pedro de Figueiredo, como os demais redatores das revista *O Progresso*, estão inseridos no que pode-se denominar *reformismo social*. Mais ainda, pode-se minimizar um pouco as afirmações de que se trata de precursores do socialismo utópico no pensamento social brasileiro. Estamos, na verdade, mais ao encontro das conclusões de Vicente Barreto (1974): Antônio Pedro de Figueiredo e o demais redatores da revista *O Progresso* fariam parte do “arquetipo liberal”.

Vicente Barreto, antes mesmo de chegar à conclusão de que se trata de integrantes do arquetipo liberal, questiona a forma como muitos estudiosos da *História do Pensamento* “enquadram” determinados pensadores em escolas, vertentes teóricas, a partir da auto-classificação do próprio autor em estudo e cita, como exemplo, o caso de Antônio Pedro de Figueiredo:

“Na ideológica não nos parece a metodologia mais segura a aceitação pura e simples da auto-classificação filosófica, política ou social que se faz o próprio pensador. No caso de APF¹¹ seria considerá-lo como pertencente à matriz socialista em virtude de afirmações de simpatia doutrinária ou esperanças em suas conquistas futuras.” (BARRETO, p1974, p.408)

Se existem dúvidas de que Antônio Pedro de Figueiredo e colaboradores faziam parte de uma matriz socialista, em que medida pode-se dizer que faziam parte de um arquetipo liberal?

Primeiramente, deve-se lembrar que ambas as correntes – socialista e liberal – são frutos dos ideais iluministas (séculos XVII e XVIII). É nesse

¹¹ O autor utiliza a sigla APF para designar Antônio Pedro de Figueiredo.

contexto que emerge o “novo homem”, seguro de si, mediado pela razão, no enfretamento e solução dos problemas da época. Vale lembrar, também, que a idéia de que somente os integrantes de matrizes socialistas eram críticos em relação às desigualdades ocasionadas pela expansão industrial e na defesa do estado de direito, não corresponde aos fatos. O próprio Antônio Pedro de Figueiredo ao comentar o livro citado, 1844, relativiza esta visão ao apontar a importância dos integrantes da “velha escola econômica” no estudo e identificação dos fenômenos sociais:

“(...)estamos longe de dizer que a economia politica de Adam Smith e João Batista Say seja um complexo de absurdos. Pelo contrário, rendemos toda a homenagem devida a esses corajosos atletas que primeiro penetram no cabos ainda obscuro dos phenomenos tão multiplicados da vida dos povos. A esta velha escola economica devemos nós mui exactas analyses da maior parte destes phenomenos.” (O Progresso, 1950, pp.499-500)

Na defesa dos representantes da “velha escola” econômica, Antônio Pedro de Figueiredo parece concordar com um dos principais fundamentos do Estado Liberal – o princípio da liberdade.¹² E se as bases da sua crítica social e política constituem-se no controle da “absoluta liberdade” dos homens, em melhorias do industrialismo e na defesa da propriedade privada, na formação de uma classe média, em reformas pelos meios institucionais etc., não fica difícil concebê-lo, como o faz Vicente Barreto, dentro de uma perspectiva liberal.

“Para APF este estado social[de desigualdades] existia por não corresponder a forma liberal de governo à realidade sócio-econômica. Encontramos no seu pensamento o indicador mais objetivo do liberalismo, ou seja o entendimento de a grande ‘indústria’ e a ‘pequena indústria’ deveriam servir de base

¹² Reforça essa idéia a citação que se segue, bem como se levarmos em consideração o conjunto dos artigos da revista O Progresso: *“Vemos pois que o alvo da actividade humana, que é a satisfação dos desejos iniciais, emanados das diversas paixões do individuo, encontra a sua mais completa realização na maior liberdade concebida a cada um dos elementos desta mesma actividade, e que a somma possivel desta liberdade vai sempre em augmento, do homem isolado no estado selvagem, ao homem no estado social, e enfim ao homem de uma sociedade que seria per si mesma um dos elementos da humanidade organizada”*. (Grifos meus) O Progresso, 1950, p. 179.

para a organização política e jurídica da sociedade. Vemos então que a crítica à aristocracia seria positivada através do estabelecimento a ordem social enraizada na indústria e com observância das normas da economia de mercado.” (BARRETO, 1974, p.413-414)

Talvez mais importante do que dizer que Antônio Pedro de Figueiredo e os demais redatores da revista *O Progresso*, fazem parte do “arquétipo liberal”, seja invocar a influência da doutrina eclética. Embora o trabalho de Vicente Barreto seja preciso em contradizer aqueles que os concebem somente dentro de uma perspectiva socialista-utópica, esquece, porém, de lembrar que a doutrina eclética, sendo originária no contexto europeu e participando de comum interesse com a nova classe em ascensão – burguesia também contribuiu na formulação do diagnóstico da revista *O Progresso* para os problemas brasileiros, em especial na *idéia de reforma*.

Sendo assim, a doutrina eclética não “funcionou” apenas como “guia de análise”, observada por Antônio Paim (1967), mas também, como “base teórica” e, porque não dizer, ideológica na resolução dos dilemas nacionais.

III. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A revista *O Progresso* e o conjunto de redatores, com destaque para Antônio Pedro de Figueiredo, participaram de um contexto social particular, de transformações em alguns aspectos e, continuidade, noutros. Se há algo de ambíguo na interpretação ou diagnóstico que fizeram em torno do Brasil, seria mais coerente se reportássemos ao próprio contexto em que estavam inseridos.

Tratava-se de um período de definições. Constatava-se na sociedade brasileira a vontade de progredir, entrar na rota da civilização; buscava-se, nesse momento, uma ruptura com o passado colonial, responsável pelo atraso, pela falta de liberdade. Talvez isso explique as constantes referências aos franceses e a adesão à filosofia eclética – vista como portadora dos meios para “sanar os males” e elevar o país no mais alto grau de civilização e

oriunda de um país considerado baluarte do progresso das Ciências e das Artes. Porém se, de um lado, intelectuais e políticos estavam embebecidos pela vontade de adesão ao progresso, de outro, encontravam-se numa realidade grotesca, na qual persistia o internacionalmente condenado tráfico negro, o escravismo, sustentados pelo latifúndio, por uma desigualdade social e material brutalizada, cuja configuração fez por desenvolver uma teia de relações e de poder baseadas no mandonismo e na violência.

O dilema de Antônio Pedro de Figueiredo e demais redatores da revista *O Progresso* foi justamente superar este contexto repleto de condições para adotar as medidas necessárias para o desenvolvimento do progresso, e também, definidor de entraves ainda enraizados e expressos nos resquícios do passado colonial.

Se essas aporias presentes na experiência brasileira dificultaram uma formulação coerente do diagnóstico almejado pelos idealizadores da revista, contribuem de alguma forma na compreensão do ideário dos mesmos. Nesta situação, a simples *transposição de idéias*, utilizada como recurso de análise da realidade brasileira, torna-se um pouco mais coerente. A ambiguidade apresentada, por exemplo, quando se discutiam a necessidade de criar condições objetivas para o desenvolvimento da classe média e trabalhadores livres num país escravocrata, expressa o dilema enfrentado. Ao que tudo indica, foi esse contexto, marcado por pelo viés ambíguo, que propiciou a absorção da doutrina eclética. Concebida por Antônio Pedro de Figueiredo e colaboradores como a “tábula de salvação” para a superação dos problemas nacionais, foi a partir dela que se formularam os princípios norteadores da empreitada proposta – a criação de um veículo de comunicação isento das mazelas da política brasileira. Seja a filosofia eclética propriamente dita (disseminada pelo *Platão dos nossos dias*,¹³ incorporada como meio emancipatório e caminho seguro para a entrada na rota da civilização) seja a políti-

¹³*Platão dos nossos dias* trata-se, na ótica de Antônio Pedro de Figueiredo, de Victor Cousin. Cf. *Curso da História da Filosofia*. In: ALMEIDA, Marcelo F. de. *A revista O Progresso e a proposta de reformas sociais*. Dissertação de mestrado-II^{CH}/UNICAMP, 2001, Anexo I, p.131.

ca (com uma função quase normativa na criação de leis gerais e organização da sociedade para eliminar os entraves que a impediam na resolução da má organização social brasileira) parece que ambas foram orientadas pelos mesmos princípios.

Em relação a Antônio Pedro de Figueiredo deve-se ressaltar que, além de demonstrar que era um homem culto, apesar de sua origem humilde, possuía, também, uma constante preocupação com os problemas concretos e reais da sociedade brasileira. Se houve adesão ao socialismo utópico, a explicação para tal, estaria em sua vontade, mesclada por uma certa ingenuidade, de eliminar a miséria social em que se encontrava boa parte da população brasileira.

Ao que tudo indica, a simples citação de autores como Saint Simon, Proudhon, Fourier, Owen, ou até mesmo, a auto-classificação, observada por Vicente Barreto, no caso de Antônio Pedro de Figueiredo, não significou identificação completa com os socialistas utópicos. Não se pode negar que o contexto no qual se encontravam dava margem ao desenvolvimento e a defesa de ideais reformistas. Porém, em que pese esta adesão, quais seriam seus limites? Para clarear a questão vale lembrar que o socialismo utópico emerge meio a incipiente, mas importante, “luta entre proletariado e burguesia européia”. Como seus propagadores, apesar de reconhecerem o antagonismo entre as classes, não conferiam ao proletariado a possibilidade de desenvolver “nenhuma atividade autônoma” e/ou política, buscavam a proposição de uma “ciência social”, capacitada a formular e ditar os caminhos a serem seguidos pela sociedade em geral. E ao afirmar que essas “leis sociais” são as ideais e exequíveis, justificam a recusa de toda e qualquer ação política e, por conseguinte, de qualquer ação revolucionária. Caminho que certamente os levariam a concretizarem as mudanças pelos meios pacíficos.¹⁴ O intuito aqui, com esse resgate das condições e conseqüências em que se desenvolveu o socialismo utópico europeu, foi no sentido de trazer subsídios para a seguinte reflexão.

¹⁴ Esta análise em torno dos socialistas utópicos foi realizada por Karl Marx e Friedrich Engels e encontra-se em *Manifesto do Partido Comunista*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1988.

A adesão de Antônio Pedro de Figueiredo e demais redatores da revista *O Progresso* ao socialismo utópico parece chegar somente a uma crítica da má organização social brasileira, o que justificaria, a defesa do imposto territorial com a finalidade de eliminar o nosso grande mal – grande propriedade territorial –, as reformas dos órgãos administrativo, legislativo e jurídico, mas não as propostas concretas de transformação da sociedade. Dito de outro modo, o limite da adesão estaria no fato da crítica recair somente no bom funcionamento do sistema e não na ruptura do mesmo. Ilustra essa idéia a defesa que faziam em torno das reformas sociais somente a partir do âmbito institucional vigente, posição que, de certo modo, explica o porquê da ausência do debate em torno dos acontecimentos da Praia entre os redatores da revista *O Progresso*.

Se os socialistas utópicos postulavam o desenvolvimento de uma ciência social com a finalidade de propor os caminhos a serem trilhados pela sociedade em geral, não fica difícil compreender a absorção do ecletismo pelos integrantes da revista *O Progresso* e por parte da intelectualidade brasileira. E conceber, ainda, a idéia, observada por Antônio Paim, da doutrina eclética ter “funcionado” como “bússola” de análise dos problemas nacionais. Quer se dizer com isso que o ecletismo teria funcionado mais do que um “guia”, e sim, como uma espécie de ciência social¹⁵ que, também, teria a função de analisar e propor as leis gerais e organizar a sociedade para a resolução de suas mazelas. Os idealizadores da revista *O Progresso* parecem ter trilharam esse mesmo caminho ao defenderem, desde o primeiro artigo *Exposição de Princípios*, que se trataria de um veículo de comunicação que prezaria pelo livre pensamento, acima de tudo ou qualquer partidarismo e/ou dogma, e que estaria unicamente a serviço do *progresso* moral e material do país e seu povo.

¹⁵ Uma questão que merece ser melhor pesquisada é fato de, até que ponto, o ecletismo representaria a transição para o positivismo do século XIX no Brasil.

ABSTRACT: Created in Recife, within the years of 1846 and 1848, the *O Progresso* magazine, it consisted of a valuable historical material. Scholars of the Social Thought History use to say that the creation and development of the *O Progresso* magazine is the first experiment from Brazilian scholars to spread utopian-socialist ideals. A relevant fact is that Antônio Pedro de Figueiredo, whom idealised this intellectual and political work, translated in 1846 the writings of the French philosopher and the forerunner of the eclectic doctrine, Victor Cousin. As this doctrine emerges in France in a context of definition of a new social and political order, specially by the sedimentation of the bourgeoisie as the ruling class, the article presented discussed in which way the presence of an utopian-socialist view in the articles of the magazine as well as the fact of Antônio Pedro de Figueiredo had entitled as a socialist, would not be an ambiguous situation, because the eclectic doctrine also present in the periodical, was conceived with the joint consent of the European bourgeoisie.

Keywords: eclectic doctrine, utopian-socialism, *O Progresso* magazine, social thought in Brazil, Antônio Pedro de Figueiredo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALONSO, Angela M. *Idéias em Movimento – A geração 70 na crise do Brasil Império*. Tese de Doutorado-FFCLH/USP, São Paulo, 2000.
- BARRETO, Vicente. “Antônio Pedro de Figueira”. *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. XXIV, fasc. 96, out./nov./dez., 1974.
- BASTOS, Elide R. “150 anos de um debate sobre a reforma agrária”. In *Revista Cadernos AEL – Conflitos no campo*, IFCH-UNICAMP, 1997, nº 7.
- BATALHA, Claudio H. M. “A difusão do marxismo e os socialistas brasileiros na virada do século XIX”. In MORAES, João Q. de M. *História do marxismo no Brasil – os influxos teóricos*, vol. II. Campinas, SP.: Ed. Unicamp, 1995.
- BERNARD, C. *Victor Cousin ou la religion de la philosophie*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1991.
- BOSI, A. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- BRESCIANI, M. S. *Liberalismo: ideologia e controle social*. Tese de Doutorado-FFLCH, USP, São Paulo, 1976.

- BUBER, Martin. *O socialismo utópico*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1986.
- CANDIDO, Antônio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1975,
- CHACON, Vamireh *História das Idéias Socialistas no Brasil*, São Paulo: Hucitec, 1965.
- CORRAL, Luis D. del. *El liberalismo doctrinario*. Espanha: Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
- COTTEN, J. P. *Autour de Victor Cousin – une politique de la philosophie*. Patris: Diffusion les Belles Lettres, 1992.
- COUSIN, V. “Fragments de philosophie cartésienne”. Paris: Charpentier, 1845, Avant-propos, V-VI. In COTTEN, J. P. *Autour de Victor Cousin – une politique de la philosophie*. Patris: Diffusion les Belles Lettres, 1992.
- _____ “Introduction to the history of philosophy”. Boston, 1832, p. 8. In HOBSBAWN, E. J. *Ecos da Marselhesa – dois séculos revêem a Revolução Francesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- CRESSON, A. *A filosofia francesa*. São Paulo: Difusão Européia, 1993.
- FARIA, Maria A. “Os brasileiros no Instituto Histórico de Paris”. Rio de Janeiro: *Revista do IHGB*. Vol. 266, 1965.
- FERNANDES, Florestan. *Círculo fechado – Quatro ensaios sobre o “poder institucional”*. São Paulo: Hucitec, 1976.
- FOURIER, Charles. *Oeuvres complètes de Charles Fourier*. Paris: Sociétaire, 1971.
- HOBSBAWN, E. J.. *A Era das Revoluções (1789-1848)*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- _____ *Ecos de Marselha – dois séculos revêem a Revolução Francesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- HOLANDA, S. B. de. “O Brasil Monárquico”. In *História da civilização brasileira*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.
- KONDER, Leandro. *Fourier, o socialismo do prazer*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.
- LARA, Tiago A. *As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo*. Dissertação de Mestrado em Filosofia, PUC-RJ, setembro de 1976.

- LOURENÇO, Fernando A. *Agricultura Ilustrada-Idéias para o melhoramento moral e material da lavoura brasileira no século XIX*. Tese de Doutorado, IFCH/UNICAMP, 1998.
- LUKÁCS, Georg. “A decadência ideológica”. In *Lukács: sociologia*. Col. Grandes Cientistas Sociais.
- MANNHEIM, Karl. “Conceito sociológico de pensamento”. In FORACCHI, Marialice (org.). *Mannheim – sociologia*. São Paulo: Ática, 1982 (Col. Grandes Cientistas Sociais).
- _____. “O pensamento conservador”. In MARTINS, José de S. *Introdução crítica à sociologia rural*. São Paulo: Hucitec, 1981.
- MARQUES, U. R. de A.. *A Escola Francesa de Historiografia - elementos de formação*. Tese de Doutorado, FFLCH/USP, 1996, (mimeo).
- MARX, K. *O Capital - Crítica da Economia Política*. São Paulo: Nova Cultural, 1988, Volume 1, Livro 1, Tomo 2.
- _____. *O dezoito brumário de Louis Bonaparte*. São Paulo: Centauro Ed., 2000.
- _____. *O manifesto do partido comunista*. São Paulo: Centauro Ed., 2000.
- MERCADANTE, P. *A consciência conservadora no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Saga, 1965.
- MINAYEV, L. *Origem e princípios do socialismo científico*. São Paulo: Ed. Argumentos, 1967.
- MOTA, Carlos G. *Nordeste 1817: estruturas e argumentos*. São Paulo: Perspectivas, 1972.
- NEDER, G. *Compromissos conservadores do liberalismo no Brasil*. São Paulo: Ed. Achiane, 1979.
- NITRINI, Sandra (org.). *Aquém e além mar - relações culturais: Brasil e França*. São Paulo: Hucitec, 2000.
- PAIM, Antônio. *História das idéias filosóficas no Brasil*. São Paulo: Ed. Grijalbo, 1967.
- _____. “Documentário de filosofia no Brasil - Hipólito da Costa e Silvestre P. Ferreira”. *Revista Brasileira de Filosofia*. São Paulo, vol. XVI, fasc.63, jul.-agost.-set., 1966.

- _____. “O ecletismo de Antônio Pedro de Figueiredo”. *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. XVI, fasc. 61, jan./fev./mar., 1966.
- _____. *Escola do Recife*. Londrina: UEL, 1999.
- PINASSI, Maria O. *Os brasileiros e o Instituto Histórico de Paris – Um episódio no trânsito das idéias entre Brasil e França (1834-1856)*. São Paulo, 1999, (mimeo).
- _____. *Três devotos, uma fé, nenhum milagre*. São Paulo: Ed. Unesp, 1998.
- PRADO JR, Caio. *Evolução política do Brasil e outros estudos*. São Paulo: Editora Brasiliense. 1972, p. 28.
- _____. *Formação do Brasil Contemporâneo – Colônia*. São Paulo: Martins Editora, 1942.
- QUINTAS, Amaro. *O Progresso*. Revista Social, Litteraria e Scientifica. *Prefácio*. Recife: Imprensa Oficial, 1950.
- _____. *O sentido social da revolução Praieira*. Recife: Ed. Massangana, 1982.
- RÊGO, Rubem M. L. *Sentimento do Brasil*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2000, p.225.
- RIVAS, Pierre. *Encontro entre literaturas – França, Portugal e Brasil*. São Paulo: Ed. Hucitec, 1995.
- ROMERO, Silvio, *Obra Filosóficas*. Rio de Janeiro: Livr. José Olympio, 1969.
- SAES, Décio. *A formação do Estado burguês no Brasil (1888-1891)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- SANTOS, W. G. *Ordem burguesa e liberalismo político*. São Paulo: Duas Cidades, 1978.
- _____. *Paradoxos do liberalismo*. São Paulo: Vértice, 1988.
- SCHWARZ, R. “Discutindo com Bosi”. *Revista Novos Estudos*. São Paulo, n.º 36, julho de 1993.
- _____. *Que horas são? Ensaios*. São Paulo: Comp. Das Letras, 1989.
- _____. *Ao vencedor as batatas – forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

MATERIAL IMPRESSO

O Progresso - Revista Social Litteraria e Scientifica. Recife: Imprensa Oficial, 1950. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco como parte do programa das comemorações do centenário da Revolução Praieira. “Prefácio” de Amaro Quintas.

PREFIGURAÇÕES DA TECNOCRACIA ESTATAL (CONSIDERAÇÕES SOBRE O PENSAMENTO AUTORITÁRIO BRASILEIRO)

Ricardo Silva

RESUMO: Este artigo tem como objetivo discutir alguns aspectos centrais na caracterização da ideologia do autoritarismo estatal no Brasil, tal como esta ideologia se expressa no pensamento político de Oliveira Vianna, Azevedo Amaral e Francisco Campos, intelectuais de destaque nos anos 30 e associados, cada um a seu modo, ao projeto institucional do Estado Novo (1937 – 1945). A despeito das distinções existentes entre as idéias políticas desses autores, o sistema ideológico que se desprende de suas análises das instituições brasileiras e de suas propostas de reforma do Estado consiste basicamente na elaboração e na combinação de três traços típicos desta modalidade de autoritarismo: o estatismo, o “objetivismo tecnocrático” e o caráter desmobilizador. Dentre tais princípios doutrinários, daremos destaque ao “objetivismo tecnocrático”, responsável pela conformação de uma visão da organização e da política estatal que busca principalmente justificar a hipertrofia dos poderes da elite técnica encastelada no seio do poder Executivo.

UNITERMOS: Pensamento autoritário brasileiro; Estado; tecnocracia, ideologia.

É convencional destacarmos Oliveira Vianna, Azevedo Amaral e Francisco Campos, dentre outros autores que deixaram marca no debate ideológico das décadas de 1920 e 1930, como os representantes típicos do “pensamento autoritário brasileiro”. É bem sabido que tais pensadores incluem-se entre inúmeros intelectuais que emprestaram seus talentos à elaboração e implementação do projeto estadonovista. Considere-se aí não somente as afinidades eletivas entre suas idéias políticas e a forma institucional

assumida pela ditadura Vargas, mas também a atuação desses intelectuais em funções de Estado entre 1937 e 1945. O sociólogo Oliveira Vianna ocupou funções como as de membro da Comissão Revisora das Leis da União, em 1939, e Ministro do Tribunal de Contas da União, em 1942. O médico por formação e jornalista por profissão Azevedo Amaral apoiou entusiasticamente o Estado Novo, apresentando destacada atuação como colaborador da revista *Cultura Política*, órgão do Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), no qual reuniam-se contribuições da elite intelectual de então. Já o jurista Francisco Campos exerceu, dentre outras, as funções de Ministro da Justiça e autor da Constituição de 1937.

A obra de cada um desses autores é volumosa e multifacetada, mas são seus principais textos enfocando o problema da organização do Estado no Brasil que aqui merecem destaque. É o caso de *O Estado Autoritário e a Realidade Nacional* de Azevedo Amaral, publicado em 1938, e de *O Estado Nacional* de Francisco Campos, de 1940. É o caso também dos dois volumes de *Instituições Políticas Brasileiras* de Oliveira Vianna, publicados pela primeira vez em 1949. O estilo de apresentação dessas obras é o ensaio de cunho histórico-sociológico, nos quais parte-se do diagnóstico de uma suposta crise da organização do poder, considerada como uma conseqüência da tentativa frustrada de implantação do modelo político da Constituição de 1891, para, em seguida, encaminharem-se soluções para a referida “crise”; soluções sempre cristalizadas na proposição de profundas reformas para o conjunto das instituições políticas do país.

O argumento central desses ensaios consiste na tese de que a oposição entre o “país legal” e o “país real”¹, ocasionada pela tentativa vã de se implantar no Brasil um modelo constitucional que só se mostrava adequado aos países anglo-saxônicos, resultaria no “centrifugismo da autoridade” e, conseqüentemente, na impossibilidade de se levar a bom termo o processo

¹ Santos (1970) observou, com acuidade, o papel dominante das dicotomias, oposições e polarizações na “imaginação político-social brasileira”, desde a elaboração original de Euclides da Cunha, no início do século XX.

de “organização nacional”. A idéia de “nação organizada” era apresentada como sinônimo de um Estado dotado de um poder Executivo central hipertrofiado, capaz de sobrepor-se não somente aos poderes das diversas unidades da Federação, mas também aos poderes Legislativo e Judiciário. As constituições liberais, como a tão combatida Constituição de 1891, eram apresentadas como obstáculos ao processo de organização e engrandecimento da nação devido a basicamente três motivos.

Primeiro: ao estabelecer um princípio federativo que atribuía alta margem de autonomia aos governos estaduais, o modelo liberal inviabilizaria a elaboração e implementação de uma política orgânica voltada para os interesses nacionais, permitindo ainda que a política do Executivo central permanecesse submissa aos interesses das mais poderosas oligarquias regionais. Oliveira Vianna denunciava “o erro de sempre colocar o problema político acima do problema administrativo – e procurar a solução deste na Federação. Esta, para o Brasil, é a forma menos aconselhável de descentralização – e isto porque – pela nossa desmedida extensão territorial, pela nossa disseminação e dispersão demográfica, pela peculiaridade da nossa colonização por ‘saltos’, pela estruturação clânica dos nossos partidos (...) a descentralização política terá que resultar fatalmente em mandonismo, em coronelismo, em regulismo, em satrapismo, em dissociacionismo, em separatismo” (Oliveira Vianna, 1974 a, vol. 2, p. 148).

Segundo: a organização constitucional inspirada no liberalismo político tenderia a atribuir demasiada importância ao papel das Assembléias no processo decisório estatal, um papel caracterizado como incompatível com as transformações econômicas e sociais experimentadas pelas sociedades modernas, cujas administrações exigiam decisões rápidas e complexas. Surge daí a proposição de que as funções legislativas, principalmente nos campos econômico e social, se deslocassem dos parlamentos independentes para os conselhos técnicos encastelados no poder Executivo central. A obra legislativa nas nações modernas deveria estar condicionada, cada vez mais, aos imperativos da razão técnica, escapando assim às intermináveis discussões

parlamentares, caracterizadas pela indevida intromissão de políticos leigos nos assuntos sobre os quais dever-se-ia legislar. Oliveira Vianna sublinhava “a incapacidade técnica das elites propriamente político-partidárias para realizarem a obra da administração e do governo”, concluindo que, por essa razão, “por toda a parte a competência técnica vai substituindo a competência parlamentar” (Oliveira Vianna, 1974, pp. 119-121).²

Terceiro: o modelo democrático liberal permitiria que a irracionalidade política supostamente prevacente no comportamento popular pudesse ser transferida para as esferas decisórias estatais. Neste aspecto, os ideólogos do Estado autoritário brasileiro desenvolveram suas idéias em sintonia com a “retórica reacionária” européia de fins do século XIX e das primeiras décadas do século XX, opondo-se vigorosamente às reformas direcionadas à expansão da cidadania política e sintetizadas na instituição da universalidade do sufrágio.³ Segundo os ideólogos autoritários, a irracionalidade e a incapacidade política do povo brasileiro teria passado a dominar a esfera pública desde quando, por ocasião da Independência, instituiu-se o sufrágio universal. A transformação do povo em soberano constitucional seria a principal causa da desorganização nacional. Azevedo Amaral argumentava que, antes disso, as massas “nunca haviam representado papel de espécie alguma na evolução política da nacionalidade”, devendo-se isso ao fato de que “o espírito popular sofre invariavelmente de uma incapacidade de criar imaginativamente um futuro melhor que o presente” (Amaral, 1981, p. 72).

A análise crítica em torno da tentativa de implantação da democracia liberal no Brasil já contém em si os princípios de um modelo constitucional

² Francisco Campos assinalava o fato de que “cada vez mais os problemas em torno dos quais se fere a luta dos partidos tendem a ser problemas técnicos (...). As questões econômicas e financeiras, as de organização da economia nacional, as de comércio interno e externo, questões sobretudo técnicas, e, por sua natureza incapazes de despertar emoção, passaram ao primeiro plano” (Campos, 1940, p. 48). O autor da Constituição de 1937 é enfático em suas conclusões: “Para as decisões políticas uma sala de parlamento tem hoje a mesma importância que uma sala de museu” (idem, p. 28).

³ A propósito da “retórica reacionária” e de suas teses recorrentes sobre a perversidade, a futilidade e/ou a ameaça representada pelas reformas sociais, ver: Hirschman (1992).

alternativo, proposto pelos ideólogos autoritários, e suposto como o mais adequado à realidade social brasileira. É na explicitação dos elementos constitutivos desse modelo que sobressai a dimensão propriamente ideológica do pensamento autoritário brasileiro⁴. Para além do discurso negativo em relação às implicações do modelo democrático liberal, produz-se um discurso positivo que visa ao estabelecimento da legitimidade da estrutura de dominação do Estado autoritário. Tal como idealizada pelos autores que estamos considerando, esta *forma de Estado* assume materialidade institucional no sistema corporativo de organização e representação de interesses. A representação corporativa das classes organizadas na esfera da produção é apresentada como o substitutivo ideal à representação política cristalizada nos partidos e parlamentos.

⁴ Embora estejamos utilizando de maneira indiscriminada os termos “pensamento” e “ideologia”, é necessário estabelecermos distinções para tornarmos mais preciso nosso objeto. Conforme observou Faoro (1994, p. 8), a ideologia é uma das manifestações possíveis do pensamento político, o qual pode manifestar-se também como ciência política ou como filosofia política. A noção de ideologia aqui empregada sustenta-se, em grande medida, na contribuição recente do sociólogo inglês John Thompson. Como esclarece esse autor, “as formas simbólicas são ideológicas somente enquanto servem para estabelecer e sustentar relações sistematicamente assimétricas de poder; e é essa atividade, a serviço das pessoas e grupos dominantes, que tanto delimita o fenômeno da ideologia, dando-lhe especificidade e distinguindo-o da circulação das formas simbólicas em geral, como dá a essa concepção de ideologia proposta um sentido negativo. Ideologia de acordo com essa concepção, é, por natureza, hegemônica, no sentido de que ela necessariamente, serve para estabelecer e sustentar relações de dominação e, com isso, serve para reproduzir a ordem social que favorece indivíduos e grupos dominantes” (Thompson, 1995, pp. 90-91). Vale destacar ainda que nada impede que, em sua dimensão crítica, formas simbólicas funcionais para determinada estrutura de dominação revelem aspectos “objetivos” e empiricamente fundamentados de determinados processos. É o que nos parece acontecer com a análise crítica empreendida pelos pensadores autoritários dos anos 30 sobre as conseqüências da tentativa de implantação do modelo democrático-liberal no Brasil. Isso não impede que as mesmas idéias manifestem sua natureza ideológica, quando se trata de sua dimensão propositiva, pois “uma ideologia não é necessariamente ‘falsa’: quanto ao seu conteúdo positivo, ela pode ser ‘verdadeira’, muito precisa, pois o que realmente importa não é o conteúdo afirmado como tal, mas o modo como este conteúdo se relaciona com a postura subjetiva envolvida em seu próprio processo de enunciação. Estamos dentro do espaço ideológico propriamente dito no momento em que esse conteúdo - ‘verdadeiro’ ou ‘falso’ (se verdadeiro, tanto melhor para o efeito ideológico) - é funcional com respeito a alguma relação de dominação” (Zizek, 1996, p. 13).

No sistema corporativo, as classes relevantes para a geração da riqueza poderiam organizar-se em cooperação com o Estado e comunicar amigavelmente aos governantes seus anseios e reivindicações. Estes últimos, equipados com os métodos e técnicas da ciência social moderna (sobretudo a sociologia), poderiam analisar objetivamente tais pleitos para a formulação de políticas públicas realistas e compatíveis entre si. Ademais, tais políticas seriam adequadas à segurança e proteção das diferentes classes de acordo com suas diferentes posições na estrutura social. No sistema corporativo, segurança e proteção é o que as classes receberiam em troca de sua dócil cooperação com o Estado autoritário. A supressão da luta de classes e a promoção da cooperação de classes no capitalismo, realizadas pelo Estado autoritário com os meios da “ciência”, levou Azevedo Amaral a definir o corporativismo como um “neocapitalismo científico” (Amaral, 1934, p. 262).⁵

A representação corporativa de interesses realiza-se diretamente no seio do poder Executivo. É no interior dos Conselhos Técnicos que os representantes das diferentes corporações podem comunicar à tecnocracia estatal suas reivindicações, nutrindo as iniciativas governamentais de informações especializadas capazes de lhes fornecerem maior eficácia. “O funcionamento dos Conselhos Técnicos pressupõe a organização das classes, pois estes conselhos devem operar em íntima colaboração com as associações de classe” (Diniz & Soares de Lima: 1971: 108). A atuação dos conselhos seria sobretudo relevante para a definição da política econômica. Por isso, os ideólogos do Estado autoritário conferem grande importância aos Conse-

⁵ Para uma apreciação sistemática das afinidades entre os conceitos de Estado corporativo e Estado autoritário na obra de Oliveira Vianna ver: Vieira (1981). Conforme esse autor, “as corporações, como são concebidas por Oliveira Vianna, atuam como representantes do Estado perante as relações de classes. À medida que são elementos integrantes deste, o Estado aparece como mediador dos conflitos entre as classes sociais. E ainda mais: com o novo Direito Social emanado das corporações, que podem baixar normas obrigatórias e gerais para o setor da produção, elas legitimam o uso da força estatal principalmente nas questões econômicas, além de transformarem o Estado no grande realizador da ‘paz social’. Desta maneira as corporações e seu Direito Corporativo nada mais são *que fatores de legitimação da ação estatal*, que articula a nação de cima para baixo, segundo a força de sua autoridade.” (Vieira, 1981, p. 133).

lhos de Economia. Oliveira Vianna refere-se entusiasticamente ao exemplo do Conselho Superior da Economia Nacional da Itália, criado em 1923, funcionando junto ao Ministério da Economia Nacional e compondo-se de 45 membros, todos técnicos, pertencentes a várias especialidades. “Todas as deliberações do Conselho são comunicadas ao Ministério da Economia ou às autoridades competentes para sua devida execução”. A legitimidade deste Conselho estaria demonstrada, segundo Oliveira Vianna, pelo fato de que os “italianos da Terceira Itália dispensam (...) na sua legislação econômica e social, a homologação do Parlamento. Os projetos de lei saem diretamente deste Conselho técnico para os órgãos executivos do governo, sem passarem, nem mesmo em visita de cortesia, pela grande assembléia tradicional” (Oliveira Vianna, 1974, p.125).⁶

Os Conselhos Técnicos, em suma, são apresentados como espaços-chave no processo decisório da política do Executivo central, com poderes de intervenção, veto e julgamento sobre todos os poderes da República. Pode-se também concluir que estes novos espaços são os espaços da futura tecnocracia, uma elite de “notáveis nos vários domínios do conhecimento, especialmente nas ciências morais e políticas”, conforme queria Oliveira Vianna. Situados no ápice do poder estatal, estes novos e crescentemente poderosos atores, encontrar-se-iam em posição privilegiada para conceber e realizar, sob a luz da “ciência social”, as inadiáveis reformas institucionais, sem as quais seríamos um povo sem senso de nacionalidade e sem direção política, caminhando cegamente para o caos.

Tendo em vista o acima exposto, podemos caracterizar a ideologia do Estado autoritário contemporânea do Estado Novo como uma estrutura

⁶ Oliveira Vianna (1974, p. 127) lamenta a pouca importância dada aos Conselhos Técnicos no Brasil. Com o fim de suprir esta debilidade de nossa organização política o autor propõe, em seu projeto de revisão da Constituição de 1891, a criação de um “Conselho Nacional como instituição de controle e coordenação dos outros poderes e dos interesses gerais, dotado de funções deliberativas, consultivas e judiciárias”. Este organismo deveria ser “composto de 15 a 21 membros, escolhidos entre as personalidades mais eminentes do país, que se hajam feito notáveis nos vários domínios do conhecimento, especialmente nas ciências morais e políticas” (idem, p. 183).

argumentativa organizada em torno de três dimensões principais, as quais representam tendências vitoriosas no conflito ideológico dos anos 30: o *estatismo*, o *caráter desmobilizador* e o *objetivismo tecnocrático*.

O ESTATISMO

A dimensão estatista revela-se insistentemente nos textos dos ideólogos sob exame; tão insistentemente que se pode afirmar que tal dimensão constitui um princípio normativo que regula o conjunto de suas idéias políticas. Ou seja, o conceito de Estado Autoritário não é um conceito derivado da aplicação da análise sociológica à sociedade brasileira. Antes pelo contrário, é a análise sociológica da formação social e da cultura do povo que deriva do ideal do Estado Autoritário. Tais pensadores investem-se do ponto de vista de “homens de Estado” e é deste ponto de vista que observam a sociedade. Conforme assinala enfaticamente Francisco Campos, “não há formas relativas de integração política, e o homem pertence alma e corpo à Nação, ao Estado (...). As categorias da personalidade e da liberdade são apenas ilusões do espírito humano”. (Campos, 1940, p. 13). Azevedo Amaral insiste neste ponto quando afirma que “a submissão dócil à autoridade do Estado não repugna, nem pode repugnar aos indivíduos normais” (Amaral, 1981, p. 96).

O estatismo é também um *leitmotiv* na obra de Oliveira Viana. Em seu diagnóstico acerca da formação da sociedade brasileira, o autor destaca o individualismo e o egoísmo reinantes nas relações sociais. Argumenta que “o brasileiro é fundamentalmente mais individualista; mais mesmo, muito mais do que os outros povos latino-americanos” (Oliveira Vianna, 1987, p. 110). Em face desse profundo individualismo conducente à “ausência de solidarismo” nas tomadas de decisões públicas, emerge o Estado Autoritário como imperativo da “organização nacional”. Ao Estado caberia a missão de educar e civilizar o povo, reprimindo seus “instintos dissociativos”, limitando a liberdade e a democracia, pois “a liberdade e a democracia não são os únicos bens do mundo”. Existiriam outros bens que são “mais di-

gnos de serem defendidos em política” como “a civilização e a nacionalidade” (Oliveira Vianna, 1974, p. 82). É notável a simpatia de Oliveira Viana para com o comportamento do povo alemão diante do Estado: “O alemão divinizou o Estado. Este é para ele a expressão suprema da Nação organizada. O alemão tem a religião do Estado, o culto da autoridade: obedece-o e, obedecendo-o, fá-lo com um sentimento equivalente ao que ele põe na obediência aos dogmas da sua religião. Honra-se intimamente com isso; a subordinação não o revolta como uma humilhação; a obediência é para ele um título de nobreza, uma prova de devoção à coletividade nacional”. Por esta razão, o autor conclui que o povo alemão “tem seu triunfo assegurado, conta e contará, é e será uma força de civilização, é e será um fator da história” (Oliveira Vianna, 1974, pp. 83-84).

Em resumo, a dimensão estatista da ideologia autoritária revela-se na imagem do Estado como princípio tutelar da sociedade. Em face de uma sociedade na qual predominariam a “irracionalidade”, o “individualismo”, o “egoísmo”, o “facciosismo” e o “apoliticismo da plebe” – ingredientes que se conjugariam numa crise catastrófica – surge o Estado como o único sujeito histórico capaz de moldar a sociedade, organizar a nação e disciplinar o povo.

O CARÁTER DESMOBILIZADOR

Quanto à dimensão desmobilizadora, deve-se notar que, diferentemente de outras modalidades de autoritarismos presentes ao longo deste século no Brasil (por exemplo, nos anos 20 e 30, o catolicismo e o integralismo e, nos anos 50 e 60, o nacionalismo e o populismo), o sistema ideológico sob exame não alimenta qualquer projeto visando à organização e mobilização das massas. Fala-se, quando muito, em “educá-las”, mas uma educação para a obediência e para a passividade. Conforme observou com agudeza Michel Debrun: “o sonho do autoritarismo desmobilizador é a passividade dos cidadãos, e a possibilidade, correlativa, de obrar para o bem deles” (Debrun, 1983, p.135). A mobilização dos mais variados atores da sociedade civil,

mormente das classes populares, é apresentada como sinônimo de crise, desordem e caos. A restauração da ordem abalada requereria, antes de tudo, a desmobilização desses supostos portadores da irracionalidade, contando-se, para tal, com os instrumentos coercitivos do Estado autoritário.

O caráter desmobilizador da ideologia autoritária deriva de uma percepção absolutamente negativa sobre capacidade política do povo brasileiro. A incapacidade do povo brasileiro para o exercício da política é, por assim dizer, o argumento último no qual se ancora a estrutura argumentativa da ideologia do Estado autoritário. Se questionarmos acerca da justificativa básica para a política estatal definida “cientificamente”, para a crença na superioridade das elites ou para a inviabilidade da democracia no Brasil, veremos erguer-se o fantasma de toda uma população de homens irracionais e sem educação política. O Estado autoritário é apresentado, em última análise, como uma tentativa de salvar o povo de si próprio.

Segundo os ideólogos autoritários, a irracionalidade e a incapacidade política do povo brasileiro teria passado a dominar a esfera pública quando, por ocasião da Independência, instituiu-se o sufrágio universal. A transformação do povo em soberano constitucional seria a principal causa da desorganização nacional. Azevedo Amaral argumenta que, antes disso, as massas “nunca haviam representado papel de espécie alguma na evolução política da nacionalidade”, devendo-se isso ao fato de que “o espírito popular sofre invariavelmente de uma incapacidade de criar imaginativamente um futuro melhor que o presente” (Amaral, 1981, p. 72). Já Oliveira Viana (1982, p. 523) lamenta “a anarquia formidável nascida do, ou com, o universalismo do sufrágio” e o fim da “fisionomia grave e pacífica das reuniões eleitorais”, atribuindo tais fenômenos ao fato de que passaram a “ser eleitores, em pé de igualdade com a antiga ‘nobreza da terra’ – todos os residentes da Colônia, maiores de 21 anos, mesmo os analfabetos, mesmo os mestiços. Toda a peonagem das cidades. Toda a peonagem dos campos. Toda esta incoerente população de pardos, cafuzos e mamelucos infixos, que vagueavam então pelos domínios” (Oliveira Vianna, 1982, p. 519).

São evidentes os motivos da repulsa destes pensadores à instituição do sufrágio universal. O direito ao sufrágio permitiria que a irracionalidade predominante no comportamento popular fosse transferida para o âmbito das instituições estatais. Assim, nem mesmo este exíguo quinhão de participação política deveria ser permitido ao conjunto da população. O ideal da ideologia do Estado autoritário é a passividade absoluta do cidadão. Tem razão Michel Debrun, referindo-se a Oliveira Viana, quando afirma que este “no fundo se satisfaz com a atomização que acredita constatar Sociedade Civil: esta desmobilização dos súditos permite aos tecnocratas estruturá-la à vontade” (Debrun, 1983, p. 135).

O OBJETIVISMO TECNOCRÁTICO

Vejamos agora a terceira e crucial dimensão da ideologia autoritária brasileira. Com efeito, é na prefiguração da categoria social da tecnocracia estatal que reside, em nosso entender, a especificidade do sistema ideológico representado nas obras dos intelectuais autoritários aos quais temos feito referência. O objetivismo tecnocrático⁷ presente nesta modalidade de autoritarismo o diferencia não somente de outras modalidades do pensamento autoritário atuantes no Brasil dos anos 30 (catolicismo e integralismo), como também do pensamento conservador predominante em outros contextos nacionais, na mesma época⁸.

Embora a consolidação de uma ideologia de Estado fundamentada no ideal tecnocrático de governo só concluiu-se ao longo dos anos trinta, é possível detectar suas raízes em épocas anteriores.

⁷ A expressão foi cunhada por Lamounier (1985).

⁸ Conforme notou Beired, em pesquisa comparativa sobre o campo intelectual da direita no Brasil e na Argentina, “a configuração dos campos intelectuais dos dois países não foi simétrica. Enquanto na Argentina o campo intelectual organizou-se a partir de dois pólos – católico e fascista – o mesmo não ocorreu no Brasil, onde se verificou uma configuração triádica com o acréscimo do pólo cientificista” (Beired, 1999, p. 66).

Desde as últimas décadas do século XIX, o pensamento político brasileiro começa a experimentar importantes modificações. A intelectualidade emergente de então passava a denunciar o caráter “ilusionista” das ideologias políticas até então em voga, acusando o profundo distanciamento que tais ideologias mantinham em relação à realidade social e à chamada “índole do povo” brasileiro. Surgem os porta-vozes do “realismo”, pleiteando um estilo de pensamento político-social derivado da análise “objetiva” e “positiva” da realidade brasileira.

Primeiro foram os adeptos do positivismo em sua versão comtiana ortodoxa. Reunidos em seus “clubes positivistas”, foram pioneiros em proclamar o caráter imprescindível da utilização do método sociológico na resolução dos problemas de organização do Estado. Como lembra Cruz Costa (1967, p. 248), “o positivismo (...) procurava substituir a ciência social imperfeita dos economistas do passado por uma nova ciência, mais sistemática – a sociologia – e fazer dela o coroamento de todo o saber humano e, ao mesmo tempo, a base da reorganização social”.

Com o fanatismo de verdadeiros apóstolos, os positivistas ortodoxos passavam a divulgar a “religião da humanidade” do mestre francês e a defender a necessidade da “ditadura republicana” como solução institucional adequada ao Brasil. Porém, este tipo de positivismo era demasiado rígido, excessivamente dogmático, e isso talvez o tivesse enfraquecido enquanto produtor de uma ideologia política vitoriosa, exceto pela considerável influência que teve na vida política do Rio Grande do Sul – sob os governos de Júlio de Castilhos e de seu sucessor Borges de Medeiros⁹.

A crítica ao dogmatismo positivista foi então desenvolvida por Tobias Barreto, precursor da chamada “Escola de Recife”, a qual teria também em

⁹ Bosi (1992) destaca as afinidades entre o positivismo difuso do começo do século XX, especialmente o castilhismo, e os projetos institucionais e econômicos idealizados pelas elites estatais dos anos 30. Sobre a influência do positivismo no discurso de Getúlio Vargas, ver: Fonseca (1989) e sobre os ideais positivistas na plataforma do PRR (Partido Republicano Riograndense), ver: Pinto (1986).

Silvio Romero uma de suas mais notáveis expressões¹⁰. Entretanto, embora críticos do dogmatismo dos positivistas ortodoxos, tais pensadores permaneceram inteiramente no campo da epistemologia e da filosofia social positivistas. Tobias Barreto clamava por uma “doutrina positiva, livre de pressunções e de hipóteses”, pois acreditava que “nos assuntos políticos, o absurdo das afirmações e negações extremas, o alarido das contradições caprichosas desaparecem diante do rigor científico aplicado ao problema da vida social” (apud Moraes Filho, 1985, p. 84).

Analisando retrospectivamente o movimento do qual foi um dos protagonistas, Sílvio Romero destaca a ousadia quase profética de sua geração. Afirma que o “decênio que vai de 1868 a 1878 é o mais notável de quantos constituíram a nossa labuta espiritual. Quem não viveu nesse tempo não conhece por ter sentido em si as mais fundas comoções da alma nacional (...). Um bando de idéias novas esvoaçou sobre nós de todos os pontos do horizonte. Hoje, depois de mais de trinta anos, hoje, são elas correntes e andam por todas as cabeças, não têm o sabor de novidade, nem lembram mais as feridas que, para as espalhar, sofremos os combatentes do grande decênio. Positivismo, evolucionismo, cientificismo na poesia e no romance, folclore, novos processos de crítica e de história literária, transformação da intuição do direito e da política, tudo então se agitou e o brado de alarma partiu da Escola do Recife” (Romero, 1979, pp.162-163).

¹⁰ Segundo João Cruz Costa, “A *escola* do Recife é, certamente, a parte mais fulgurante na renovação intelectual no Brasil no século XIX, mas esta renovação cobria o país todo, que atingira nessa época uma das mais prósperas fases de sua vida econômica” (Cruz Costa, 1967, p. 122). Há também quem afirme que a escola de Recife teria representado a primeira expressão coerente da burguesia no campo intelectual, como o faz Antônio Cândido: “O movimento crítico do Recife, e que repercutiu imediatamente no Ceará, logo seguidos por fenômenos semelhantes no Sul, foi a primeira manifestação orgânica e flagrante do processo de aburguesamento refletindo-se nas esferas mentais. Foi a primeira expressão coerente, no campo literário e filosófico, de uma ideologia burguesa no Brasil” (apud Cruz Costa, 1967, p. 82). Sobre as concepções filosóficas da “Escola do Recife”, ver também o estudo de Paim (1981, 2.ed). E para uma apreciação detalhada do pensamento político e social de dois dos mais relevantes membros desta “escola”, Tobias Barreto e Silvio Romero, consultar o estudo de Moraes Filho (1985).

Romero, refinado crítico literário, soube reconhecer em *Os Sertões* (1902) a expressão mais completa, na literatura, daquele “bando de idéias novas” de sua geração. Dirigindo-se a Euclides da Cunha, Romero o enaltece pela obra-prima: “Vosso livro não é um produto de literatura fácil, ou de politiquismos irrequietos. É um sério e fundo estudo social de nosso povo que tem sido o objeto de vossas constantes pesquisas (...). De vosso livro deve-se tirar, pois, uma lição de política, de educação demográfica, de transformação econômica, de remodelamento social”(Romero, 1979, pp.164-165).

A “ciência”, em sua versão positivista, influenciava as principais expressões da vida intelectual. O cientificismo passava a dominar de maneira incontestável as preocupações das elites emergentes. É significativo o elogio de Romero a Euclides por ter este convertido o “povo em objeto de pesquisas”. Para aqueles que não se entusiasmavam com as pretensões da ciência como panacéia, não restava outra forma de crítica senão a sátira a tais pretensões, como o faz, por exemplo, Machado de Assis em sua conhecida novela *O Alienista*.

Simão Bacamarte, o protagonista da sátira machadiana, proclama: “a ciência é meu emprego único”. Constrói a “Casa Verde”, um hospital para tratamento dos “loucos” da cidade. Pelos seus critérios científicos e positivos acaba confinando praticamente toda a população da pacata Itaguaí. Segundo um importante crítico de Machado, “o que a sátira diz é que, pela ciência, não é possível identificar o que é modernização do que não é: a modernização de hoje, se o critério para avaliá-la é a ciência, pode ser a contra-modernização de amanhã. Diz mais: a ciência, impenetrável ao entendimento do vulgo retira a este o poder de contestá-la, validando, dessa forma, o poder despótico do tecnocrata” (Faoro, 1994, p.107).

Mas o fato é que o “brado de alarma” da escola do Recife iria perdurar, influenciando decisivamente as gerações seguintes. Voltar-se para o Brasil, para o estudo sistemático de sua realidade; abandonar os mimetismos, particularmente as constituições tomadas de empréstimo; aproximar o “país legal” do “país real”; descobrir o sentido de nossa nacionalidade; or-

ganizar a nação... Tudo isso realizado sob a tutela da ciência. Estes eram os temas dominantes das primeiras décadas do século XX, mas que despontam já no último quartel do século XIX.

A influência da “Escola do Recife” foi mais marcante naquele setor da ciência que até então encontrava-se sob o domínio da especulação filosófica e do ensaísmo bacharelesco-literário: as ciências sociais. A Sociologia, sobretudo, passou a ocupar o *status* de saber indispensável aos jovens intelectuais que almejavam reconhecimento e afirmação. Como assinala Antônio Cândido a respeito da geração de intelectuais dos anos 20 e 30: “na geração anterior os jovens procuravam se afirmar através de um livro inaugural de versos, os de então tendiam a fazê-lo por meio do ensaio de cunho sociológico” (Souza, 1984, p. 33).

Embora a ascensão da Sociologia como compreensão objetivista da sociedade fosse um fenômeno relativamente presente em todos os setores da vida intelectual, é na obra dos ideólogos do Estado autoritário que sua importância é levada ao extremo. Para pensadores como Oliveira Vianna, a Sociologia não se limita a constituir-se como a ciência contemplativa do social, sendo também apresentada como uma espécie de ciência propositiva da ação estatal. Uma das críticas mais recorrentes desses pensadores aos liberais consiste no suposto desinteresse destes últimos em relação aos métodos “modernos” das Ciências Sociais. O desconhecimento de tais métodos impediria os intelectuais e reformadores liberais de desvendarem as “leis fundamentais” que supostamente regem a sociedade brasileira, levando-os, conseqüentemente, à formulação de Cartas Constitucionais em descompasso com o “país real”. Ademais, a ausência do conhecimento sociológico refletir-se-ia na incapacidade técnica das elites liberais para a gestão das políticas estatais.

A ideologia do Estado autoritário, nos anos 20 e 30, afirmava uma indissociável relação entre a Sociologia e a Ciência Política, de tal forma que a política acaba sendo explicada em termos de um determinismo sociológico. O conhecimento sociológico não se limitava a ocupar o espaço heurísti-

co que lhe cabe no universo das ciências. O interesse pela Sociologia surge como decorrência de um interesse maior, aquele voltado para a ação prática.

Além de propiciar o instrumental analítico para que os governantes pudessem orientar sua ação, o discurso sociológico também poderia ser eficaz na função de legitimação das políticas estatais, pois tais políticas poderiam ser justificadas/racionalizadas em termos de uma “necessidade” sociológica inelutável, induzindo a uma percepção que enfatiza a “módica” margem de arbítrio dos governantes. Na verdade, o argumento sugere que quanto mais completa e perfeita fosse a aplicação do método sociológico na derivação das políticas estatais, tanto menor seria a margem de arbítrio dos governantes. O exercício da imaginação política deveria ser, tanto quanto possível, reduzido em favor da aplicação da análise sociológica na construção institucional e na gestão estatal. Como observa corretamente Bolívar Lamounier, para os pensadores autoritários, “a construção de modelos institucionais não constitui exercício de imaginação política, mas sim aplicação de capacidade técnico-científica. A tarefa científica da sociologia é produzir o diagnóstico que conduzirá a socioterapia tecnocrática (1985, p. 365).

Para Oliveira Vianna, a Sociologia é capaz de formular leis reveladoras de “determinismos implacáveis”. Analisando os “tumultos” que se seguiram à instituição do sufrágio universal no Brasil, exemplificativo da incapacidade política do “povo-massa”, afirma que “estes acontecimentos obedecem a um determinismo implacável: – o que aconteceu não podia deixar de acontecer. Era uma decorrência lógica de nossa formação social” (Oliveira Vianna, 1987, p. 241). Revela-se aí a influência da concepção positivista sobre as potencialidades das Ciências Sociais. A Sociologia teria o mesmo status teórico e a mesma capacidade de predição que as Ciências Naturais. Daí a inutilidade ou o perigo em se tentar violar as leis da dinâmica social. Assim, “as leis sociológicas são leis naturais e não podem ser violadas impunemente” (Oliveira Vianna, 1987, p.120). Ao Estado, representado pelas elites governantes, caberia o reconhecimento de que “o poder que tem de modificar ou suprimir qualquer elemento da ordem social” só poderá ser exercido “eficientemente

dentro de certas condições – obedecendo às leis da ciência social; do contrário o fracasso é certo” (Oliveira Vianna, 1987, p.100 – grifo no original).

CONSIDERAÇÕES FINAIS: AUTORITARISMO INSTRUMENTAL OU IDEOLOGIA DE ESTADO?

Tendo em vista nossa caracterização da ideologia autoritária, vale concluirmos examinando brevemente ao menos dois modelos de interpretação disponíveis na literatura acadêmica contemporânea sobre o tema. Modelos de interpretação que, pela valiosa contribuição e pelo grau de influência que exerceram na crítica subsequente, merecem aqui ser destacados¹¹.

Consideremos, primeiramente, um dos mais influentes modelos de interpretação do pensamento autoritário brasileiro. Para autores como Santos (1978), Paim (1987) e Moraes (1986), a ideologia autoritária brasileira, à moda de Oliveira Vianna, deve ser caracterizada como um autoritarismo instrumental. Ou seja, um pensamento político em que “o autoritarismo é um instrumento transitório a que cumpre recorrer a fim de instituir no país uma sociedade diferenciada, capaz de dar suporte a instituições liberais autênticas” (Paim, 1987, p 176). Assim, “o exercício autoritário do poder é a maneira mais rápida de se edificar uma sociedade liberal, após o que o caráter autoritário do Estado pode ser questionado e abolido. A percepção do autoritarismo, como um formato político transitório, estabelece a linha divisória entre o autoritarismo instrumental e as outras propostas políticas não democráticas” (Santos, 1978, p.103). Esta interpretação é radicalizada, quando se afirma a existência de uma espécie de teleologia democrática no horizonte do autoritarismo instrumental. Conforme, por exemplo, Moraes, “o autoritarismo de Oliveira Vianna é concebido filosoficamente como um

¹¹ No segundo capítulo de nossa tese de doutorado (Silva, 1998, pp. 51-103) discutimos detalhadamente quatro modelos de interpretação do pensamento autoritário brasileiro: o modelo classista, o modelo do autoritarismo desmobilizador, o modelo do autoritarismo instrumental e o modelo da ideologia de estado.

pis-aller: não representa um valor absoluto (...), mas um meio político para uma terapêutica social. O horizonte ideológico para o qual aponta esta terapêutica é democrático” (Moraes, 1986, p. 215).

Conquanto rico como instrumento para alertar aos analistas do pensamento autoritário para o fato de que, em pensadores como Oliveira Vianna, o autoritarismo não é assumido direta e *explicitamente* como um valor em si mesmo, o modelo do autoritarismo instrumental apresenta o limite de permanecer preso no terreno das racionalizações e da auto-imagem dos ideólogos autoritários, conforme já observou Lamounier (1985, p. 355). Deixa escapar o fato de que o Estado autoritário, tal como concebido por Oliveira Vianna e outros tantos ideólogos dos anos 30, representava um *conceito normativo*, um ideal político e um fim em si mesmo. Ou melhor, não se apercebe que aquilo que era requisitado como um meio acaba se autonomizando como fim, tanto no processo histórico da materialização institucional dessa ideologia política, quanto, até mesmo, nas camadas mais profundas do discurso dos ideólogos autoritários. As perguntas que deveriam ser respondidas para se falar com precisão em “autoritarismo instrumental” são as seguintes: quanto tempo é necessário para a mudança da cultura e do caráter de um povo? E mais: é mesmo possível que isso seja feito pela ação coercitiva e disciplinadora do Estado?

Ademais, o modelo do autoritarismo instrumental, que vê recônditos fins democráticos em procedimentos autoritários, pode ser contestado à luz das contribuições da teoria democrática contemporânea. Afirma-se, nos dias de hoje, cada vez mais, o caráter espúrio da pretensa oposição entre o processo e a substância da democracia. Há, certamente, tensões entre estas duas dimensões da democracia, mas é cada vez mais patente o fato de que não se pode eliminar uma delas para continuar com a outra. Conforme sustenta, dentre outros teóricos da democracia, o cientista político norte-americano Robert Dahl: “The supposed failure of the democratic process to guarantee desirable substantive outcomes is in important respects spurious. We need to reject the familiar contrast between substance and process. For integral

to the democratic process are substantive rights, goods, and interests that are often mistakenly thought to be threatened by it. Among these is the right to self-government by means of the democratic process” (Dahl, 1989, p. 175). A noção de autoritarismo instrumental parte do duvidoso princípio de que fins democráticos podem ser atingidos por meios autoritários.¹²

O segundo modelo de interpretação da ideologia do Estado autoritário a ser destacado é mais próximo de nossa própria perspectiva. Trata-se do modelo que caracteriza como uma *ideologia de Estado* o núcleo das idéias políticas dos pensadores autoritários. A principal contribuição deste modelo, desenvolvido principalmente por Lamounier (1985 e 1974), consiste em identificar o pensamento autoritário brasileiro dos anos 30 como “um sistema ideológico orientado no sentido de conceituar e legitimar a autoridade do Estado como princípio tutelar da sociedade” (Lamounier, 1985, p. 356). Há, contudo, uma fragilidade na definição desse modelo; um limite derivado de uma impropriedade na caracterização da suposta singularidade da ideologia de Estado. O autor afirma que “o fulcro da ideologia de Estado é o intento de domesticar o Mercado, e particularmente o princípio de mercado atuante nas relações políticas” e que o predomínio do princípio estatal definir-se-ia por uma “fundamental hostilidade ao princípio de mercado” (Lamounier, 1985, pp. 358-359).

Entretanto, ao que nos parece, nada impede que ideologias referenciadas em valores da sociedade mercantil e facilitadoras da apologia do “princípio de mercado” compartilhem de um modelo ideal de organização política em que o Estado autoritário assuma lugar de destaque. O oposto do Estado autoritário é a democracia, não o mercado. A liberdade política não deveria ser identificada com a liberdade mercantil. A impropriedade na definição de ideologia de Estado no modelo em questão resulta nessa improvável identidade, ao estabelecer uma falsa dicotomia entre o Estado autoritário e a vigência do princípio de mercado nas instituições políticas.

¹² A crítica à noção de autoritarismo instrumental para a interpretação do pensamento autoritário brasileiro é desenvolvida em Silva (1998, pp. 82 – 93).

Neste particular, tem razão Wanderley Guilherme ao referir-se ao modelo da ideologia de Estado, tal como definido por Lamounier: “Partindo de uma confusa noção de ‘ideologia de Estado’, não esclarece jamais se quer dizer que existem ideologias políticas que não implicam uma noção de Estado, às vezes parece afirmar que sim, quando por exemplo sustenta que existem duas matrizes ideológicas entre as ideologias dominantes a respeito do desenvolvimento da Europa Ocidental – o modelo competitivo de mercado e o conceito normativo de Estado. Neste caso, Lamounier está aceitando a tese ‘ideológica’ de que o modelo de mercado não implica um conceito normativo de Estado – o que contraria qualquer análise séria das relações entre o aparelho burocrático do estado e os diversos grupos sociais –, de Karl Polany e Laski a C. B. Macpherson e de Locke a Marx. Ou então o modelo de mercado traz implícita uma noção normativa do estado – e neste caso a dicotomia e a diferenciação estabelecida por Lamounier em torno de ideologias de Estado estão fora de foco e realmente nada diferenciam” (Santos, 1978, pp. 32-33).

O Estado autoritário opõe-se à democracia, não necessariamente ao princípio de mercado. Conforme destacou Quartim de Moraes, o critério de definição da noção – conceitualmente fluida e historicamente recente – de autoritarismo é um critério negativo. O autoritarismo define-se, antes de tudo, por sua “oposição à democracia”, pois “quando se atribui a determinado sujeito o predicado ‘autoritário’, se está *ipso facto* negando a possibilidade de atribuir o predicado ‘democrático’ a esse mesmo sujeito” (Moraes, 1986, p. 205).

É certo que poder-se-ia objetar que o modelo está operando com um conceito de democracia que se apoia precisamente na vigência do princípio mercantil na esfera das instituições políticas, recorrendo, por exemplo, a Shumpeter, que caracteriza a democracia como “o acordo institucional para se chegar a decisões políticas em que os indivíduos adquirem o poder de decisão através de uma luta competitiva pelos votos da população” (Shumpeter, 1984, p. 336). Shumpeter concebe as instituições democráticas funcionando à maneira de um “mercado político”, no qual as massas exerceriam o papel de consumidores de programas políticos e partidários ofere-

cidos pelas elites políticas, utilizando-se do voto, a moeda corrente neste tipo de mercado. Mas esta nos parece uma concepção insuficiente de democracia, pois, como afirma corretamente David Held, no modelo de Shumpeter, “os únicos participantes plenos são os membros das elites em partidos e em instituições públicas. O papel dos cidadãos ordinários é não apenas limitado, mas freqüentemente retratado como uma intrusão indesejada no funcionamento tranqüilo do processo público de tomada de decisões. Tudo isso transmite considerável tensão à afirmativa de que o ‘elitismo competitivo’ é democrático. Pouco sobra para a democracia, exceto o argumento de ‘proteção contra a tirania’” (Held, 1987, p. 168).

Sem nos alongarmos mais nesta questão indubitavelmente controversa, gostaríamos de concluir apontando brevemente o que consideramos a principal contribuição e também o principal limite do modelo analítico proposto por Bolívar Lamounier. A principal contribuição está na caracterização do pensamento autoritário brasileiro como um sistema ideológico voltado para a legitimação do princípio tutelar do Estado sobre a sociedade, atribuindo a essa ideologia mais do que a mobilização puramente instrumental do autoritarismo estatal, pois conclui que seu ponto de partida é um *conceito normativo de Estado*. Partindo desta perspectiva, pode-se contemplar questões como o tecnocratismo, o elitismo e o caráter desmobilizador como elementos constitutivos de sua estrutura de argumentação.

Seu principal limite consiste na suposição de que o “fulcro da ideologia de Estado é o intento de domesticar o mercado”, pois o fato de determinados sistemas ideológicos professarem sua convicção nas virtudes do mercado, inclusive do mercado político, não exclui necessariamente sua orientação estatista e autoritária.

ABSTRACT: This article aims at discussing some central aspects of the authoritarian state ideology characterization in Brazil, the way this ideology expresses itself within the political thinking of Oliveira Vianna, Azevedo Amaral and Francisco Campos – all distinguished intellectuals in the 1930's, and associated, each of them in their own way, to the institutional

project of the Estado Novo (1937-1945, at Vargas's government). Despite of the possible distinctions among the political ideas of these authors, the ideological system that emerge both from their analyses of the Brazilian institutions, and from the reforming proposes of the State, consists basically in the formulation and combination of three typical features in this kind of authoritarianism: the statism, the "technocratic objectivism" and the demobilization character. Among these doctrinal principles, we will emphasize the "technocratic objectivism", responsible for the constitution of a view of the organization and politics of the state, which mainly aims to justify the expanded power of the technical elite incusted into the Executive power.

KEY-WORDS: Brazilian authoritarian thinking; State; technocracy; ideology.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMARAL, A. *O Estado Autoritário e a Realidade Nacional*. Brasília: Ed. UnB, 1981.
- _____. *O Brasil na Crise Atual*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1934.
- ARAÚJO, R. B. *Totalitarismo e Revolução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.
- BASTOS, É. & MORAES, J. Q. de (orgs.). *O Pensamento de Oliveira Vianna*. Campinas: Ed. Unicamp, 1993.
- BASTOS, É. (1986). *Gilberto Freyre e a Formação da Sociedade Brasileira*. São Paulo, 1986. Tese (Doutorado em Sociologia) Pontifícia Universidade Católica.
- BEIRED, J. L. (1999). *Sob o signo da nova ordem. Intelectuais autoritários no Brasil e na Argentina*. São Paulo: Loyola, 1999.
- BOSI, A. A Arqueologia do Estado-providência, In: BOSI, A. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CAMPOS, F. *O Estado Nacional*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1940.
- CRUZ COSTA, J. *Contribuição à História das Idéias no Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- DAHL, R. *Democracy and Its Critics*. New Haven: Yale University Press, 1989.

- DEBRUN, M. *A Conciliação e Outras Estratégias*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- DINIZ, E. & SOARES DE LIMA, M. R. O Modelo Político de Oliveira Vianna. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n.30, 1971.
- DINIZ, E. O Pensamento Autoritário dos Anos 30. *Ciência Hoje*, vol. 5, n. 29, 1987. Paz e Terra.
- FAORO, R. *Existe um Pensamento Político Brasileiro?*. São Paulo: Ática, 1994.
- FONSECA, P. C. D. *Vargas: o capitalismo em construção*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- HELD, D. *Modelos de Democracia*. Belo Horizonte: Paidéia, 1987.
- HIRSCHMAN, A. *A Retórica da Intransigência*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- LAMOUNIER, B. (1985). Formação de um Pensamento Político Autoritário na Primeira República: Uma Interpretação. in: FAUSTO, B. (org.). *História Geral da Civilização Brasileira - O Brasil Republicano*, vol. 9, 4ª ed., Rio de Janeiro: Difel.
- _____. (1974). *Ideology and Authoritarian Regimes: Theoretical Perspectives and a Study of Brazilian Case*. Phd thesis (University of California - Berkeley), 1974.
- MORAES, J. Q.. (1986). Ideólogos Autoritários e Teorias sobre o Autoritarismo: uma Síntese Crítica. *Filosofia Política*, n. 3, 1986.
- MORAES FILHO, E. *Medo à Utopia: O Pensamento Social de Tobias Barreto e Silvio Romero*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- OLIVEIRA VIANNA, F. J. *Instituições Políticas Brasileiras*. 2 vols. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.
- _____. *Populações Meridionais do Brasil e Instituições Políticas Brasileiras*. Brasília: Câmara dos Deputados, 1982.
- _____. *Problemas de Política Objetiva*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Record Cultural, 1974.
- _____. *Instituições Políticas Brasileiras*. 3ª ed. 2 vols. Belo Horizonte: Itatiaia, 1974a.
- _____. *O Idealismo da Constituição*. Rio de Janeiro: Terra de Sol, 1927.

- PAIM, A. Oliveira Vianna e o Pensamento Autoritário no Brasil. In: OLIVEIRA VIANNA, F. J. *Instituições Políticas Brasileiras*. vol. 2. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.
- _____. *A Filosofia da Escola do Recife*. São Paulo: Convívio, 1981.
- PINTO, C. *Positivismo. Um projeto político alternativo (RS: 1889 – 1930)*. Porto Alegre: L&PM, 1986.
- ROMERO, S. *Realidades e Ilusões no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- SANTOS, W. G. *Ordem Burguesa e Liberalismo Político*. São Paulo: Duas Cidades, 1978.
- _____. Raízes da Imaginação Política Brasileira, *Dados*, n. 7, Rio de Janeiro, 1970.
- SILVA, R. *A Ideologia do Estado Autoritário no Brasil*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais - IFCH/UNICAMP), 1998.
- SOUZA, A. C. M. A Revolução de 1930 e a Cultura. *Novos Estudos Cebrap*, vol. 2, n. 4. São Paulo, 1984
- THOMPSON, J. *Ideologia e Cultura Moderna*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- VIEIRA, E. *Autoritarismo e Corporativismo no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 1981.
- ZIZEK, S. “O Espectro da Ideologia”. In: ZIZEK, S. (org.). *Um Mapa da Ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

TRADIÇÃO E MODERNIDADE: A UTOPIA INCOMPLETA DE MÁRIO DE ANDRADE¹

*Roberto Barbato Jr.*²

RESUMO: A intenção deste artigo consiste em demonstrar sinteticamente em que sentido a obra de Mário de Andrade, empreendida nos anos 1920, está comprometida com um tipo de análise da realidade social que se pauta na tensão entre a modernidade e as tradições brasileiras. Desta maneira, o autor demonstra que a ambigüidade é produto de um modo de equacionar os pressupostos da modernização nacional.

Na medida em que visa formular o substrato da nacionalidade e apreender a unidade nacional, sua visão pressupõe uma utopia, cujas possibilidades de concretização só lograriam êxito na década subsequente.

UNITERMOS: Mário de Andrade, modernidade, nacionalidade, tradição, utopia.

Momento conspícuo do debate sobre a formação da nacionalidade, os anos vinte flagraram inúmeras inovações no campo da cultura. Muitas das reflexões produzidas então registraram os germes responsáveis pelo projeto de integração da nação imposto pelo regime autoritário da era Vargas. Assim, a intenção de modernizar o país se fazia notar entre os vários campos da produção intelectual de modo a propiciar um amplo arsenal de propostas que lograriam concretude histórica nos anos subsequentes. Considerada uma “sementeira de grandes mudanças” (Candido, 1987, p. 182), a década de vinte deve ser notada sobretudo em relação à capacidade de for-

¹ Este artigo resultou de pesquisa financiada pelo CNPq e pela FAPESP.

² Doutor em Ciências Sociais pela UNICAMP. Membro do Centro de Estudos Brasileiros – CEB/UNICAMP.

jar “condições para realizar, difundir e 'normalizar' uma série de aspirações, inovações, pressentimentos” necessários à realização do “movimento de unificação cultural” ao qual alude Antonio Candido (Idem, *Ibidem*, p. 182).

Em relação a esse tema, os intelectuais de inspiração modernista utilizaram a dicotomia tradição-modernidade para evidenciar a especificidade necessária à integração da nação ao centro mundial de cultura. Trata-se de uma síntese entre atraso e progresso que visa à compreensão da nacionalidade, acarretando uma ambigüidade de pensar a realidade social. Sem esquecer que a presença da tradição no escopo do Modernismo é um fato e que o objetivo primordial do movimento era contribuir para a universalidade com um “contingente original de cultura” (Andrade, 1983a, p. 18), pode-se notar que a evidência simultânea de traços arcaicos e modernos está ligada à história de um pensamento que busca inovar. Este perfil ambíguo entre a tradição e o moderno foi bem notado por Lafetá ao afirmar que “os artistas do Modernismo e os senhores do café uniam o culto da modernidade internacional à prática da tradição brasileira” (Lafetá, 1974, p. 15).

A TRADIÇÃO MODERNIZANTE

As interpretações de Mário de Andrade sobre a nacionalidade se pautam em um jogo articulado de oposições que visa apreender a modernização da sociedade brasileira. Sua avaliação se ancora, a um só tempo, em categorias modernas e em modos tradicionais de pensar a realidade social. De certa maneira, a modernidade é avaliada tendo-se em vista as tradições que compõem o cenário nacional. Não só na obra marioandradina, mas em toda produção modernista, parece haver o uso da tradição enquanto categoria interpretativa. Nesta perspectiva, o importante a indagar é se “numa época em que foi predominante a valorização da novidade, da originalidade enquanto dado concreto da manifestação artística, havia traços nessa mesma manifestação que indicariam a permanência de um discurso da tradição” (Santiago, 1987, p. 115). De acordo com Santiago, “há uma permanência

sintomática da tradição dentro do Modernismo” (Idem, *Ibidem*, p. 115). A viagem realizada pelo grupo modernista, composto por Mário de Andrade, Oswald de Andrade, Tarsila do Amaral e Blaise Cendrars a Minas Gerais, em 1924, é por ele apontada como experiência desse caso. Trata-se do resgate do passado histórico nacional por meio do realce do primitivismo e das formas antigas de arte e arquitetura. Interpretação interessante sobre esta viagem consiste em entender porque os modernistas de primeira hora, preocupados em mostrar a Blaise Cendrars o Brasil moderno, tivessem recorrido aos elementos históricos componentes do passado. A escolha denota uma sintonia com o anseio de modernização: resgatar a história mineira e suas características como traços de plena originalidade e, conseqüentemente, de papel constitutivo para a interpretação da identidade nacional³. Deste modo, a oposição entre o que se considerava moderno (as máquinas, a técnica, a velocidade) e o que se definia como traços tradicionais (a arquitetura colonial, o lado primitivo das artes plásticas) se acentuava no contexto em que a temática da brasilidade figurava como preocupação central das orientações modernistas (Moraes, 1978). A partir daí é que se deve ponderar a existência do discurso da tradição nos rumos do movimento.

Mas, como seria possível pensar nessa peculiaridade do Modernismo se, com sua emergência, houve uma grande ruptura com as convenções tradicionalmente estabelecidas pelo chamado “passadismo”? O abandono da tradição não seria uma conseqüência natural de seu projeto? As respostas a tais indagações exigem a compreensão do sentido da ruptura modernista. Mário de Andrade considerava que tal ruptura se dera por meio da tradição. No entanto, em meio a essa consideração, é preciso que não se incorra no lamentável equívoco de classificar sua obra como tributária de um mero tradicionalismo⁴. Ao contrário, o líder do Movimento Modernista no Brasil se situa como um inte-

³ Essas considerações são feitas por Brito Broca. Cf. Santiago, 1987, p. 124-125.

⁴ Adota-se aqui o termo tradicionalismo com o sentido empregado por Mannheim, ou seja, “uma tendência a se apegar a padrões vegetativos, a velhas formas de vida que podemos considerar como razoavelmente onipresentes e universais”. Cf. Mannheim, 1981, p. 102.

lectual que hesita aceitar as inovações conseqüentes do progresso, mas não o faz enquanto representante de um movimento considerado essencialmente revolucionário. Por certo, o autor se deparou com dilemas sociais abordados mundialmente e, à medida que procurava uma solução nacional para eles, pôde constatar o papel que as tradições exerciam no substrato da vida brasileira. Em vista disso, também o elemento folclórico foi valorizado com vistas a sedimentar as tradições que regiam a nacionalidade. Evidencia-se assim, como foco de interpretação, a dicotomia progresso-civilização que, além de ser constitutiva para a formação da nacionalidade, estabelece os parâmetros para o entendimento das tradições. A tradição, tal como a entende o escritor modernista, não se constitui de uma visão imutável, incólume aos destinos temporais, mas sim de uma categoria que possibilita a existência de rupturas através do tempo e enseja a modernização. Rupturas processadas por meio das tradições, eis o sentido geral da equação moderna para Mário de Andrade. Ao se referir, em 1925, aos rumos de modernização artística, presentes no contexto mundial, o autor aponta para o caso brasileiro:

“Ora, de todas as tentativas de modernização artística do mundo, talvez a que achou melhor solução para si mesma foi a brasileira (...). Toda tentativa de modernização implica a pasadistização da coisa que a gente quer modernizar. Assim nos sujeitos indivíduos que tentam é natural, quase imprescindível a psicologia do revoltado. A gente se revolta com o que parou. (...) Foi o que sucedeu em quase todo o Modernismo artístico da nossa época. Como primeiro trata-se de destruir, os exageros até são úteis, porém depois carece construir e aí é que são elas!” (Andrade, 1983a, p. 17).

Assim, a presença da tradição no Modernismo pode ser notada sobretudo pela possibilidade de se observar no discurso moderno traços que dizem respeito ao passado (Santiago, 1987). Não se trata de negar a ruptura, mas de examinar o que de “tradicional” existe nas exposições modernistas. Conforme diz o próprio Mário de Andrade, em última avaliação do movimento, “o culto

da tradição era firme, dentro do maior modernismo” (Andrade, 1974a, p. 239). Parece, neste sentido, que as tradições nacionais são encaradas como modo de absorver os caracteres da vida brasileira, propiciando a um só tempo a compreensão de seu país e o entendimento da modernização.

Nos meandros dessa questão, a noção de “revolta” coloca-se como quesito imprescindível para a modernização que se pretende operar. Ela se apresenta como o princípio de ordenação da ruptura e, conseqüentemente, da própria modernização. Entretanto, dado seu caráter de catalisadora operacional, não é preciso que ela se reproduza, permanecendo no curso das mudanças ulteriores. Recorrendo ao autor:

“A revolta é uma quebra de tradição, revolta acabou a tradição contínua evoluindo. Todo mundo dormia na pasmaceira da nossa literatura oficial, nós gritamos 'Alarma!' de sopetão e toda gente acordou e começou se mexendo. Agora querem que a gente continue gritando 'Alarma!' toda a vida... Não carece mais pois tudo já se alarmou e trabalha(...) Pois nós seguimos o nosso caminho sem revolta”. (Andrade, 1983a, p. 18).

Processada a revolta, o movimento contribuiria, pautado no processo de tradicionalização, para a construção da nação brasileira. Com efeito, o “contingente original e nacional de cultura” – julgado fundamental para a inserção do Brasil na modernidade – respalda-se em um projeto da tradição:

“Nós só seremos de deveras uma Raça o dia em que nos tradicionalizarmos integralmente e só seremos uma Nação quando enriquecermos a humanidade com um contingente original e nacional de cultura” (Idem, *Ibidem*, p. 18, grifos meus).

É preciso entender o sentido dado por Mário de Andrade ao termo tradicionalizar: evocar uma referência ao presente. Tradicionalizar é, em suma, resgatar o passado e referi-lo à atualidade:

“Nós já temos um passado guaçu e bonito pesando em nossos gestos; o que carece é conquistar a consciência desse peso,

sistematizá-lo e referi-lo ao presente” (Idem, *Ibidem*, p. 19, grifos meus).

Ao dizer que nós só seremos uma raça à medida que nos tradicionalizarmos e seremos uma nação quando enriquecermos a humanidade com um “contingente original e nacional de cultura”, o líder modernista aponta para a satisfação daquilo que Jardim de Moraes qualificou como a primeira exigência do Movimento Modernista, ou seja, uma unidade que precisa ser afirmada frente à ordem mundial (Moraes, 1990, p. 67). Como é possível notar, a necessidade central de viabilizar a inserção moderna se processa também por meio da tradição.

Pensando em termos dicotômicos, percebe-se a existência de uma relação dialética entre tradição e ruptura, pois a permanência da tradição exige a extinção e a impossibilidade de manifestação da ruptura; por outro lado, para a lógica da tradição é fundamental a existência da ruptura enquanto meio de lhe atribuir sua dinâmica – sem a qual estaria condenada a se esvaír. Assim, a história se constituiria de cortes temporais sucessivos em que a estabilidade e a descontinuidade seriam preponderantes em momentos distintos, possibilitando uma dinâmica e uma lógica imperiosas à tradição. Eis o sentido da ruptura: “a vigência da tradição” (Bornheim, 1987, p. 15-16).

No entender de Mário de Andrade, o sentido das tradições possui este substrato analítico, ou seja, tradições que se solidificam através de rupturas e por elas se permitem modernizar. Trata-se de modernas tradições já que não se despreza o caráter atual de certos traços considerados tradicionais. O que está colocado é uma forma de resgate do passado que tende a organizar os princípios da modernização. Desta maneira, resta saber como é possível a admissão da modernidade dentro da tradição. Ao que tudo indica, essa é a questão que se impõe para situar o pensamento do autor em meio a essas considerações que orientaram grande parte da linha reflexiva do pensamento social no século XIX e que fazem parte da “tradição da ruptura”.

O aspecto moderno presente em certas tradições é viabilizado pela mobilidade que elas dispõem. De forma explícita, Mário de Andrade aponta

para essa mobilidade atribuindo-lhe o traço característico da modernidade. Com base em notas de sua viagem por Belém, em 1927, afirma:

“O certo é que jamais neguei as tradições brasileiras, as estudo e procuro continuar o meu modo dentro delas.(...) O que a gente carece, é distinguir tradição e tradição. Tem tradições móveis e tradições imóveis. Aquelas são úteis, têm importância enorme, a gente deve conservar talqualmente são porque elas se transformam pelo simples fato da mobilidade que têm. Assim por exemplo a cantiga, a poesia, a dança populares. As tradições imóveis não evoluem por si mesmas. Na infinita maioria dos casos são prejudiciais. Algumas são perfeitamente ridículas que nem a 'carroça' do rei da Inglaterra. Destas a gente só pode aproveitar o espírito, a psicologia e não a forma objetiva” (Andrade, 1983b, p. 254).

A fusão entre passado e presente – tradição na modernidade – é sugerida segundo uma forma objetiva que articula a mobilidade das tradições sem deixá-las com sua temporalidade inexorável. Paradoxalmente, ao se falar em tradições, supõe-se que estas não possam ser reconsideradas e referidas a um presente moderno por não terem uma mobilidade que lhes permita o endosso da contemporaneidade. Ao contrário, as tradições móveis sugeridas por Mário de Andrade assumem a característica de uma “moderna tradição”, pois que se atualizam como entes cuja mobilidade não exclui o novo, o moderno⁵.

A AMBIGÜIDADE MARIOANDRADINA

Nesta conjuntura analítica, a obra marioandradina pode ser examinada conforme certa ambigüidade na medida em que a construção da nacionalidade se efetiva por um processo de modernização respaldado na tradição. Também a recusa em admitir as inovações do progresso e manter uma preferência pelas formas antigas de concepção do mundo recoloca a posição

⁵ Sobre esta questão, consultar ORTIZ, 1989.

privilegiada das tradições em seu pensamento. De acordo com as observações de Ancona Lopez, para Mário de Andrade civilização é o “progresso com sua alienação aos valores sensíveis do homem” (Lopez, 1972, p. 111).

Essa crítica indica um fundo implícito de rejeição às decorrências do progresso capitalista – o que nos induz a refletir que no pensamento de Mário de Andrade as reminiscências de matizes tradicionais constituem valor precípua em relação à sua avaliação do momento histórico. Tais reminiscências são facilmente observáveis a partir de resoluções que o próprio autor atribui a alguns dilemas cabais colocados no conjunto de sua obra. O indício de que há um certo tradicionalismo no pensamento marioandradino deve ser ponderado considerando-se as formulações teóricas acerca do pensamento conservador e do tradicionalismo. Os estudos sobre o tema não deixam dúvidas de que a polarização entre o pensamento moderno e as antigas concepções oriundas do Romantismo constitui o foco central do debate sobre esta problemática. É justamente pautada nesta oposição que a distinção entre as formas modernas de reflexão e as tradicionais premissas de visão de mundo ganham relevo. De acordo com as observações de Karl Mannheim (1981), o conservadorismo se situa como uma decorrência do Romantismo que encontrou no século XIX, sobretudo na Alemanha, o solo mais fértil de desenvolvimento. Seu fundamento consiste em manter uma reação ao pensamento racionalista surgido com os pressupostos históricos do capitalismo em nível mundial, ou seja, com os desdobramentos da nova era instaurada pela ruptura com o *Ancien Régime*. Contrariamente, o tradicionalismo pode ser caracterizado como “uma atitude psicológica geral que se expressa em diferentes indivíduos como uma tendência a se apegarem ao passado e como temor às inovações” (Idem, *Ibidem*, p. 107). Este tradicionalismo, a que se refere o autor, possui um aspecto reativo às “tendências deliberadas de reforma” (Idem, *Ibidem*, p. 102).

Encaminhando essa formulação ao contexto da produção marioandradina, surgem algumas questões para a apreensão da resolução nacional. Como seria possível equacionar a presença das antigas formas de pensar e

agir, próprias do século XIX, na modernidade? Em outras palavras, como resolver a problemática acerca da existência das tradições no mundo moderno? É preciso esclarecer a conseqüência lógica do aparecimento do racionalismo para o desenvolvimento do pensamento moderno. É desta maneira que parece haver uma transmissão das formas antigas de pensamento através do tempo. Esta questão é assim colocada por Mannheim:

“O que sucedeu com todas aquelas relações e atitudes vitais e com seus modos de pensamento correspondentes, que foram suprimidos pelo aparecimento de uma racionalização consistente? Será que apenas desapareceram no passado ou foram de alguma maneira conservados? Se foram conservados, de que forma nos foram transmitidos?” (Idem, *Ibidem*, p. 93).

A preocupação em desvendar o rumo tomado pelo pensamento moderno significa não apenas uma inquietação com relação às posturas políticas e aos novos fatores integrantes da era moderna. Indica, também, uma referência necessária à cientificidade nascente com a racionalização burguesa. Em mesmo sentido que a consideração de Mannheim soa pertinente, Mário de Andrade observa a necessidade de aproveitar e resgatar os elementos integrantes do passado. Vejamos a similitude entre as duas colocações; ressaltando-se que este texto, embora posterior aos anos vinte, traduz uma preocupação já existente naquele momento:

“Às vezes, em meio do caminho dos grandes enriquecimentos técnicos humanos, não é nada inútil rever certos ideais e certas noções que as novas descobertas científicas fizeram abandonar. *Serão realmente de todo inúteis aqueles pressupostos e aquelas doutrinas velhas? (...) Um novo ar de possível verdade científica abafa as esbeltezas românticas* com que o artista foi considerado, um tempo, eleito dos deuses, amigo íntimo das musas e jóquei venturoso de vários pégasos alados” (Andrade, 1972, p. 77, grifos meus).

Na citação fica evidente a hesitação marioandradina em aceitar as novas formulações a respeito do período em que vive em constante conflito

com a modernidade da ciência e da tecnologia. Seria possível dizer, inclusive, que sua postura de diletante, nos estudos folclóricos, denota o lado curioso de sua conduta de pensador comprometido com o progressismo. Ao afirmar que não possui interesse científico pelo folclore, o escritor deixa clara sua anticientificidade frente aos fenômenos de pesquisa da entidade nacional (Andrade, 1991, p. 112). Além disso, a busca por doutrinas pertencentes ao passado, tanto quanto o apelo ao passado colonial mineiro, constitui um desejo de se manter ligado ao cixo da tradição. Deste modo, recorrer ao *velho*, ao *passado*, indicaria uma postura conservadora, à medida que experimentaria “os acontecimentos em termos de uma atitude derivada de circunstâncias e situações ancoradas no passado” (Mannheim, 1981, p. 126). Entretanto, os antigos modos de pensar não se desvanecem, pois existe uma forte tendência a se transformarem e evoluírem, adaptando-se assim aos novos estágios de desenvolvimento social. O pensamento do líder modernista aí se enquadra, em certo sentido, por considerar essencial remeter-se ao espírito antigo ou, segundo suas próprias palavras, às “doutrinas velhas”, sem que se perca a transformação do passado no futuro – uma transformação que permite a acomodação das tradições e as tornam modernas. Também sobre essa característica de mutabilidade e permanência de antigas doutrinas, Mannheim elucidada o processo de evolução da tradição:

“Nossa posição é que os antigos modos de vida e pensamento não se tornam supérfluos e simplesmente desaparecem, como poderia imaginar alguém que pensasse em termos puramente 'progressistas'. Pelo contrário, na medida em que esses elementos do passado estão realmente vivos e tem uma base social real, sempre se transformarão e se adaptarão ao novo estágio de desenvolvimento social e mental e, desse modo, manterão vivo um 'fio' de desenvolvimento social que de outra forma se extinguiria” (Idem, *Ibidem*, p. 127).

Esta característica de manter vivo o “fio de desenvolvimento social” indica o aspecto móvel de que falara Mário de Andrade ao se reportar à

magnitude das tradições. Em suma, o fundamento da permanência das tradições reside na efetiva possibilidade de se adequar a um futuro próximo. O que, até então, era tido como arcaico e antigo se transforma em moderno por meio de um processo de catarse social.

Em vista disso, a chave para a compreensão da manutenção “das doutrinas velhas”, tão importantes ao pensamento tradicional, parece encontrar-se na passividade frente ao processo de racionalização do mundo moderno. Pensando novamente em termos dicotômicos, teríamos duas vertentes conflitantes no momento da ruptura operada com as Revoluções Burguesas, colocando-se como central aquela que inova as antigas formas de pensar por meio da racionalidade moderna. O conservadorismo moderno estaria, neste sentido, situado não como o tradicionalismo, ou seja, como uma “atitude psicológica geral” caracterizada pelo apego ao passado e também pelo medo a modificações, mas sim como forma de rejeição à ordem capitalista nascente. A reação determinante do tradicionalismo e do conservadorismo em relação à racionalização, descrita por Mannheim, sugere que os modos de pensamento antigo persistiram na história, não sendo totalmente destruídos:

“Como deve-se esperar, de fato persistiram, mas, como geralmente acontece na história, submergiram e tornaram-se latentes, manifestando-se no máximo como uma contra-corrente oposta à corrente principal. Foram assumidos e desenvolvidos, primeiramente pelas camadas sociais e intelectuais que permaneceram fora do processo capitalista de racionalização ou pelo menos tiveram um papel passivo em seu desenvolvimento” (Idem, *Ibidem*, p. 93-94).

A rejeição ao capitalismo, ou a postura passiva em relação ao processo de racionalização moderna, pode ser vista como característica fundamental da oposição aos desdobramentos da nova ordem instaurada com a Revolução Francesa. No desenrolar dessas observações, a feição opositiva em relação ao Iluminismo e à Era da Razão parece relevante. Além disso, a

modernidade econômica e todas as conseqüências materiais, sociais e morais surgidas a partir da instauração do capitalismo em escala global se interpenetram para dar forma à reação representada pelo pensamento conservador. Ao conceituar o conservantismo no século XIX e analisar os escritores conservadores de maior vulto, Robert Nisbet observa que “o conservantismo tinha, portanto, uma aversão extrema da modernidade econômica; isto é, do industrialismo e do capitalismo financeiro” (Nisbet, 1980, p. 128). Também a ênfase no passado histórico é de extrema relevância para o espírito conservador, afinal “a veneração do passado, e das instituições e valores vindos do passado, é a própria essência do conservantismo” (Idem, *Ibidem*, p. 147). Essa característica afere um traço historicista ao pensamento conservador, fazendo com que o passado e o presente sejam considerados “uma teia inconsútil” e “fora de um reconhecimento desse passado, nenhum entendimento do presente ou previsão do futuro são possíveis” (Idem, *Ibidem*, p. 148).

Neste ponto seria possível apontar para o problema tal como era formulado por Mário de Andrade: entender a via de modernização por meio do passado. As condições de prospecção social apenas são passíveis de resolução quando estiverem satisfeitas as possibilidades de compreensão da história pretérita.

Diante dessas considerações sobre o conservadorismo e o tradicionalismo, restam algumas questões para situar o pensamento do autor de *Macunaima* frente a esse recurso de apego ao passado e justificar no que consiste esta via tradicional de resolução da modernidade. Não se trata, contudo, de adequá-lo a quaisquer perspectivas de análise, mas de situá-lo do ponto de vista de sua ambivalência. Dizer que o autor assumira uma postura tradicionalista específica apenas seria plausível na medida em que fossem estabelecidas as conexões com suas propostas inovadoras para a cultura nacional e para a formulação da nacionalidade.

Inicialmente, é preciso ressaltar que em Mário de Andrade não existem referências a uma rejeição incisiva, “uma aversão extrema”, à ordem

burguesa⁶. Existem, no entanto, alguns indícios de uma recusa aos componentes da instauração capitalista no Brasil. A julgar por sua impressão sobre a empreitada Ford, no nordeste do país, em que a qualifica como um “mais que perigoso sintoma do imperialismo ianque” (Andrade, 1983b, p. 283), podemos notar que o líder modernista evidencia um certo “incômodo” em relação à eventual influência econômica estrangeira para o destino modernizante da nação. Não obstante haja este tipo de observação em seu horizonte analítico, a simples presença de uma determinada rejeição ao capitalismo não possibilita designá-lo como um autor conservador, hesitaríamos mesmo em classificá-lo como tradicionalista.

Para nos situarmos frente à ambigüidade de seu pensamento, seria interessante rever uma passagem de *Macunaíma* em que o embate progresso-civilização não parece constituir-se de “alienação aos valores sensíveis do homem” (Lopez, 1972, p. 111). Ao perceber que em São Paulo tudo é máquina, a inteligência de Macunaíma fica perturbada. Durante uma semana, o herói fica “só maquinando nas brigas sem vitória dos filhos da mandioca com a Máquina” (Andrade, 1992, p. 32). Depois de muito pensar conclui: “Os filhos da mandioca não ganham da máquina nem ela ganha deles nesta luta. Há empate” (Idem, *Ibidem*, p. 32). A conclusão de Macunaíma é elucidativa para refletir sobre a oposição entre a racionalidade da máquina e o Mato-Virgem. Neste contexto, a possibilidade de “alienação dos valores sensíveis do homem” residiria na incompreensão do herói diante da racionalidade e do cenário urbano que se lhe apresentava. Ele deveria ficar prostrado ante aos elementos de um mundo onde “tudo é máquina”. No entanto, ao perceber que “há empate” entre o homem e a máquina, Macunaíma se liberta e se sente satisfeito: “percebeu que estava livre outra vez e teve uma satisfa mãe” (Idem, *Ibidem*, p. 33). Desta maneira, não haveria como

⁶ Mesmo em seu poema “Ode ao Burguês” a elaboração dos versos não se baseia na especificidade das relações de produção capitalistas. Em realidade, trata-se de uma crítica ácida ao estilo de vida do burguês e algumas de suas características como “ausência de criatividade, repetição, meio-termo”. Cf. Lopez, 1972, p. 39.

pensar que, ao se deparar com o mundo civilizado, o personagem de Mário de Andrade alienara seus “valores sensíveis”. Esta passagem é paradigmática no que concerne à tensão entre tradição e modernidade, pois deixa evidente a ambigüidade que rege sua concepção sobre o assunto.

De um outro ponto de vista, na avaliação do líder modernista o que se impõe como necessidade é a preservação dos caracteres que têm sua origem na esfera primitiva da sociedade; pois o “apego ao elemento folclórico é feito na medida em que nele se depositam as fontes da nacionalidade” (Moraes, 1990, p. 76). Ao admitirmos que há uma dimensão do tradicionalismo que valoriza o primitivismo e a idealização de uma ordem societária marcada essencialmente por traços irracionais, podemos reconhecer que o pensamento marioandrado está comprometido com algumas formas tradicionais de pensar a realidade social. Contudo, visto que se trata de uma ambigüidade do autor, seria mais adequado falar em tradicionalismo que oscila entre a negação de transformações e a vontade de modernização. Assim, o incômodo apontado para com as “tendências deliberadas de reforma” (Mannheim, 1981, p. 107) poderia ser qualificado como um tradicionalismo específico que, em última análise, assume feição antiburguesa. *Tradicionalismo hesitante*, poderíamos dizer.

MODERNIDADE DE MACUNAÍMA

Sem que se incorra em nenhum exagero, é possível notar, em 1928, o programa marioandrado de construção da nacionalidade por intermédio de uma obra literária que expressa o sentido geral das condições de um país periférico. É em *Macunaíma* que a concepção operante da nacionalidade se mostra comprometida com a tradição e com o desenrolar moderno de construção da nação (Berieli, 1987). Partindo-se de um ponto de vista que objetiva a compreensão formal da obra, pode-se notar um fundo de rejeição às formas modernas de composição. A elaboração do texto corresponde a um tipo literário específico: a rapsódia. Como se sabe, a rapsódia – cujo

chão histórico pertence à Antigüidade – não se situa entre as formas literárias próprias do capitalismo; é uma criação sem concretude moderna. A intenção em escrever *Macunaíma* em estilo rapsódico denota aparentemente um recurso pretérito de abordagem da problemática da nacionalidade e indica que a extensão literária do texto deve ser entendida levando-se em conta a continuidade com o passado. Considerando que a rapsódia difere do romance moderno não apenas por elementos temporais, é possível inferir que entre as duas formas de criação literária existe um abismo histórico que as impede de uma eventual conciliação⁷. Por isso, cotejar romance moderno e rapsódia pode adquirir um significado indicativo da concepção de *Macunaíma*. Quando notada do ponto de vista da forma, trata-se de uma criação que recusa as normas de composição situadas no âmbito do moderno capitalismo. É deste modo que Berriel mostra como a obra estaria situada na perspectiva de uma rejeição ao capitalismo:

“Quando Mário de Andrade vacila entre os gêneros, na dança entre romance folclórico e romance moderno, permite-nos supor que, na verdade, opera-se a não aceitação de um 'capitalismo verdadeiro' para o Brasil, entendido como tal uma sociedade antagonizada essencialmente entre burgueses e proletários, com uma intensa divisão social do trabalho, regida contratualmente em detrimento dos direitos do costume e da tradição, societária em vez de comunitária, tendente ao urbano em detrimento do rural, e acima de tudo industrializada. Na sua visão culturalista da realidade social, Mário de Andrade entendia que tal forma de vida social no Brasil equivalia à liquidação das possibilidades nacionais de irmos a construir uma civilização própria, autônoma e original, construída a partir dos elementos da cultura popular” (Berriel, 1990, p. 167).

⁷ O romance apenas se consolida como gênero moderno à medida que reflete todas as características típicas da sociedade burguesa. É Lukács quem estabelece o campo de atuação histórica deste gênero: “Embora nas literaturas do antigo Oriente, da Antigüidade e da Idade Média existam obras, sob muitos aspectos, semelhantes ao romance, o romance só adquire seus caracteres típicos na sociedade burguesa. Todas as contradições específicas desta sociedade, bem como os aspectos específicos da arte burguesa, encontram sua expressão mais plena justamente no romance”. Cf. LUKÁCS, 1976, p. 01.

A rapsódia poderia ser, desta forma, situada no horizonte de uma opção antiburguesa, já que não contempla as inovações forjadas pelas novas formas políticas, sociais e econômicas surgidas com a forma peculiar da Revolução Burguesa no Brasil⁸. Uma recusa, é possível dizer, das esferas em que se combinam a racionalidade científica, a moderna organização das nações e suas novas instituições político-sociais. Seja como for, embora a classificação da obra possa gerar inúmeras controvérsias, seu sentido mais amplo de resolução formal foi muito bem expresso por Alfredo Bosi ao salientar que “nesta ou naquela leitura, o paradigma é uma modalidade arcaica de ficção, anterior ao romance e à novela de costumes” (Bosi, 1988, p. 173). Em suma, se essa discussão aponta, por um lado, para a passividade frente ao processo capitalista de racionalização como maneira de afirmação dos antigos modos de vida e de pensamento; por outro, permite novas ilações a respeito da singularidade brasileira. Retomando de empréstimo as ponderações de Bosi, notamos uma “denegação” ao modo de pensar, surgido com o capitalismo, que influíra na inspiração do primitivismo presente nos primórdios do Modernismo:

“Algo de comum ou, mais precisamente, de analógico, vai-se articulando entre esse universo, colonizado e oprimido, havia séculos, e as novas estéticas cujo horizonte de sentido era a *denegação da mente racionalizadora imposta ao planeta inteiro desde que se consolidara o modo de viver e pensar capitalista*” (Idem, *Ibidem*, p. 173, grifos meus).

Suas palavras expressam a mentalidade envolta no projeto modernista de rever e ampliar os horizontes culturais por meio da pesquisa do primitivismo presente na nação ainda na década de vinte. Para retomar a idéia do próprio Mário de Andrade, um “novo ar de verdade científica” colocaria em

⁸ Berriel mostra ainda que esta recusa “expressa uma rejeição da própria sociedade burguesa, ainda que na forma similar a um anticapitalismo romântico, como Mário de Andrade a pratica”. Cf. Berriel, 1990, p. 164.

xeque “aqueles pressupostos e aquelas doutrinas velhas” (Andrade, 1972, p. 77); sua inquietação denota certa impossibilidade de lidar com as “esbeltezas românticas” abafadas pelos novos tempos.

Ao inquietar-se com a aceitação de uma ordem que segue todas as dimensões de uma sociedade transformada pela decorrência do racionalismo capitalista, o autor de *Macunaíma* evidencia os elementos de caráter tradicional, que não se apagam face às transformações modernas. Assim, além de supor uma “recusa” à ordem capitalista, coloca como forma de interpretação do presente um recurso que retoma o passado como traço fundamental para operar a nacionalidade. Portanto, reporta-se a ele como tentativa de perscrutar os caminhos necessários para a construção da identidade nacional por meio de uma forma antiga de composição literária. Desta maneira, a evidência de uma via tradicional de expressão literária indica uma invenção da tradição nacional, visto que o apego ao passado torna-se um instrumento para ensejar a ruptura modernizante.

Contudo, a despeito da pertinência dessas observações, não se deve desprezar o lado realmente moderno da rapsódia. Ao apontarmos para a ambigüidade da obra, poderemos perceber que o sentido moderno integra o referido aspecto tradicional, sugerindo a particularidade burguesa num país de constituição capitalista tardia. As considerações de Bosi a esse respeito são elucidativas, pois mostram que tal ambigüidade reside na modernidade crítica e no lado arcaico da composição. Para ele, é possível contemplar *Macunaíma* do ponto de vista da duplicidade que o cerca:

“O fundo acre da sátira se disfarça e se atenua em meio a brincadeiras de linguagem e de construção. Se o 'lastro' negativo não fosse contrabalanceado pela adesão lúdica e simpática à mente selvagem, o sentido último de *Macunaíma* se cifraria na mais cáustica das acusações já movidas às mitologias do caráter nacional brasileiro. No entanto, não é bem assim, *pois coabitam no corpo narrativo os dois valores: o moderno da perspectiva crítica e o arcaico da composição rapsódica*” (Idem, *Ibidem*, p. 176, grifos meus).

É deste modo, portanto, que a compreensão de *Macunaíma* não deve se restringir apenas ao lado tradicional que inspira sua elaboração formal. A modernidade representada na rapsódia transcende o mero indício do arcaísmo e possibilita a inovação desejada pela geração modernista. Ao que tudo indica, a nacionalidade marioandradina se constitui de um fundo ambíguo, pois que se utiliza das tradições folclóricas para a invenção da nacionalidade. Nesse sentido, o personagem mais controverso de Mário de Andrade foi concebido para mostrar a possibilidade de operar a solução da nacionalidade: a invenção da tradição.

INVENÇÃO DA NACIONALIDADE: A UTOPIA INCOMPLETA

No momento de publicação da saga do “herói de nossa gente”, o imperativo a ser desvendado pela intelectualidade brasileira consistia em elaborar uma solução ante a necessidade de situar o país como uma nação – carente por ser inventada e transubstanciada ao contexto da modernidade. O passado que ora se punha como obstáculo, passava a ser revisitado para o rompimento de um legado inadequado à nova realidade que se abria nos horizontes da cultura brasileira. É nessa perspectiva que *Macunaíma*, o herói sem nenhum caráter, estabelece os limites de uma invenção que mantém o *condottiero* discursivo da nacionalidade. Em sua caracterização, o herói representa as virtudes e impropriedades do povo brasileiro. Embora não fosse intenção confessa do autor identificá-lo com o brasileiro⁹, não há como escapar do fato de que *Macunaíma* é “o exemplo de brasileiro em seus traços mais marcantes: indolência, sensualidade, preferência pelo sonho, observação melancólica da realidade, malícia e agilidade de raciocínio quando em

⁹ Muito embora se possa averiguar o sentido de abrangência nacional no personagem do livro, Mário de Andrade recusa a sugestão da crítica de que o herói seria o representante do povo brasileiro. Em prefácio da obra afirma: “É certo que não tive intenção de sintetizar o brasileiro em *Macunaíma*... (...) Me repugnaria bem que se enxergasse em *Macunaíma* a intenção minha dele ser o herói nacional”. Cf. ANDRADE, 1974b, p. 91.

perigo...”. (Lopez, 1972, p. 198). A caracterização assim posta, denota apenas uma tentativa de abrangência do sentido nacional, observado por Mário de Andrade em seu cotidiano de pesquisador diletante. A impressão que tem do povo passa a ser concebida de forma metafórica em *Macunaíma*, expondo as inúmeras facetas do contexto brasileiro. Esse não é, entretanto, o único nexo entre *Macunaíma* e a formulação da nacionalidade. Há por trás disso, não apenas uma avaliação do país, mas uma necessidade de questionar e resolver o problema posto em voga ainda em fins da década de vinte. Dada a conjuntura social, política e econômica da época e os inúmeros dilemas colocados em âmbito nacional pela modernização da indústria, pela passagem da organização produtiva para uma ordem urbano-industrial e pelo fortalecimento exaustivo do aparelho estatal, era fundamental que, aos olhos dos artífices da identidade nacional, fosse articulada também a necessidade de agregação do complexo jogo social ao imaginário da cultura nacional. Surgem, neste sentido, as primeiras tentativas de compreensão do caráter brasileiro.

A invenção das tradições tem sido utilizada para atender aos mais diversos fins, permitindo, inclusive, a construção de um conjunto simbólico fundamental à legitimação de uma nova ordem a ser instaurada. Trata-se, por vezes, de um instrumental capaz de estabelecer o consenso entre as oposições postas em questão quando da irresolução de um dilema, seja ele de caráter social ou cultural. Ao considerar as tradições inventadas um conjunto de práticas rituais ou simbólicas que visam “inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição”, Hobsbawn pressupõe uma “continuidade em relação ao passado” (Hobsbawn, 1984, p. 09). O que mais chama a atenção, neste caso, é a capacidade de dispor do passado para um intento de cunho inovador; é, como já aludido, uma maneira de operar a modernização com elementos constitutivos da história pretérita. A especificidade desse recurso de interpretação é por ele definida nos seguintes termos:

“Mais interessante do nosso ponto de vista, é a utilização de elementos antigos na elaboração de novas tradições inventadas para fins bastante originais. Sempre se pode encontrar, no pas-

sado de qualquer sociedade, um amplo repertório destes elementos; e sempre há uma linguagem elaborada, composta de práticas e comunicações simbólicas. Às vezes, as novas tradições podiam ser prontamente enxertadas nas velhas; outras vezes, podiam ser inventadas com empréstimos fornecidos pelos depósitos bem supridos do ritual, simbolismo e princípios morais oficiais” (Idem, *Ibidem*, p. 14).

O recurso de se remeter ao passado como forma de aprimoramento e busca de originalidade, pode ser notado tendo-se em vista a conquista de símbolos e rituais que possam garantir a criação de uma tradição. Neste sentido, a integração de valores culturais díspares pode converter-se em nova perspectiva de conformar a inovação modernizadora. Note-se o fato de que a construção da nacionalidade não deixa nunca de ser um constructo simbólico que orienta a discussão de inúmeros dilemas no âmago da nação e, de um ponto de vista mais amplo, no modo pelo qual se situam as alterações da ordem que se deseja atingir (Ortiz, 1989, p. 183). Nesta linha, a invenção da nação, por meio das tradições, torna-se quase um imperativo e não deve ser concebida apenas como uma veleidade literária.

De certa maneira, é esse o sentido de inventar as tradições em Mário de Andrade. Por um lado tem-se a invenção de uma tradição como maneira de viabilizar a inovação imposta pelas linhas mestras do Modernismo e, por outro lado, tem-se a invenção da nação brasileira. Em realidade, a invenção da tradição nacional – expressa pelo autor em *Macumáima* – enseja a possibilidade de operar a unidade nacional por meio do tempo. Assim, “toda tradição inventada, na medida do possível, utiliza a história como legitimadora das ações e como cimento da coesão grupal” (Hobsbawn, 1984, p. 21). A invenção da tradição pode nortear, neste sentido, as diretrizes elementares de construção da nacionalidade, bem como de outros fatores a ela intimamente ligados. Tomando de empréstimo as palavras de Hobsbawn:

“Elas [tradições inventadas] são altamente aplicáveis no caso de uma inovação histórica comparativamente recente, a 'na-

ção¹, e seus fenômenos associados: o nacionalismo, o Estado nacional, os símbolos nacionais, as interpretações históricas e daí por diante. Todos esses elementos se baseiam em exercícios de engenharia social muitas vezes deliberados e sempre inovadores, pelo menos porque a originalidade histórica implica em inovação” (Idem, *Ibidem*, p. 22).

Inventar a nação: essa a norma para estabelecer as bases do consenso entre as diversas facções componentes da brasilidade no contexto da década de vinte. A invenção da tradição nacional, fator constitutivo de uma ordem a ser objetivada, reporta-se em última instância à necessidade de convergência de interesses integradores segundo a qual é pensada a unidade nacional e a própria formulação da nacionalidade que, sendo tradição, deve converter-se em moderna, inovadora.

Considerando-se essa necessidade de convergência, pode-se qualificar a invenção da nação como um estado de espírito utópico, na medida em que “está em incongruência com o estado da realidade dentro do qual ocorre” (Mannheim, 1986, p. 216). Entretanto, para que essa invenção pudesse assim ser considerada, seria preciso que sua realização pudesse alterar o quadro social existente, pois, conforme nota Mannheim, as orientações utópicas são aquelas que “transcendendo a realidade, tendem, se se transformarem em conduta, a abalar, seja parcial ou totalmente, a ordem de coisas que prevaleça no momento” (Idem, *Ibidem*, p. 216). Desta forma, ao considerarmos que a invenção da tradição está inserida em um projeto de construção nacional que visa à integração da sociedade brasileira, podemos atribuir a ela o aspecto de utopia¹⁰. Com efeito, se nesta época a unidade cultural ainda não havia sido operada, seria necessário precisar melhor a utopia a que nos referimos. Cumpre lembrar que o contexto no qual Mário de Andrade discute essas questões é visto como um período de gestação de gran-

¹⁰ Renato Ortiz, por exemplo, considera que “o Modernismo como projeto encerrava um elemento de utopia uma vez que ele era incongruente com a sociedade brasileira que ainda buscava seus caminhos”. Cf. ORTIZ, 1989, p. 209.

des transformações, considerado por Antônio Candido como uma “sementeira de grandes mudanças” (Candido, 1987, p. 182). Partindo do pressuposto de que os anos trinta condensaram as manifestações emergidas na década anterior e as tornaram “normais” (Idem, *Ibidem*, p. 182), acreditamos que a efervescência contida nas proposições modernistas foi, em larga medida, responsável pelo “abalo da ordem existente”. Nesta posição analítica, poderíamos qualificar o projeto modernista dos anos vinte como uma *utopia incompleta*. Incompleta porque motivou apenas uma parte do que posteriormente iria se converter no ideal da unidade almejada. A insatisfação de Mário de Andrade em relação à própria conduta, ao final de sua vida, se apresenta como o reconhecimento de impotência frente às questões impostas nos primórdios do movimento. A “destruição” e “preparação” de que fala o autor, ao se referir aos anos iniciais do Modernismo, denota justamente o prenúncio de um processo a ser consolidado posteriormente. Sua conferência de 1942, intitulada “O Movimento Modernista”, parece paradigmática quanto às afirmações sobre a preparação de um “estado de espírito nacional” (Andrade, 1974a, p. 231). Situando sua análise nos anos que antecedem a Revolução de 1930, deixa claro o papel do movimento frente aos acontecimentos que estariam por vir. Vejamos:

“O movimento de Inteligência que representâmos, na sua fase verdadeiramente 'modernista', não foi o fator das mudanças político-sociais posteriores a ele no Brasil. Foi essencialmente um *preparador*, o *criador de um estado de espírito revolucionário e de um sentimento de arrebenção*. (...) Os movimentos espirituais precedem sempre as mudanças de ordem social” (Idem, *Ibidem*, p. 241-242, grifos meus).

É neste sentido que o acerto de contas do autor para com o movimento implica num exame que privilegia a década de vinte como a gestadora das condições modernas no Brasil. Este momento impulsionador da modernidade deve ser visto como revolucionário, porque teve seu início baseado numa fase de *criação e preparação*. Terminada esta etapa, os rumos da inte-

ligência nacional seriam outros, embora procurassem da mesma maneira conquistar como novas algumas das aspirações já existentes.

Assim posta, a utopia marioandradina consiste na invenção da tradição nacional. A valorização dos elementos integrantes de uma esfera societária “pré-capitalista” orienta a adoção de uma perspectiva em que a nacionalidade passa a ser visada como uma “civilização tropical” (Schelling, 1990, p. 139 e segts). Por esse motivo, o *turista aprendiz* ansiava pela construção do “contingente original e nacional de cultura” pautada em manifestações populares, porque depositárias da particularidade nacional (Moraes, 1990). Com efeito, não se deve estranhar que ao refletir sobre a realidade brasileira, Mário de Andrade estivesse empenhado em averiguar as possibilidades de criar uma civilização calcada nesses moldes¹¹. Essa intenção valorativa do primitivo tem, como já notado, um tom de perpetuação da ordem telúrica e irracional. No entanto, é a partir dela que a unidade nacional se reveste de sua porção original. Acompanhando o substrato de informações sobre as quais *Macunaíma* foi elaborada, a partir da coleta de material etnográfico feita pelo interior do país, podemos ter uma noção do significado desta idéia para o autor em 1927. Suas sensações de turista aprendiz foram assim anotadas:

“Há uma espécie de sensação ficada da insuficiência, de sara-pintação, que me estraga todo o europeu cinzento e bem-arranjadinho que tenho dentro de mim. (...) E esta pré-noção invencível, mas invencível, de que o Brasil, em vez de se utilizar da África e da Índia que teve em si, desperdiçou-as, enfeitando com elas apenas a sua fisionomia, suas epidermes, sambas, maracatus, trajes, cores, vocabulários, quitutes... E deixou-se ficar, por dentro, justamente naquilo que, pelo clima, pela

¹¹ Uma passagem peculiar em *Macunaíma* bem ilustra essa idéia. No limiar da obra, o fato do herói ter se transformado em Ursa-Maior denota a adoção de uma civilização com caracteres tropicais aptos a adequar-se à realidade local. A esse respeito, Ancona Lopez diz: “Aqui está uma das chaves para Macunaíma: a Ursa-Maior, estrela que a tradição consagra como guia dos navegantes e que é vista apenas do equador para o norte, está na obra de Mário indicando a necessidade de uma civilização tropical, adequada à realidade sul-americana, por ela própria maravilhosa, onde deveria ser fruído o ócio criador, a Preguiça”. Consultar as observações da autora sobre as viagens etnográficas marioandradinas. ANDRADE, 1983b, p. 97, nota 27.

raça, alimentação, tudo, não poderá nunca ser, mas apenas macaquear, a Europa. Nós orgulhamos de ser o único grande (grande?) país civilizado tropical... Isso é nosso defeito, a nossa impotência. Devíamos pensar, sentir como indianos, chins, gente de Benin, de Java... Talvez então pudéssemos criar cultura e civilização próprias. Pelo menos seríamos mais nós, tenho certeza” (Andrade, 1983b, p. 60-61, grifos meus).

A construção de “cultura e civilização próprias” seria, desta maneira, constituída por elementos que visassem a evidência de uma ordem climática apropriada, pois o autor considerava que a transplantação de fatores incógnitos à civilização européia não era passível de adequação às características climáticas nacionais¹². É neste panorama que sua idéia de uma civilização tropical pode ser associada a uma ordem em que as tradições nacionais constituem os elementos primordiais em relação ao incipiente progresso em curso. A tensão entre a racionalidade capitalista e o primitivismo parece ser resolvida no sentido de galvanizar a sociedade e moldá-la conforme os princípios sensíveis e telúricos do homem. Existiria, assim, uma “civilização a que o telefone não adiantaria nada”. A avaliação do autor é elucidativa:

“Muito menos economista, muito menos prática, baseada em espiritualismo exasperado, extasiante, riquíssimo em manifestações luxuriosas de arte e religião, filosofia eminentemente mística, concepção despreziva da vida prática. *Civilização a que o telefone não adiantaria nada*, mas enormemente na eficiência do ser, um rito, uma sensualidade infecunda. Tudo isso são sonhos, eu sei. São sonhos... por causa do telefone. E continuarão sendo sonhos até que se compreenda que o telefone ajuda o indivíduo, *mas pouco ou nada beneficiará a valorização do ser e especialmente da comunidade*” (Idem, *Ibidem*, p. 116, grifos meus).

¹² Mário de Andrade indica o procedimento correto, segundo suas formulações, em que estão traçadas as linhas de criação desta civilização. Diz ele: “Talvez o nosso maior erro seja a fatalidade de importar uma civilização europeia, que não se adaptará absolutamente ao nosso local, civilização primordialmente anti-climática. Quando mesmo que aproveitemos da civilização européia algumas das suas verdades práticas, o que tínhamos e talvez tenhamos que fazer, é criar uma civilização menos orientada pelo nosso homem, que pela nossa geografia”. Cf. ANDRADE, M. apud LOPEZ, 1972, p. 115-116.

Pautada nessas considerações, uma civilização como a descrita acima não deveria ser norteadada pela “racionalidade instrumental e secularizada, nem na ética do trabalho” (Schelling, 1990, p. 139). A nacionalidade deveria encontrar na realidade dos trópicos suficientes condições para lograr êxito.

Ante a necessidade de alavancar um processo que suprimisse o mal-estar do atraso brasileiro, a fórmula da modernidade marioandradina pode ser vista como a invenção da tradição nacional, ou seja, um recurso que enseja a possibilidade de criar simbolicamente o elemento essencial para a conquista da modernidade. Assim, desde que se considere a originalidade como o “contingente” necessário à modernização, não seria possível encontrar outra saída que não se constituísse das tradições culturais aqui existentes. A construção de uma civilização moldada por fatores telúricos e anti-rationais comprova a nitidez de um processo de resolução nacional que busca a contemplação do passado como forma de inventar a tradição nacional. Neste sentido, *Macunaíma* é uma composição folclórica que mantém acesa a tradição como forma literária. Mais que isso, uma articulação de modernidade em que o passado é transsubstanciado a um presente que se pretende moderno. Situada em uma via tradicional de acesso à modernidade, a obra de Mário de Andrade, empreendida nos anos vinte, pode ser entendida como a *utopia incompleta* da nacionalidade.

ABSTRACT: The purpose of this article consists in demonstrating synthetically in which sense the work of Mario de Andrade, undertaken during the 1920's, is committed to a sort of social reality analysis oriented by the tension between brazilian modernity and traditions. In this way, the author argues that the ambiguity is a product of a way of equating the national modernization presuppositions.

As he intends to formulate the essence of nationality and understand the national unity, his vision presumes a utopia, whose possibilities of becoming concrete would only appear during the subsequent decade.

KEYWORDS: Mário de Andrade, Modernity, Nationality, Tradition, Utopia

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, M. *Aspectos da literatura brasileira*. 5ª ed. São Paulo: Martins, 1974a.
- ANDRADE, M. *Aspectos da música brasileira*. Belo Horizonte, Rio de Janeiro: Villa Rica, 1991.
- ANDRADE, M. *O empalhador de passarinho*. 3ª ed. São Paulo: Martins; Brasília: I.N.L., 1972.
- ANDRADE, M. *Entrevistas e depoimentos*. Edição organizada por Telê Porto Ancona Lopez. São Paulo: T. A. Queiroz, 1983a.
- ANDRADE, M. *Macunaíma. O herói sem nenhum caráter*, 28ª ed. Belo Horizonte, Rio de Janeiro: Villa Rica Editoras Reunidas, 1992.
- ANDRADE, M. "Prefácio de Macunaíma". In: LOPEZ, T. P. A. *Macunaíma: a margem e o texto*. São Paulo: HUCITEC, Secretaria de Cultura, Esportes e Turismo, 1974b.
- ANDRADE, M. *O turista aprendiz*. 2ª ed. São Paulo: Duas Cidades, 1983b.
- BERRIEL, C. E. *Dimensões de Macunaíma: filosofia, gênero e época*. Campinas, 1987. Dissertação (Mestrado em Teoria Literária) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas.
- BERRIEL, C.E. "A uíara enganosa" in: BERRIEL, C.E. (org.) *Mário de Andrade, hoje*. São Paulo: Ensaio, 1990, p. 133-177.
- BORNHEIM, G. "O conceito de tradição" in: et. al. *Tradição/Contradição*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, FUNARTE, 1987, p. 13-29.
- BOSI, A. "Situação de Macunaíma" in ANDRADE, Mário de. *Macunaíma o herói sem nenhum caráter*, edição coordenada por Telê Porto Ancona Lopez, Paris: Association Archives de la Littérature latino-américaine, des Caraïbes et africaine du XXe siècle; Brasília, D.F.: CNPq, 1988, p. 171-181.
- CANDIDO, A. *A educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: Editora Ática, 1987.
- HOBSBAWN, E. "A invenção das tradições" in: HOBSBAWN, E. & RANGER, T. (orgs). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, p. 09-23.
- LAFETÁ, J. L.. *1930: a crítica e o modernismo*. São Paulo: Duas Cidades, 1974.

- LOPEZ, T. P. A. *Mário de Andrade: ramais e caminho*. São Paulo: Duas Cidades, 1972.
- LUKÁCS, G. “O romance como epopéia burguesa” in: LUKÁCS, G. & BACHTIN, M. et al. *Problemi di teoria del romanzo: metodologia letteraria e dialettica storica*. Torino: Einaudi, 1976. Tradução de Letizia Zinni Antunes, mimeo.
- MANNHEIM, K. “O Pensamento Conservador”, in: MARTINS, J. S. (org.) *Introdução crítica à sociologia rural*. São Paulo: Hucitec, 1981, p. 77-131.
- MANNHEIM, K. *Ideologia e utopia*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.
- MORAES, E. J. *A brasilidade modernista. Sua dimensão filosófica*. Graal: Rio de Janeiro, 1978.
- MORAES, E. J. “Mário de Andrade: Retrato-do-Brasil”, in: BERRIEL, C.E. (org.) *Mário de Andrade, hoje*. São Paulo: Ensaio, 1990, p. 67-102.
- NISBET, R. “Conservantismo” in: BOTTOMORE, T. & NISBET, R. (orgs.) *História da análise sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980, p. 118-165.
- ORTIZ, R. *A moderna tradição brasileira. Cultura brasileira e indústria cultural*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- SANTIAGO, S. “Permanência do discurso da tradição no Modernismo” in: et. al. *Tradição/Contradição*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, FUNARTE, 1987, p. 111-145.
- SCHELLING, V. *A presença do povo na cultura brasileira*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

AUTORITARISMO INSTRUMENTAL OU ÍNDOLE NACIONAL?

Tiago Losso

RESUMO: O conceito de *autoritarismo instrumental*, formulado por Wanderley Guilherme dos Santos, tem como finalidade designar as posturas autoritárias características de alguns pensadores brasileiros das décadas de 1920, 30 e 40. Este tipo de autoritarismo, segundo Santos, teria como principal característica a transitoriedade. Teria sido o meio encontrado por alguns autores para construir uma sociedade democrática através de métodos não democráticos. O trabalho aqui proposto irá questionar a argumentação que sustenta o conceito de *Autoritarismo Instrumental*. Para obter tal resultado, será efetivada uma análise da obra de Oliveira Vianna. Homem de letras e de Estado, Vianna não só pensou o Brasil mas também atuou politicamente, estando envolvido com a elaboração da legislação trabalhista estadonovista. A comunicação será estruturada através do apontamento dos elementos textuais da obra de Vianna que podem apontar para a não transitoriedade do autoritarismo. Será proposta uma análise do significado de democracia, participação popular e condução dos negócios públicos, relacionando isto com os argumentos que sustentam o conceito de *Autoritarismo Instrumental*.

UNITERMOS: Autoritarismo, pensamento social, Oliveira Vianna.

O autoritarismo é uma marca do pensamento brasileiro do século XX. Em diversos matizes e elaborado de formas mais ou menos substanciais, a marca autoritária está presente em grande número de análises feitas sobre a realidade brasileira. E destas análises surge um importante resultado: a sugestão de meios não democráticos para a resolução dos problemas brasileiros.

As décadas iniciais do século XX são um momento de aprofundamento das tensões envolvendo termos dicotômicos como autoritarismo/democracia, liberdade/controle, liberalismo/centralismo. Não só uma

gama variada de elaborações intelectuais tem a autoridade – e autoritarismo – como tema central, como muitas diretrizes governamentais foram traçadas através destas posturas intelectuais.

O presente artigo irá analisar uma forma específica de autoritarismo. Mais especificamente, será aqui analisada a maneira como foi descrita a proposta autoritária de alguns pensadores brasileiros. Levando em conta que o início do século passado foi um momento de efervescência cultural e política, os homens de letras são chamados a intervir na condução dos negócios públicos, e homens públicos usam as letras para justificar suas decisões políticas.¹ Imbricadas, ação política e reflexão social serão consideradas partes de uma mesma ação. Indissociáveis, serão apontadas como forma única de empurrar o Brasil em direção ao seu destino glorioso.

A década de 1930 é o paroxismo disto que afirmamos. Ao longo desta década, várias opções políticas e ideológicas estão em permanente confronto para tomar a dianteira no processo de *transformação* do Brasil. Em 10 de novembro de 1937 esta batalha chega ao fim, e a postura que então passa a orientar o Executivo Federal – ou uma destas posturas – será o foco das linhas que seguem.

O problema da organização nacional é algo presente no Brasil, pelo menos de forma mais declarada, desde o momento de autonomia da metrópole portuguesa.² Não é despropositado, portanto, que esta preocupação esteja ligada ao momento de radicalização do processo político que a década de 1930 assiste, uma vez que

Entre 1930 e 1939 produzem-se no Brasil as mais argutas análises sobre o processo político nacional, elaboram-se as princi-

¹ Como afirma Bolivar Lamounier, uma das marcas de pensadores como Oliveira Vianna, Francisco Campos ou Azevedo Amaral é justamente se encaixarem em “(...) uma tradição de pensamento que se formou tendo em vista a ação política, com evidente intenção de influir nos acontecimentos.” cf. Lamounier in FAUSTO, 1977:345-346.

² “Uma vez conquistada a autonomia perante a metrópole portuguesa, dois temas assumirão imediatamente a primazia sobre os demais: de que maneira organizar o novo Estado e de que maneira organizar politicamente a sociedade que se constituía.” SANTOS, 1978:35.

país hipóteses sobre a formação e funcionamento do sistema social, e articula-se o conjunto de questões que, em verdade, permanecerão até hoje como o núcleo fundamental embora não exaustivo de problemas a serem resolvidos teórica e praticamente. Os debates se iniciam pela própria significação da revolução de 30, envolvem os militares e sua relação com as demais forças sociais, retoma-se a questão da centralização, investigam-se as origens da crise nas sociedades modernas, estuda-se o impacto das sociedades avançadas em sociedades de desenvolvimento retardado, louva-se e critica-se o papel da elite e das massas no desenvolvimento social, esmiuça-se o passado nacional, pesando-se a contribuição de cada agrupamento econômico e social, elaboram-se os mais variados prognósticos sobre a provável evolução do sistema nacional. A emergência de movimentos autoritários, nacionalmente organizados, oferece novo material à especulação política sobre o papel dos partidos, das massas e das elites, enquanto o imediato passado, com as rebeldias tenentistas, e os surtos comunista e integralista, em 1935 e 1938, descobrirão a temática da violência no processo político.³

Entre os diversos pontos de investigação social, sobressai a função do Estado na sociedade contemporânea e brasileira. E os teóricos autoritários terão na relação do Estado com a sociedade um dos pontos fundamentais de sua análise.

O Movimento de 1930 traz para a esfera federal um grupo de autores/atores que convém aqui destacar. Oliveira Vianna, Azevedo Amaral e Francisco Campos estarão ligados, de diversas formas, ao primeiro governo de Vargas. Campos participa das conspirações que antecedem a subversão da ordem política em 1930, atuando no aparato estatal ocupando pastas ministeriais, e culminando sua ação ao formular a Constituição de 1937 – já como Ministro da Justiça – que inaugura o Estado Novo. Vianna será técnico do Ministério do Trabalho, estando envolvido na elaboração de uma sé-

³ SANTOS, 1978:38.

rie de normas e leis trabalhistas que marcaram a era Vargas, sendo membro da Comissão Revisora das Leis da União (1939) e Ministro do Tribunal de Contas da União (1942). Amaral, por fim, pode ser apontado como um dos mais atuantes ideólogos do Estado Novo, já que de sua pena surgem interpretações que sustentam, aconselham e defendem a permanência do estado de exceção surgido em 1937.

Mesmo com pontos analíticos comuns, estes três autores não podem ser apontados como portadores e defensores de idéias idênticas. Antes de suas divergências, tome-se nota de suas concordâncias intelectuais.

Ao que interessa no momento, cabe uma observação sobre a forma como é encarado o aparato estatal sob a ótica destes três autores. A relação que estabelecem entre sociedade e Estado é de tal forma importante para a organização social, que Bolívar Lamounier os encaixa num conceito que denomina *Ideologia de Estado*.⁴ Este conjunto de idéias – das quais compartilham Campos, Vianna e Amaral – pressupõe, entre outras coisas, o aparecimento do Estado como órgão máximo da atividade política. Organizar, tutelar, canalizar interesses e coordenar o processo político são os pontos centrais desta visão de Estado. Assim, surge o esquema definitivo para colocar a sociedade nos seus devidos eixos. Um Estado que possui condições de gerir adequadamente a sociedade.⁵

O que mais aproxima Amaral, Vianna e Campos é justamente a defesa do Estado como ente político escolhido para organizar a sociedade. No entanto, as razões desta escolha afastam estes autores, alocando-os em dois locais intelectuais distintos.

⁴ O autor estabelece oito critérios para esta classificação: 1) predomínio do princípio “estatal” sobre o princípio de “mercado”; 2) visão orgânica-corporativa da sociedade; 3) Objetivismo tecnocrático; 4) visão autoritária do conflito social; 5) não organização da sociedade civil; 6) não mobilização política; 7) elitismo e voluntarismo como visão dos processos de mudança política; 8) o leviatã benevolente. cf. LAMOUNIER, op. cit. p. 359.

⁵ De forma mais detalhada, Lamounier aponta as dimensões de cada um dos oito pontos acima mencionados. Uma análise deste conjunto de pressupostos foge ao nosso objetivo, mas pode ser conferido em LAMOUNIER, op. cit. ps. 359-370.

No caso de Azevedo Amaral a urgência de hipertrofia das prerrogativas estatais reside nas necessidades e características do mundo contemporâneo e da realidade brasileira. No tocante à situação internacional, a própria essência do século XX colocava em cheque a validade do liberalismo político:

Para ele [Amaral], o século XX, já àquela altura caracterizado pela extrema turbulência de guerras e de revoluções que se sucediam e se entrecruzavam, era o século da revolução e da contra-revolução – do “revolucionismo” – em oposição ao século XIX, que havia sido aquele do “evolucionismo”.⁶

Um mundo cujo caos precisa ser controlado. E uma das primeiras atitudes era controlar o excesso de liberdade característico do liberalismo:

Azevedo Amaral via o Estado liberal e o *laissez-faire* como produtos de uma época específica, historicamente em vias de serem superados: ambos eram vistos como uma montagem político-institucional que garantia os interesses das “classes dirigentes”.⁷

No Brasil, a situação deste “desequilíbrio” era ainda mais trágica, uma vez que se somavam, em solo nacional, a inadequação do liberalismo ao mundo contemporâneo e à realidade nacional, aos hábitos nacionais:

No dia em que se tiverem dissipado completamente do nosso espírito as últimas névoas formadas pela ilusão democrático-liberal, sentiremos acanhamento, senão positiva vergonha, ao lembrarmos-nos que assistimos, durante tantas dezenas de anos, ao grotesco funcionamento de um simulacro de sistema representativo, tão alheio às nossas realidades nacionais, que não sabíamos sequer executar fielmente a imitação das suas exterioridades. A prática do sufrágio universal e da eleição direta no Brasil fornece realmente assunto mais adequado a servir de matéria-prima ao humorista, que ao estudo sério de historiadores.⁸

⁶ MEDEIROS: 1978:54.

⁷ MEDEIROS, 1978:55.

⁸ AMARAL apud MEDEIROS, 1978:58-59.

O liberalismo era, portanto, uma farsa sob dois aspectos: em relação à situação do mundo contemporâneo e em relação à realidade brasileira. Francisco Campos possui o mesmo tipo de ressalvas em relação aos jogos políticos liberais-democráticos.

Político mineiro de expressão ao longo das décadas de 1910 e 1920, Campos acaba passando para a história como o mentor de uma supressão das liberdades políticas e dos jogos políticos democráticos ao elaborar a constituição que inaugura a ditadura de Vargas. A hipertrofia das prerrogativas estatais, nesse caso centradas na figura do ditador, será a marca desta constituição e o norte do regime de 1937, como demonstra o seguinte trecho:

As abstrações, as coletividades, os parlamentos, os conselhos, as entidades incorpóreas ou idéias não são capazes de vontade, de decisão e de responsabilidade. Se a política é, por excelência, o domínio da vontade, da decisão e da responsabilidade, a primeira categoria da política, a categoria fundamental, há de ser a pessoa – a pessoa que decide, o centro de vontade e de responsabilidade, o chefe, o homem que a confiança pública aceita ou designa como encarnação do Estado.⁹

Ou ainda, referindo-se ao Estado Novo:

Nós podemos dizer, a esta altura do regime, que o Estado Novo é o Presidente – a realização de seus intuitos, o desdobramento do seu programa, a projeção da sua vontade – e nela tem o seu mais provector doutrinador e defensor mais intransigente e valioso.¹⁰

Tanto Campos como Amaral acreditaram ter encontrado no Estado Novo aquilo que almejavam para a sociedade: democracia não-democrática. Aos olhos destes dois autores, o autoritarismo daria ao Brasil, finalmente, um regime de acordo com as urgências da contemporaneidade, criando as-

⁹ CAMPOS, 1983:252.

¹⁰ CAMPOS, 1983:180.

sim, uma sociedade justa, coisa que seria impensável sob um regime democrático nos moldes liberais. A seguinte passagem exemplifica a forma pela qual democracia e autoritarismo são fundidos, aos olhos de Campos, em um mesmo regime – o Estado Novo:

É desnecessário insistir em que o Estado Brasileiro, sendo democrático, é também autoritário, cabendo ao Presidente da República a autoridade suprema, exercida em nome do povo e no interesse do seu bem estar, da sua honra, da sua independência e da sua prosperidade.¹¹

O autoritarismo, portanto, é a forma apontada e seguida por Campos e Amaral para organizar o Brasil. Esta também é a opinião de Oliveira Vianna, mas por outros motivos que não a situação do mundo contemporâneo.

Oliveira Vianna estrutura sua reflexão sobre o Brasil partindo de uma análise da formação do país. Populações Meridionais do Brasil é a tentativa de mapear a estruturação política brasileira. Estudando as primeiras colonizações, as normas que regeram esta ocupação territorial, e a forma pela qual o poder político e a administração governamental estruturaram a realidade brasileira, Vianna desemboca sua argumentação no diagnóstico de que as estruturas políticas brasileiras são inadapáveis ao liberalismo político. Conseqüentemente, continua o autor fluminense, a democracia, no Brasil, é uma forma equivocada de organização política e social. Para comprovar, basta observar o caos que se instala no Brasil após a Proclamação da República e adoção de normas liberais de organização nacional, consubstanciadas na Constituição de 1891. Assim, aos olhos de Vianna, a democracia é impraticável no Brasil, acima de tudo, em virtude da formação específica da realidade nacional, estruturada em torno do poder político local, do centrifugismo político e administrativo e dos desmandos patrocinados pelos chefes políticos locais. Para sanar esta fragilidade, Vianna sugere a necessidade

¹¹ CAMPOS, 1983:154.

de um regime de acordo com o “caráter nacional”: centralizado, centralizador e autoritário. Como afirma Santos:

Em 1920, Oliveira Vianna expressou pela primeira vez, tão clara e completamente quanto possível, o dilema do liberalismo no Brasil. Não existe um sistema um sistema político liberal, dirá ele, sem uma sociedade liberal. O Brasil, continua, não possui uma sociedade liberal mas, ao contrário, parental, clânica e autoritária. Em consequência, um sistema político liberal não apresentará desempenho apropriado, produzindo resultados sempre opostos aos pretendidos pela doutrina. Além do mais, não há um caminho *natural* pelo qual a *sociedade* brasileira possa progredir do estágio em que se encontra até tornar-se liberal. Assim, concluiria Oliveira Vianna, o Brasil precisa de um sistema político autoritário cujo programa econômico e político seja capaz de demolir as condições que impedem o sistema social de se transformar em liberal. Em outras palavras, seria necessário um *sistema político autoritário* para que se pudesse construir uma sociedade liberal.¹²

Nota-se, portanto, que para Vianna, o autoritarismo seria, na interpretação de Santos, a estrada que conduziria o Brasil até uma sociedade liberal. Santos cunha, então, o termo *Autoritarismo Instrumental*. Este conceito pretende dar conta da postura que este autor identifica na produção intelectual de alguns pensadores autoritários brasileiros: a transitoriedade de um sistema político autoritário, mantido até o momento em que a sociedade estivesse pronta para ingressar em um sistema político liberal.

Entre os defensores do autoritarismo no Brasil dos anos de 1930, as interpretações possuem algumas particularidades. Pode ser apontado o autoritarismo mobilizador e romântico dos integralistas, que preconizavam uma sociedade coordenada e controlada por um grupo de pessoas imbuídas dos mais altos valores e interesses nacionais. O autoritarismo centrado na figura do Estado, no qual a necessidade de métodos autoritários seria basicamente uma necessidade “natural” da sociedade – como no caso de Cam-

¹² SANTOS, 1978:93. Grifado no original.

pos e Amaral.¹³ No caso dos autoritários “naturalistas”, o autoritarismo se apresenta da seguinte forma:

Os sistemas autoritários não seriam, portanto, de acordo com esta linha de pensamento autoritário, naturalmente legítimos, mas apenas na medida em que evitem que conflitos generalizados destruam completamente a estrutura social e sejam capazes de distribuir, a cada parte envolvida nos conflitos, seu justo ganho.¹⁴

Um mal necessário, portanto. E não transitório, mas sim com a tendência de recrudescimento:

Não obstante, apesar de todas as diferenças os dois grupos [integralistas e autoritários “naturalistas”] acreditam que o autoritarismo não é uma situação transitória devido a causas conjunturais. Ao contrário, quanto mais a sociedade progride, mais necessários se farão os regimes autoritários. E nisto, precisamente, reside a diferença entre eles e o grupo que denominei de autoritários instrumentais.¹⁵

A idéia de autoritarismo instrumental reside em duas caracterizações básicas. Em primeiro lugar, segundo Santos, os instrumentais não concebem a sociedade como possuidora de um sentido único e natural de desenvolvimento, o que abre espaço para a intromissão do Estado na condução deste desenvolvimento. Em segundo lugar, ainda segundo Santos, estes autoritários defendem a idéia de que o autoritarismo é a forma mais rápida e pertinente de encaminhar o país em direção à uma ordem liberal, quando desaparece a necessidade do autoritarismo.¹⁶ E será em Oliveira Vianna que Wanderley Guilherme dos Santos encontrará o maior representante do autoritarismo instrumental. Santos elabora – com um refinamento maior do

¹³ Sobre o integralismo, cf. Araújo: 1987. Sobre a “naturalidade” do autoritarismo de Campos e Amaral, cf. SANTOS, 1978: 101 e seguintes.

¹⁴ SANTOS, 1978:102.

¹⁵ SANTOS, 1978:102-103.

¹⁶ SANTOS, 1978:103.

que foi aqui feito – um panorama das preocupações intelectuais e conclusões argumentativas de Vianna. Vianna parte da análise da colonização brasileira – como apontado antes – para compreender a política nacional de sua época. Uma formação histórica marcada pela escassez de regulação por parte do poder público constituído, os chefes locais como senhores absolutos de vastas regiões territoriais, a população subjugada por estes chefes políticos locais (e deles dependentes) – são características que marcavam, aos olhos de Vianna, de forma cruel, a realidade brasileira do século XX. Uma tentativa de organização liberal, numa sociedade marcada desta forma pelo personalismo e pelo autoritarismo, uma vacina: o autoritarismo. Como Santos afirma: transitório, até que a sociedade estivesse pronta para o liberalismo.¹⁷

As linhas que seguem serão estruturadas no sentido de elaborar uma contraposição à “transitoriedade” do autoritarismo contido nos escritos de Oliveira Vianna. Com tal objetivo, iremos nos deter em alguns pontos de sua argumentação, propondo algumas interpretações diferentes das elaboradas por Wanderley Guilherme dos Santos.

Como já foi dito antes, a formação do Brasil é um elemento essencial na argumentação elaborada por Vianna para defender a inviabilidade da democracia no Brasil. Santos interpreta esta questão atribuindo a Vianna uma intenção de educar a elite, no sentido de prepará-la para atuar numa sociedade liberal. Mas e se este apego das elites brasileiras ao personalismo e ao mandonismo for algo já constitutivo da sociedade, um elemento indissociável desta elite? Como então supor um momento de superação deste

¹⁷ SANTOS, 1978:104-107. Convém alguns esclarecimentos. O próprio Santos, em alguns momentos, faz o papel de advogado do diabo, e aponta possíveis falhas na transitoriedade do autoritarismo que vislumbra em Oliveira Vianna. Uma destas possíveis falhas seria, por exemplo, a inexistência, em Vianna, de uma agenda de transformações com o sentido de liberalizar a sociedade: “E apesar de ter colaborado na elaboração do código trabalhista e na montagem da estrutura judicial, destinada a administrar os conflitos industriais, parece-me que nunca compreendeu totalmente onde deveria procurar os atores políticos capazes de transformar a sociedade brasileira em uma comunidade liberal. Seu pensamento estava sempre voltado para uma elite política especial, vinda não se sabe de onde, e que transformaria a cultura política brasileira de tal forma que a sociedade se tornaria liberal mediante maciça conversão natural.” SANTOS, 1978:106.

modo de relação elites-povo? Vianna acredita que a democracia funciona. Mas não no Brasil. Parcelas da Europa são um exemplo de como a democracia pode funcionar, desde que siga alguma regras. Ao comentar a formação política europeia, Vianna esclarece um dos motivos pelos quais a democracia funciona na Europa:

Estas “comunidades de aldeia” são, assim, puras democracias; existiam há milênios e existem ainda por toda a Europa. Toda a humanidade europeia evoluiu, desde seus primórdios, sob este regime de vivência política.¹⁸

Daí decorre a familiaridade deste povo em participar de forma direta da política, em comunidade:

Daí vem que o regime democrático, inclusive o hábito de acorrer aos comícios, representa, nesses povos europeus, uma tradição imemorial.¹⁹

E no Brasil, como se deu a “iniciação” política da massa? Como acredita Vianna, isto mostra a inviabilidade da democracia entre nós:

O povo-massa nunca teve participação, nem *direta*, nem de *direito*, no governo destas comunas, no período colonial. Quando influíam, era por intermédio dos *procuradores* do povo. Estes, porém, não pertenciam, pelo *status*, ao povo massa, embora lhe fossem os representantes ou delegados: era também gente da elite, da nobreza, homens de qualificação.²⁰

Mais do que não participar das decisões, o povo assiste a uma sociedade que não é democrática. Pelo menos não nos padrões liberais, que possuem seu espelho na realidade histórica europeia. A realidade do Brasil Co-

¹⁸ VIANNA, 1974(a):95.

¹⁹ VIANNA, 1974(a):96.

²⁰ VIANNA, 1974(a):135. Grifado no Original.

lônia foi marcada pela autonomia das administrações municipais – o centrifugismo do poder local – mas nunca pela democracia.²¹

A realidade do Brasil, portanto, não é a realidade democrática europeia. Por que, então, pergunta Oliveira Vianna, pretende-se estabelecer no Brasil um regime de acordo com a realidade de outros países? Um autoritarismo instrumental, transitório, teria que ser capaz de lidar e reformular os padrões que regem a conduta política no Brasil. Das elites e da massa. Fundar mais uma vez a nação, desta vez em moldes democráticos. E isso seria feito através de um Estado autoritário? Talvez, seguindo as afirmações de Santos. Mas como mostra o próprio autor, Vianna nunca deixou claro como seria a educação das elites para a formatação de um novo padrão de comportamento político. Pelo contrário, o Estado Novo, experiência autoritária que poderia ser o motor desta transformação, fez aprofundar a relação política que Vianna credits à “natureza” brasileira: uma elite que controla uma massa de incapazes para a participação nos negócios públicos. A centralidade do Estado na condução da política nacional é apontada na seguinte passagem de um comentador da obra de Vianna:

O Estatismo é o ponto de partida mais abrangente da ideologia política subjacente ao pensamento de OLIVEIRA VIANNA. O fortalecimento da autoridade estatal, realizado através da centralização política e da hipertrofia do Poder Executivo central, funciona, na verdade, como um princípio normativo que regula o conjunto de suas propostas. O Estado surge como o demiurgo e agente civilizador de uma sociedade marcada pelo egoísmo, pelo individualismo, pelo facciosismo e pela ausência de direção dos grupos que a compõem.²²

Um segundo ponto da argumentação de Vianna é o caráter pernicioso, do ponto de vista cultural, decorrente da inexistência de um poder central efetivo na formação nacional. Como pretender formar uma nação de

²¹ VIANNA, 1974(a):147.

²² SILVA, 1999:04. Grifado no original.

um aglomerado populacional que não compartilha o sentimento de pertencimento a um todo político?:

(...) vê-se claramente que os pressupostos *funcionais* de uma estrutura democrática moderna, de tipo Estado-Nação, há de Ter o seu assento principal num “complexo cultural” que deve ser anterior e preliminar à instituição desse tipo de Estado (...) ²³

E qual a implicação dos componentes culturais para efetivar transformações de cunho político ou social? A advertência de Vianna neste sentido é fundamental para compreender sua argumentação:

(...) no planejamento de qualquer *reforma política* ou de qualquer *reforma social*, que importe uma mudança de conduta ou alteração do comportamento *habitual* do povo – o primeiro ponto a esclarecer, a conhecer ou a atender há de ser o exame das condições culturais do povo, a análise de suas *tradições vivas*, dos seus *usos e costumes* : – disto dependerá o êxito ou o fracasso da reforma em causa. ²⁴

Após aproximadamente 300 anos de cultura autoritária, centrada na figura do chefe político local, dependendo deste para manter-se e criar prole, quanto tempo de autoritarismo transitório, instrumental e educativo o “povo-massa” vai necessitar para poder participar da vida política nacional?

Oliveira Vianna aponta a existência de duas técnicas que possibilitam a mudança social: a autoritária e a liberal. Em ambas as técnicas, muito pouco o Estado pode fazer contra a índole do povo. No caso da técnica liberal:

Dentro de um regime liberal – de permissão, de concessão, de faculdade – é certo que nosso direito-*costume*, que é o direito do povo massa, vencerá o direito-*lei*, que porventura venha estabelecer em nosso povo, uma minoria de “golpistas” irrefletidos. ²⁵

²³ VIANNA, 1974(a):165. Grifado no original.

²⁴ VIANNA, 1974(b):111.

²⁵ VIANNA, 1974(b):117. Grifado no original.

No caso do Brasil, portanto, com uma tradição política não democrática, não será a liberdade o meio mais efetivo de elaborar e efetivar mudanças sociais. Abre-se, então, o caminho para o estabelecimento de uma agenda controlada pelo Estado. Mas o próprio Vianna aponta as dificuldades de contrapor medidas de transformação social à índole do povo:

(...) unicamente a coação pura e material do Estado não basta para levar um povo à prática de qualquer regime contrário à sua índole e aos seus costumes. Esta coação pura e simples pode resultar até contraproducente: é o caso do fascismo e é o caso do nazismo. Seria o caso do Brasil com o Comunismo, que importaria aqui uma torção violenta imposta à nossa estrutura tradicional.²⁶

Poderíamos dizer: não só o comunismo como também o liberalismo seriam uma violação dos costumes e da índole brasileira. Pode ser aventada a seguinte resposta: mas através da educação, o povo brasileiro pode se acostumar e agir politicamente dentro de padrões liberais. Sim, mas se o “povo-massa” é suficientemente plástico para se moldar a uma estrutura política liberal e democrática – indo contra séculos de imersão numa política autoritária e personalista –, porque não se pode transformá-lo em um participante do jogo político nos moldes “comunistas”?

A resposta que acreditamos ser a mais coerente é que Oliveira Vianna não acredita na plasticidade do indivíduo e da sociedade. Wanderley Guilherme dos Santos o distingue de outros autoritários (como já mostramos) que naturalizam a necessidade do autoritarismo na estruturação social. Mas Vianna, em nossa interpretação, mesmo não naturalizando o autoritarismo, vai “historicizá-lo”.

Analisando as estruturas sociais brasileiras, desde as primeiras ocupações territoriais, Vianna conclui que a única forma possível de organização social e política no Brasil é o autoritarismo. Como uma maldição, o Brasil

²⁶ VIANNA, 1974(b):129.

não pode fugir àquilo que foi construído ao longo de séculos. Como uma marca, a autoridade está definitivamente agregada ao caráter do povo, das elites e do país. Costumes, instituições, práticas, visão de mundo: o autoritarismo perpassa todas as dimensões da vida brasileira.²⁷

Nesse sentido, a possibilidade da transitoriedade do autoritarismo, colocando o Brasil no caminho de uma sociedade liberal e democrática fica frágil e incerta. O latifúndio, na perspectiva de Oliveira Vianna formata a sociedade brasileira, assim como a pequena aldeia europeia cria a possibilidade da democracia:

*Desde a nossa vida econômica à nossa vida moral, sentimos, sempre, poderosa, e influência conformadora do latifúndio; este é, na realidade, o grande medalhador da sociedade e do temperamento nacional.*²⁸

E agregado ao latifúndio, um dos pontos centrais do pensamento de Vianna, mescla-se na conformação do tipo nacional: a mestiçagem. Classe social e etnia formam um todo inseparável. E as classes inferiores são as “raças inferiores”. Na formação nacional, a “plebe” será composta de tipos “raciais inferiores”; e a elite, de tipos “raciais superiores”.²⁹

Assim, além da conformação histórica que impede o surgimento de uma sociedade democrática, tem-se também uma situação étnica em que uma sociedade hierarquizada “racialmente” não pode ser equalizada em termos políticos.

²⁷ Não será gratuita a idéia de criar “técnicas” de governo em consonância com as necessidades brasileiras. Os Conselhos Técnicos seriam um exemplo desta idéia: “No conjunto da arquitetura institucional do Estado autoritário, tal como idealizado por OLIVEIRA VIANNA, desponta a instituição dos Conselhos Técnicos como *locus* estratégico do qual a política estatal poderia ser concebida de maneira ‘objetiva’, segundo os imperativos da ciência e da técnica. Além disso, os Conselhos eram pensados como instituições relativamente impermeáveis aos males de nossa cultura política, mantendo-se distante da influência de políticos e de partidos movidos pelo ‘espírito de clã’ e pelo facciosismo”. SILVA, 1999:09. Grifado no original.

²⁸ VIANNA, 1987:54. Grifado no original.

²⁹ VIANNA, 1987:106-107.

Fadados a lidar com um passado incontornável, resta ao Brasil alicerçar seu momento político nas necessidades historicamente construídas. O edifício político brasileiro terá como um de seus elementos constitutivos a autoridade – o autoritarismo. Sobre outras bases, a estrutura social desaba, como vinha acontecendo desde 1891, quando um código liberal pretendeu estruturar uma sociedade não democrática em sua essência. Os anos de 1930 marcam o momento do encontro do país real com o país legal, numa terminologia cara a Vianna. Num país sem vida democrática, o liberalismo não é realizável. Ao Brasil resta aceitar e lidar da melhor maneira possível com sua “índole”:

É que nós não temos propriamente uma evolução política, no verdadeiro sentido da expressão. Não se verifica aqui aquela seriação, que os evolucionistas estabelecem para a transformação histórica das formas de governo: da monarquia para a aristocracia e desta para a democracia, numa complicação crescente de órgãos e funções. Entre nós, os órgãos e as funções do poder público mostram-se completos e diferenciados desde a sua nascença.³⁰

ABSTRACT: The concept of *instrumental authoritarianism*, which was proposed by Wanderley Guilherme dos Santos, objectives to describe the authoritarian positions adopted by some brazilian philosophers trough the 1920's, 30's and 40's. According to the author, the main characteristic of this kind of authoritarianism is to be transitory. It could be the way some authors chose to create a democratic society through non-democratic methods. This work will question the argumentation that sustains this concept. For this purpose, it is analyzed the works of Oliveira Vianna. Man of letters and state, this author not just analyzed Brazil, but was a politician involved in the elaboration of the working legislation of the *Estado Novo*. It is pointed out some textual elements used by Vianna, wich could demonstrate the non-transitory characteristic of the authoritaianism. It is proposed and analysis of the meaning of democracy, popular participation, and public business running, relating them to the arguments that sustain the concept os *instrumental authoritarianism*.

KEYWORDS: Authoritarianism, social thinking, Oliveira Vianna

³⁰ VIANNA, 1987:245.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, Ricardo Benzaquem de. *Totalitarismo e Revolução: o integralismo de Plínio Salgado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.
- BASTOS, Élide Rugai. MORAES, João Quartim de.(orgs) *O pensamento de Oliveira Vianna*. Campinas: UNICAMP, 1993.
- BRESCIANI, Maria Stella Martins. A Concepção de Estado em Oliveira Vianna. In: *Revista de História*. São Paulo, n. 94, 1973.
- CAMPOS, Francisco. *O Estado Nacional e outros ensaios*. Brasília: Câmara dos Deputados, 1983.
- LAMOUNIER, Bolívar. “Formação de Um Pensamento Político Autoritário na Primeira República: uma Interpretação”. in: FAUSTO, Boris. (org.) *O Brasil Republicano*, tomo III, vol. 1 (História da geral da civilização brasileira, 9). São Paulo: Difel, 1977.
- MARTINS, Luciano. A Gênese de uma intelligentsia - os intelectuais e a política no Brasil, 1920-1940. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 4, jun, vol 2, Junho de 1987, pp. 65-87.
- MEDEIROS, Jarbas. *Ideologia Autoritária no Brasil, 1930-1945*. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1978.
- MORAES, João Quartim de. *Joaquim Costa, Oliveira Vianna e a Revolução Pelo Alto*. Campinas: Universidade Estadual, 1990.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi de . Elite Intelectual e Debate Político nos anos 30. in: *DADOS*, Rio de Janeiro, n. 22, 1979.
- SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Ordem Burguesa e Liberalismo Político*. São Paulo: Duas Cidades, 1978.
- SILVA, Ricardo. *Estado Autoritário e Tecnocracia: os Conselhos Técnicos no Pensamento de Oliveira Vianna*. Florianópolis, 1999. Mimeo.
- VIANNA, Francisco José de Oliveira. *Ensaio Inédito*. Campinas: UNICAMP, 1991.
- _____. *Evolução do Povo Brasileiro; Evolução da Sociedade, Evolução da Raça, Evolução das Instituições Políticas*. São Paulo: Monteiro Lobato, s.d..
- Paulo: José Olympio, 1949. *O Idealismo da Constituição*. São Paulo: Nacional, 1939.

- _____. *Instituições Políticas Brasileiras (vol. 1)*. Rio de Janeiro: Record, 1974. (a).
- _____. *Instituições Políticas Brasileiras (vol. 2)*. Rio de Janeiro: Record, 1974. (b).
- _____. *Pequenos Estudos de Psychologia Social*. São Paulo: Nacional, 1942.
- _____. *Populações Meridionais do Brasil: história, organização, psicologia. v.1. Populações rurais do centro-sul. 7 ed. - v.2. O campeador rio-grandense. 3 ed.*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 1987.
- _____. *Problemas de Organização e Problemas de Direção: o Povo e o Governo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1952.
- _____. *Problemas de Política Objetiva*. São Paulo: Nacional, 1947.
- VIEIRA, Evaldo. *Autoritarismo e Corporativismo no Brasil. (Oliveira Vianna e Companhia)*. São Paulo: Cortez, 1981.

ARTIGOS

A “SOCIEDADE EM REDE” E A PRIVATIZAÇÃO DA INFORMAÇÃO: ESCORÇO DE UM BALANÇO CRÍTICO PARA REFLETIR A SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

Alcides Fernando Gussi
Simone Wolff

RESUMO: O presente artigo pretende realizar um balanço crítico sobre um conjunto de questões teóricas que vêm sendo tradicionalmente discutidas nas Ciências Sociais, nos últimos 30 anos, e que se insere em um quadro conceutivo geral comumente conhecido como “*Sociedade da Informação*”. Será dada especial ênfase para um conceito recentemente construído e diretamente tributário do conceito de “Sociedade da Informação”: o de “sociedade em rede” de Manuel Castells. O objetivo é problematizar a pertinência, repercussões, bem como a validade operacional do conceito de “sociedade em rede” para a compreensão da sociedade contemporânea, particularmente no que diz respeito ao tema da construção das identidades sociais e do papel das grandes empresas nessa conjuntura.

UNITERMOS: Sociedade em Rede, Sociedade da Informação, sociedade contemporânea, identidades sociais, empresa.

APRESENTAÇÃO

O presente artigo pretende realizar um balanço crítico sobre um conjunto de questões teóricas que vêm sendo tradicionalmente discutidas nas Ciências Sociais, nos últimos 30 anos, e que se insere em um quadro conceutivo geral comumente conhecido como “*Sociedade da Informação*”. Será

dada especial ênfase para um conceito recentemente construído e diretamente tributário do conceito de “Sociedade da Informação”: o de “sociedade em rede” de Manuel Castells. O objetivo é problematizar a pertinência, repercussões, bem como a validade operacional do conceito de “sociedade em rede” para a compreensão da sociedade contemporânea, particularmente no que diz respeito ao tema da construção das identidades sociais e do papel das grandes empresas nessa conjuntura.

1. OS PRECURSORES

É no final da década de 1960 e início dos anos 70 que sobressai um conjunto de teorias sociais cuja principal preocupação era pensar e buscar respostas para um novo contexto social que se esboçava. Um contexto marcado por grandes inovações tecnológicas, pelos altos investimentos e disseminação das tecnologias de base microeletrônica; mudanças no mercado de trabalho com o surgimento de novas qualificações; alterações no padrão de consumo, o qual começa a se ampliar, internacionalizar e diversificar; e, ainda, transformações políticas e econômicas assinaladas pelo início da derrocada do Estado-Providência, ou *welfare state*.

A inquietação era grande. Alguns teóricos viam o advento desse contexto como um fato que colocava em xeque a estabilidade de certas instituições sociais até então tidas como consistentes e fundamentais para garantir uma base sólida à sociedade, bem como segurança àqueles que nela vivem. É desde estas determinações que emergem novas teorias com o intuito de compreender, levantar e buscar soluções para os problemas ensejados pela nova conjuntura. Destaca-se, assim, o arcabouço teórico especificado por “sociedade de pós-industrial”, matriz do conceito de “sociedade da informação”.

Presenciamos, atualmente, um momento onde tais transformações encontram-se não só consolidadas como intensificadas em seus efeitos sociais. O conceito de “sociedade em rede”, recentemente desenvolvido por Manuel Castells (1999), remete a um diálogo com o pensamento destes teóri-

cos. Castells é tributário direto das discussões sobre a “sociedade pós-industrial”, particularmente aquelas realizadas por seus principais mentores: Alain Touraine (1971) e Daniel Bell (1973). O conceito de “sociedade em rede” por ele desenvolvido, permite atualizar as teorias da sociedade pós-industrial, à luz das peculiaridades relativas ao atual desenvolvimento tecnológico e às recentes transformações sociais, ainda que comportando tantas lacunas quanto aquelas deixadas por seus precursores.

Consideramos que a teoria de Castells dialoga também com a de Donald Schon (1971), muito embora não remeta diretamente a este autor. Schon proporciona uma visão panorâmica das transformações sociais presenciadas naquele momento, bem como das brechas teóricas que urgiam em serem preenchidas para explicar a nova realidade. Do mesmo modo, é neste autor que encontramos de forma mais explícita e precisa os primeiros esboços do conceito de rede como uma tendência em curso na sociedade contemporânea.. Ou seja, justamente o conceito-chave utilizado por Castells para pensar o momento atual.

Por isso, para os propósitos do nosso trabalho, pensamos ser pertinente fazer uma breve recuperação dos preceitos básicos apresentados por Schon, Touraine e Bell, de maneira a melhor apreender as premissas sobre as quais o conceito de “sociedade em rede” foi fundamentado. Especialmente no que se refere às questões relativas ao conhecimento, inovação, tecnologia, e do papel e mudança no perfil das empresas e das identidades sociais neste contexto. Questões que nos interessam particularmente neste trabalho.

1.1. DONALD SCHON

Em 1971, Donald Schon lança um livro onde questiona a própria idéia de estabilidade. Para este autor, a estabilidade é um “mito”. Sua função seria a de proteger as pessoas das recorrentes mudanças que acontecem periodicamente na sociedade, bem como de proporcionar-lhes padrões de re-

apresentação, valores e regras de conduta que servem de sustentáculo para a construção de sua identidade como seres sociais.

Segundo Schon (1971, p. 18), “as ameaças à estabilidade das instituições estabelecidas, carregam consigo a ameaça para a teoria e a ideologia associadas a elas”. A ausência de teorias adequadas para a compreensão de uma nova realidade social, gera um ambiente de “incerteza”. Esta “incerteza”, por seu turno, causa uma grande insegurança a respeito de como proceder frente a essas mudanças, uma vez que a vida social e suas identidades são estruturadas considerando a estabilidade das instituições sobre as quais esta vida é edificada – sendo que esta certeza e estabilidade é que orientam e conferem sentido às ações sociais. Daí a sensação de angústia quando nos deparamos com situações inusitadas e sobre as quais ainda não temos conhecimento suficiente sobre como lidar com elas. Daí, também, a propensão de todo o sistema social a um “conservadorismo dinâmico”, isto é, uma forma de resistir às mudanças pela “tendência a lutar para permanecer o mesmo” (Idem, p. 32).

De acordo com Schon, dentre as várias instituições sociais sobre as quais se assenta nossa identidade, a que se apresenta mais enraizada como mito é a do “estado estável”. Por isso mesmo, a desagregação do “estado estável” é a mudança mais temerosa e a qual encontra maior resistência e conservadorismo, tanto por parte do senso comum, como daqueles que teorizam a sociedade. Não obstante, tal desagregação já se fazia bem concreta na época de Schon. O autor aponta três principais mudanças que punham em risco a estabilidade do estado, particularmente nos Estados Unidos. São elas (Idem, p.15): o disparate, cada vez maior, dos investimentos no setor produtivo de bens de consumo, que punha em segundo plano os investimentos no setor público, e a progressiva conscientização disto; o descontentamento com a crescente marginalização social e política das minorias: étnicas, rural, de baixa renda, idosos etc.; e um “desencantamento” generalizado com relação à ideologia do Progresso Social, praticamente inalterada desde os albores do século XVIII, e que estava visivelmente se desgastando.

Além destas mudanças no caráter da “estrutura social”, Schon evidencia a drástica mudança tecnológica, que se acelerava de maneira sem precedentes. Conforme Schon, (Ibidem, p.28), a tecnologia é um dos elementos compositivo do sistema social que possui maior potencial transformador. Assim, apesar de as inovações tecnológicas terem sido “continuamente exponenciais pelos últimos 200 anos, no momento atual ela alcança um nível de [...] freqüência unicamente ameaçador para o estado estável. E enquanto toda nova tecnologia é mais ou menos disruptiva, as implosões que precedem da tecnologia na última metade do século tem feito uma desrupção singular”.

Para Schon (Ibid.), portanto, a perda do “estado estável” aliada ao caráter veloz da inovação tecnológica desde o segundo quartel do século XX, evidencia o fato de que a sociedade e suas instituições sociais estão em constante transformação. A partir desta constatação, e da revelação do caráter conservador das respostas ou “anti-respostas” (Ibid.) à essas transformações – expressas, via de regra, de forma nostálgica e/ou violenta tanto pela coletividade como pelos indivíduos –, Schon coloca a necessidade de se forjar respostas mais construtivas. É esta necessidade que o leva a formular a idéia da constituição de “*sistemas aprendizes*” (Ibid., p. 29). Os “sistemas aprendizes” seriam uma forma de fornecer o devido apoio às identidades sociais sem, contudo, desencorajar, mas antes incitar, a transformação. Ou seja, seriam aqueles sistemas capazes de se transformarem sem causar rupturas intoleráveis aos seus integrantes, superando, assim, a tendência ao “conservadorismo dinâmico”.

Tomando por base este conceito, Schon situa a empresa capitalista, ou “business firm” (Ibid., p. 67), como um campo de excelência no emprego de “sistemas aprendizes”. Desde o fim da 2ª Guerra Mundial, e com o advento de novas tecnologias microeletrônicas, as grandes empresas privadas vêm alterando suas estratégias de modo a melhor se adaptarem e atenderem as conseqüentes mudanças no panorama político-econômico que este quadro ensejou. De empresas fundamentadas em um só produto, com uma rígida hierarquia estabelecida sobre um “modelo piramidal” e centralizador das unidades pro-

dutivas, das matérias-primas até o consumo final, aos poucos, vão se transformando em firmas fundamentadas em processo.

Neste tipo de empresa, a idéia-chave passa a ser *inovação*. Os produtos passam a ser diversificados com vistas a atender um mercado que, em virtude da reestruturação das economias européias no pós-guerra, se ampliava rapidamente e se tornava cada vez mais heterogêneo. Em função disto, o conhecimento científico e a inovação tecnológica convertem-se em departamentos fundamentais, sobretudo nas grandes corporações, passando a receber maciços investimentos e recursos. Além disso, reconfiguram sua forma de integração, combinando tanto a forma vertical como horizontal com um sistema de “constelação” (Ibid.). Neste tipo de sistema, as unidades produtivas se conformam como “semi-autônomas”, mais aptas para darem conta das crescentes variações do mercado. Tal combinação, ademais, permite amenizar os efeitos negativos de uma dada unidade sobre as outras, permitindo que seus problemas sejam detectados e resolvidos sem muita interferência na totalidade do sistema.

O modelo de empresa-constelação já havia sido experimentado anteriormente, mas em cima de um só produto. Agora, tal modelo tenderia a se aperfeiçoar para aquilo que Schon chama de “business systems”, ou sistema de negócios, que divergiria da sua experiência anterior por se organizarem como um rol de companhias de bens e serviços variados. A forma mais bem acabada deste modelo é aquela que incorpora em seu sistema, não só a diversificação de produtos e serviços, mas também de seus projetos e planejamento e dos profissionais especializados nestas funções. Esta tendência levaria, a médio prazo, à organização de uma *rede* de empresas auto-sustentáveis e auto-gerenciáveis capazes de intervir nos processos relativos às políticas públicas tais como educação, saúde, previdência etc. Um processo que, no limite, levaria a uma diluição das barreiras entre as funções públicas e as privadas (Ibid., p. 74-75).

Para Schon, a tendência das empresas em agregar, cada vez mais, serviços até então reservados à esfera pública acabaria por estabelecer um

“novo tipo de relação com o mercado”, operando, assim, como uma “totalidade” interventora dos sistemas sociais onde agem (Ibid., p. 78-79). É assim que, para Schon (Ibid., p. 80-113), as empresas passariam a ter, como uma de suas funções principais, o exercício da “difusão da inovação” através do “*modelo de rede*”. Schon (Idem, p. 190), define *rede* como “um conjunto de elementos referidos uns aos outros através de múltiplas conexões” estabelecidas por meio de nós interligados em vários cabos. Aqui sobressai a idéia de fluxo e processamento de informações, em detrimento de procedimentos estanques e dados a priori. Potencializado pelo uso das novas tecnologias de comunicação e diferenciando-se do antigo “modelo centro-periferia” vigente, o “modelo de rede” seria o modelo ideal de “sistema aprendiz” por considerar o processo de aprendizado como algo interativo. Ou seja, não hierarquica e unilateralmente determinado do centro para a periferia, mas como “redes complexas de componentes capazes de transformar a si mesmas por inovações interativas em seus elementos” (Ibid., p. 113).

Além disso, o “modelo de rede” possibilita viabilizar a centralização das decisões, tanto das unidades produtivas autônomas como no interior de cada unidade empresarial, o que torna possível um gerenciamento mais padronizado das atividades e estratégias empresariais. Neste contexto, o governo, devidamente comutado em um sistema aprendiz, funcionaria como agente catalisador, gerenciador e disseminador de conhecimentos em forma de rede, facilitando e corroborando com a posição e as atividades empresariais no sentido da inovação.

Em suma, para Schon, o “modelo de rede”, enquanto expressão máxima do “sistema aprendiz”, seria um constructo teórico capaz de assinalar o aparecimento, ainda incipiente, de uma “nova sociedade”, ou estrutura social, caracterizada pela assimilação da inovação e difusão do conhecimento através de fluxos de informação (formal, informal, externo, interno). A propagação da informação dependeria, amplamente, da utilização e do aperfeiçoamento tecnológico, que passaria a ser fonte permanente de inves-

timentos para as empresas. Nesse sentido, as empresas representariam o principal agente propulsor dessa nova sociedade.

Como veremos, a noção de “rede” também é o ponto central para a teoria de Castells, denotando que as tendências sociais vislumbradas por Schon se verificam, em grande medida, na atualidade.

Os esboços de Schon sobre a chegada de uma nova sociedade baseada no conhecimento e na tecnologia vem ao encontro com duas outras obras publicadas na mesma época e que se tornaram tão ou mais influentes para as macro-teorias sociais. São as obras de Alain Touraine (1971): *A sociedade pós-industrial*, e de Daniel Bell (1973): *O advento da sociedade pós-industrial*. Talvez a influência de ambas no pensamento social, sobretudo da época, se deva ao fato de proporcionarem um conceito mais abrangente e taxativo da mudança: o de *sociedade pós-industrial*. Vemos, nestas obras, as mesmas inquietações quanto às mudanças sociais presenciadas naquele momento, e a mesma preocupação em delinear os princípios de uma nova estrutura social emergente, numa tentativa de preencher as lacunas teóricas e ideológicas deixadas por estas transformações.

1.2. ALAIN TOURAINE

Para Touraine (1971), a sociedade pós-industrial se caracteriza pelo fato de o desenvolvimento econômico estar mais centrado no conhecimento que na produção, configurando uma nova relação de poder e dos conflitos sociais. A análise destas novas formas de poder passa pelo conceito de “alienação”, mais eficaz que o de “exploração econômica” para entender os novos conflitos sociais, e pela constituição de uma “nova tecnocracia” a qual, através de uma manipulação de cunho cultural, consegue “uma redução do conflito social por meio de uma participação dependente” (Idem, ps. 10-11). Sendo assim, os conflitos sociais aludem mais à integração que à exclusão social, surgindo, portanto, do embate entre os objetivos tecnocráticos de um desenvolvimento dependente e previamente orientado

e os valores dos grupos sociais mais integrados à essa sociedade, que não querem se submeter passivamente, mas antes participar, das questões relativas aos rumos da sociedade.

É no embate dos conflitos entre estes grupos que surgem aquilo que Touraine denominou de “novos movimentos sociais”. Altamente influenciados pelo movimento de *Maió de 68*, esses movimentos romperiam com os movimentos sindicais centrados na classe operária e, por conseguinte, com a idéia do operariado como exclusivo sujeito histórico da transformação social. Desse modo, Touraine questiona o conceito tradicional de “classe social” como a única explicação para os conflitos sociais. Para ele, a consolidação do espaço urbano e da sociedade de massas engendram novas formas de identidade social baseadas na idéia de “participação desigual” na esfera do consumo, e não apenas na produção. Nesse sentido, Touraine entende que as novas identidades sociais constituem-se a partir da ação dos sujeitos históricos no contexto dos movimentos sociais, que incorporam outras demandas não estritamente ligadas a produção, tais como reivindicações de gênero, étnicas e de nacionalidade, por exemplo.

As novas classes sociais e seus conflitos, portanto, se engendram no bojo do que o autor chama de uma “opacidade” existente, isto é, as novas classes dominantes se orientam para o investimento coletivo mas se utilizam destes para seus próprios objetivos (Ibid, p. 51-52). A predominância dos investimentos coletivos, sobre os privados, desloca o poder político de uma classe determinada economicamente pelos seus interesses de acumulação, para uma elite de tecnocratas, “dirigentes da administração do Estado ou de grandes empresas vinculadas”, que orientam o poder e as próprias mudanças sociais, visando o interesse coletivo, ainda que atendam a interesses privados. Assim, a relação de forças não seria mais centrada estritamente na relação entre capital e trabalho, mas entre esta tecnocracia e aqueles que se sentem ameaçados em seus interesses identitários – não apenas como trabalhadores, mas também como consumidores e cidadãos –, por esse dirigismo tecnocrático que, mais do que o econômico, penetra em todos os aspectos da vida social.

Touraine também vê a grande empresa privada como um agente central na “sociedade pós-industrial”. Na medida em que é *locus* de congregação de valores dos diversos grupos sociais que nela atuam, é a empresa que, juntamente com o Estado e as coletividades – consumidores, grupos sociais em seus interesses identitários - incorpora e fundamenta os conflitos sociais. Entretanto, nessa nova sociedade, a empresa deixa de ser o “centro das lutas políticas” para se transformar em um “lugar de institucionalização dos conflitos” (Ibid., p. 169).

Internamente, a crescente autonomia das organizações para resolução de seus problemas administrativos, envolvendo o nível da autoridade e da participação social nas decisões empresariais, igualmente mudam as configurações de classe. Aqui, a “opacidade” vincula-se aos burocratas, os “homens da organização” (Ibid., p. 60), que detém interesses corporativistas, aos quais se opõem uma nova categoria de profissionais e técnicos, de nível médio, que, apesar de não terem um potencial revolucionário, propiciam novos focos de resistência, ainda que diferentes daqueles originados estritamente no nível econômico. Logo, na sociedade pós-industrial, os grupos sociais que têm maior poder contestatório nas empresas são os profissionais qualificados, uma vez que possuem mais autonomia dentro das organizações e maior participação política, posto que são agentes do desenvolvimento. Por outro lado, as vítimas dos burocratas e dos tecnocratas das organizações, seriam aqueles excluídos dos novos parâmetros do conhecimento: os mais velhos, trabalhadores não qualificados, jovens (que estão ingressando no mercado de trabalho) e, finalmente, os desempregados.

Notamos, por conseguinte, que as análises de Touraine sobre as mudanças sociais que estavam em curso diferenciam-se das de Schon por contemplarem as novas relações de poder proveniente dessas mudanças. Ao contrário de Schon, que perspectivava a capacidade de adaptação, reequilíbrio e mesmo otimização da sociedade diante das mudanças, Touraine privilegia os novos conflitos sociais decorrentes destas mudanças, derivados de um novo tipo de “alienação”. Igualmente, por introduzir a idéia de “opaci-

dade" como central para a emergência desses novos fenômenos e conflitos sociais. Assim, conclui Touraine (Ibid., p.65-67), a oposição entre as novas classes sociais concerne a esta "opacidade", ou seja, a *apropriação da informação* pelas novas elites, a qual supõe uma dada alienação expressa pela perda da identidade pessoal daqueles que não detém o saber tecnocrático. Como se vê, enquanto para este último a emergência da informação / conhecimento como um determinante central da nova sociedade substitui velhos por novos conflitos em pela sua apropriação e manipulação por parte de uma elite tecnocrática; para o outro coloca a possibilidade de uma maior democratização do saber por meio das redes.

Castells será herdeiro da sociologia de Touraine. Principalmente no tocante ao papel que atribuirá à ação dos sujeitos nos conflitos em suas reivindicações identitárias, para pensar a dinâmica das transformações sociais.

1.3. DANIEL BELL

É justamente a questão da informação que se coloca no centro da análise de Daniel Bell sobre o advento da sociedade pós-industrial. Para Bell (1973, p. 467), "*a sociedade pós-industrial é uma sociedade de informação, como a sociedade industrial é uma sociedade produtora de bens*". O traço fundamental que diferencia estruturalmente esta sociedade da anterior, é uma nova demarcação espaço-temporal, extremamente acelerada pelos novos meios de comunicação, o que aumentaria radicalmente a produção e difusão do conhecimento. Sendo assim, o conhecimento passa a ser a principal fonte de criação de riqueza, substituindo o trabalho como origem do valor.

Tal como Schon, Bell vê a tecnologia como um fator-chave para a "revolução do conhecimento", que caracteriza a sociedade pós-industrial. Também vemos uma certa proximidade entre ambos no que se refere ao entendimento sobre a forma de difusão do conhecimento. Bell recusa a idéia de conhecimento enquanto algo acumulado de forma linear. Para ele (Idem, p. 211 - grifo nosso), tal idéia "obscureceu o fato de que o modelo

mais típico e mais importante é o desenvolvimento de ‘ramificações’, ou criação de novas e inúmeras subdivisões ou especializações no interior dos diversos campos, em lugar de um simples crescimento”. Parece-nos que este entendimento acerca da difusão de conhecimento, vem ao encontro, em alguma medida, do conceito de Schon sobre o “modelo de rede” como o mais apropriado para o desenvolvimento da sociedade.

Porém, enquanto Schon estava preocupado em instituir “sistemas aprendizes”, como forma de contribuir e estimular a transição para uma nova estrutura social capaz de socializar o conhecimento, em Bell isto já se apresenta como uma realidade. A ciência passou, cada vez mais, a ser incorporada à esfera econômica da sociedade e das organizações empresariais, como um suporte da tecnologia. Em decorrência disto, ambas constituem-se como linha mestra da produção, tanto como forma de garantir a competitividade através da inovação, quanto como técnica de previsão norteadora das estratégias empresariais. Aqui afigura-se uma semelhança com as considerações de Schon sobre o perfil das empresas nesta “nova sociedade”. Para Bell, neste contexto, as empresas também tomam por base a ciência e a inovação. E é a partir desta conjugação entre ciência e tecnologia, e sua aplicação como integrantes estruturais das instituições públicas e privadas, que se conforma a “sociedade do conhecimento”, expressão máxima da “sociedade pós-industrial” (Ibidem, p. 241-246).

Disto decorre outra idéia básica de Bell: a sociedade pós-industrial é, também, uma “sociedade de serviços”. Em uma sociedade onde prevalece o conhecimento sobre o trabalho material, crescem as oportunidades de emprego para profissionais liberais, executivos, cientistas e pessoal de nível técnico. Ou seja, profissionais com um nível educacional superior, mais aptos para lidar com as constantes inovações científico-tecnológicas próprias dessa sociedade. Nasce, daí, uma nova classe tecnocrática, já apontada por Touraine.

Bell se aproxima de Touraine, igualmente no que diz respeito à formação de uma nova relação de poder, oriunda do controle e manipulação

do conhecimento pela classe tecnocrática. Assim como Touraine, Bell coloca esta classe, juntamente com os políticos que estão à frente do governo, como as “classes dominantes” dentro da nova estrutura social característica da sociedade pós-industrial. Contudo, ao contrário de Touraine, Bell não deixa muito clara a composição das novas classes dominadas. Antes, estava mais preocupado em definir o que ele entendia como uma nova estrutura social que se delineava do que verificar os novos movimentos sociais que emergiam, como o faz Touraine. Assim, Bell apenas localiza as classes dominadas na esfera das instituições responsáveis pela determinação das políticas sociais. Diferentemente de Touraine que centra tensão entre os novos grupos relacionando-a, sobretudo, à outras esferas da vida social, como a vida privada, Bell se debruça sobre as novas instituições às quais caberiam regulamentar as ações dos agentes de desenvolvimento, isto é, as empresas privadas ou as “sociedades anônimas comerciais” como ele chama, de maneira a proteger a sociedade como um todo dos seus efeitos perversos: poluição, insalubridade, devastação ambiental (Idem, p. 302-306).

Não obstante, isto não significa que a empresa privada deixar de ser o núcleo da sociedade. Antes, esta passa a dividir com a esfera política e pública “as decisões econômicas mais importantes”, tornando suas “‘metas’ e ‘prioridades’ conscientemente definidas” (Ibid., p. 334). Neste ponto, há mais uma semelhança com Schon: para Bell, na sociedade pós-industrial, as empresas privadas deixam o “plano do mercado para o político” (Ibid.), se imbuindo de maior responsabilidade social, o que, em última instância, acaba por borrar, de certa forma, os limites entre a esfera pública e a privada. Transparece, assim, novamente como Schon e menos cauteloso que Touraine, toda a confiança e otimismo de Bell (Ibid., p. 335) a respeito do futuro da “sociedade pós-industrial”:

A nossa sociedade teve como base as premissas do individualismo e da racionalidade de mercado, e nela os diversos fins ambiciosos pelos indivíduos poderiam ser mais bem interpretados através da liberdade de comércio. Estamos agora pas-

sando para uma ética comunitária Num certo sentido, a transição de um modo de governo, ditado pela economia política, para um outro, ditado por uma filosofia política – pois é este o significado da mudança – representa a passagem para modalidades não-capitalistas do pensamento social. E esta é a tendência, a longo prazo, da sociedade ocidental.

Assim, Bell impõe a necessidade de a sociedade criar essa nova ética, transcendental e utópica, que substitua a anterior, baseada nos valores da produção e do trabalho. Para Bell, essa nova ética, que estaria em construção, é que deveria orientar a ação dos grupos sociais que se definiriam – utopicamente – orientados por ela. O sentido das identidades sociais para Bell, portanto, difere de Schon e o papel que este atribui ao “sistemas aprendizes” como sustentáculos das identidades no momento de perda do “estado estável”, e de Touraine, que supõe que a identidades se constituem no bojo dos movimentos sociais.

Após recuperarmos o pensamento de Schon, Touraine e Bell, centraremos nossa análise na recuperação da teoria de Castells, entendendo que o seu conceito de “sociedade em rede” tem uma linhagem histórica e teórica com os autores aqui recuperados.

2. A “SOCIEDADE EM REDE” DE CASTELLS

2.1. A construção de uma teoria social contemporânea

Passados quase trinta anos das primeiras formulações sobre a sociedade pós-industrial, cabe averiguar o quê, e até onde, suas premissas e previsões se concretizaram. Realmente, muitos aspectos das mudanças sociais que tais teorias destacaram, e que se encontravam então apenas nos seus primórdios, não só se efetivaram como se desenvolveram muito além do previsto. De fato, a tão propalada inovação tecnológica, bem como suas potencialidades, utilização e difusão, salientada pelos mentores da sociedade

pós-industrial e do modelo-rede de organização social, estavam apenas se iniciando. O que se fazia mais visível naquele momento, era o delineamento de um novo cenário político-econômico, social e cultural, cujo desenvolvimento iria demandar e se apoderar, amplamente, de tais inovações tecnológicas, da mesma forma que seu aprimoramento.

A recente obra de Manuel Castells (1999), *A sociedade em rede*, nos permite fazer uma reciclagem sobre as teorias da sociedade pós-industrial à luz do atual desenvolvimento tecnológico e das recentes transformações sociais. Apesar de afirmar que não pretende discutir tais teorias, Castells (Idem, p. 41-42) reconhece sua dívida para com esses teóricos, sobretudo no que diz respeito a Touraine e Bell. Esta dívida é observada, especialmente quando declara o “surgimento de uma *nova estrutura social*, associada ao surgimento de um novo modo de desenvolvimento, o *informacionalismo*” (Ibidem, p. 33-34 – grifos nossos). O informacionalismo “baseia-se na tecnologia de conhecimentos e informação”, a qual se define pela “ação de conhecimentos sobre os próprios conhecimentos como principal fonte de produtividade” (Ibid., p. 35). No informacionalismo, ou ainda na “sociedade informacional”, portanto, instaura-se um “novo paradigma tecnológico” que “fornece a base material para sua expansão penetrante em toda a estrutura social” e, por isso mesmo, onde as “funções e os processos dominantes estão cada vez mais organizados em torno de redes” (Ibid., p. 497).

Analisemos, pois, a teoria de Castells, desde as mesmas problemáticas que apontamos nos outros autores, e que são centrais na discussão deste trabalho: a do conhecimento, da inovação tecnológica, e, especificamente, da mudança do perfil da empresa e da construção das identidades sociais.

Assim como os teóricos da sociedade pós-industrial, Castells parte da *inovação tecnológica*, do pressuposto da emergência de uma *nova estrutura social* alicerçada no *conhecimento*, e do modelo de *rede* como forma de difusão deste conhecimento, para designar a sociedade contemporânea. Contudo, isto não o impede de observar os limites de tais teorias, inclusive como uma tentativa de melhor compreender essa sociedade.

Castells (Ibid., p. 32), chama a atenção para o fato de que as teorias sobre a sociedade pós-industrial consideraram como “princípio estrutural” de diferenciação da “nova sociedade” relativamente a anterior, tão-somente o surgimento de novas tecnologias e seus efeitos sobre as “relações técnicas de produção”, em detrimento das “relações sociais (fundamentadas na pobreza) de produção”. Para este autor (Idem), a compreensão de qualquer sociedade deve levar em ambos os fatores conjuntamente. Outro aspecto a ser considerado, é que tais teorias se restringem às circunstâncias relativas às sociedades norte-americanas e da Europa ocidental, excluindo o resto do mundo por pressupor que este é o caminho que, mais cedo ou mais tarde, todas as sociedades iriam trilhar. Partindo de uma crítica ao etnocentrismo dessas teorias, principalmente as de Touraine e Bell, de acordo com Castells (Ibid., p. 228), esta visão é demasiada reducionista, pois procura encaixar as sociedades em um modelo único de desenvolvimento, e a partir de uma única variável, a tecnologia. Para ele, em uma sociedade onde, cada vez mais, “a produtividade é gerada, e a concorrência é feita em uma rede global de interação”, configurando, assim, um “novo sistema econômico”, “global” e “informacional”, reduzir a análise apenas aos países tecnológica e economicamente avançados é altamente limitante.

Mas para Castells, a maior lacuna deixada pelas teorias mais clássicas da sociedade pós-industrial, se deve, antes de mais nada, ao caráter ainda muito incipiente das inovações tecnológicas naquele período. Há trinta anos, estava-se apenas começando aquilo que, para ele, seria uma verdadeira “revolução tecnológica” (Ibid. p. 78), proporcionada pelo aparecimento, aperfeiçoamento e difusão das novas tecnologias informáticas. É esta revolução que caracterizaria a sociedade atual, ao mesmo tempo em que a diferencia do cenário onde foram formuladas as teorias da sociedade pós-industrial, uma vez que denota a consolidação e a propagação de um “novo paradigma tecnológico”, que viabiliza a transformação do conhecimento, ou da informação, em matéria-prima. Desse modo, as novas tecnologias informáticas possuem uma característica inédita com relação as outras revolu-

ções tecnológicas: enquanto nessas últimas a informação era utilizada “para agir sobre a tecnologia”, na atual revolução, as novas tecnologias “são tecnologias para agir sobre a informação”. É justamente esta característica que, para Castells, torna possível a concretização e otimização da “lógica das redes”, em um nível sem precedentes e imprevisível pelos teóricos da sociedade pós-industrial (Ibid.)

Tal concretização e otimização da lógica das redes, assinalaria aquilo que Castells (Ibid., p. 111 – grifo do autor) entende como a grande novidade da sociedade hodierna: o advento de “*uma economia com capacidade de funcionar como uma unidade em tempo real, em escala planetária*”. Ou seja, uma verdadeira “economia global” que vai muito além da realização de uma simples economia mundial – traço inerente às sociedades ocidentais –, por ser fundamentada em uma base informática “construída em redes [e que] define os processos sociais predominantes, conseqüentemente, dando forma à própria estrutura social” (Ibid., p. 499).

Esta, inclusive, é a diferença primeva entre Castells e os clássicos do pós-industrialismo, aqui representado por Bell: “*a distinção apropriada não é entre uma economia industrial e uma pós-industrial, mas entre duas formas de produção industrial, rural e de serviços baseadas em conhecimentos*” (Ibid., p. 226 – grifo do autor). Sendo assim, para Castells, a sociedade pós-industrial seria um “mito”. Não estamos vivendo em uma época onde não existe, ou pelo menos, onde não há mais a predominância da lógica da indústria sobre a produção, como crêem seus mentores. Esses acreditavam que a mudança da sociedade industrial para a sociedade de informação e de serviços corresponde à mudança social sofrida quando da passagem da sociedade rural para a industrial. Tal idéia demonstra uma perspectiva evolucionista, mais uma vez, com limitada perspectiva histórica.

Para Castells (Ibid., p. 111), nossa economia continua mais industrial e capitalista do que nunca. Desse modo:

(...) embora a economia informacional/global seja distinta da economia industrial, ela não se opõe à lógica desta última. A

primeira abrange a segunda mediante o aprofundamento tecnológico, incorporando conhecimentos e informação em todos os processos de produção material e distribuição, com base em um avanço gigantesco em alcance e escopo da esfera da circulação. Em outras palavras: **à economia industrial, restava tornar-se informacional e global ou, então, sucumbir** (Ibid., p. 110 – grifo nosso).

Logo, pode-se dizer que o grande avanço de Castells (Ibid., p. 228) relativamente às teorias pós-industriais é o fato de ele contemplar o desenvolvimento atual das novas tecnologias da informação para além de suas repercussões na esfera estritamente social – tal como delimitava-o seus principais representantes - vinculando-o à “lógica estrutural dos *sistema produtivo* da sociedade informacional” (grifo nosso). Ou seja, o informacionismo seria um fenômeno estreitamente interrelacionado à produtividade capitalista. Portanto, sua explicação passa, necessariamente, pela análise dos acontecimentos históricos concretos que ocorreram, justamente, nos últimos trinta anos. Igualmente, é a partir dessa análise que se descobre que, apesar de todas essas transformações sociais e conseqüentes distinções que as mesmas suscitaram nas teorias do pós-industrialismo, as *empresas privadas*, mais uma vez em aliança com o Estado, continuam a ser as propulsoras e difusoras deste movimento.

De fato, a partir da década de 70, época em que assistimos as origens da “Revolução da Tecnologia da Informação” (Ibid., p. 101), o capitalismo começa a enfrentar uma profunda crise de lucratividade. Tal crise foi o resultado da “inabilidade do setor público para continuar a expansão de seus mercados e, dessa forma, a geração de emprego, sem aumentar os impostos sobre o capital nem alimentar a inflação, mediante a oferta adicional de dinheiro e o endividamento público” (Ibid.). Assim, para manter a lucratividade empresarial, colocava-se a exigência de abrir novos mercados de consumo que pudessem dar conta do excedente de uma produção que se encontrava em franco crescimento. Conforme Castells (Ibid.), foi essa expansão dos mercados e, posteriormente, o grande aumento dos investimentos estrangeiros

diretos, a razão do intenso aprimoramento e disseminação das novas tecnologias da informação. Da mesma forma, foram a causa de uma marcante "reestruturação das relações capital-trabalho", onde a informática foi, também, sua ferramenta (Ibid., p. 297).

Um outro aspecto fundamental apontado por Castells sobre a reestruturação produtiva em curso, é a presença de um grau de internacionalização econômica fundamentada sob a égide do capital financeiro. As mais diferentes formas de capital - comercial, produtivo, especulativo - encontram-se, atualmente, livres para efetuar seus investimentos nas mais diversas áreas. Este processo representa o apogeu das políticas econômicas implementadas e ampliadas nos anos 80, pelos países economicamente avançados, particularmente Inglaterra e EUA, tendo como carro-chefe a *liberalização e desregulamentação fiscal, financeira e dos mercados*. Tal liberdade representa, para o grande capital - e mesmo para o pequeno e o médio que seguem nesta esteira, ainda que em menor grau -, a possibilidade de incrementar seus lucros de forma mais rápida, com menos riscos e sem que tenham que arcar com os encargos sociais nacionais. O controle do processo produtivo geral pelas grandes corporações, possibilita-lhes efetuar a seu *bel-prazer* as transações de compra e venda, tanto internas quanto com outros países e empresas, gerando assim uma liquidez sem precedentes. É esta liquidez que lhes serve de principal insumo para aplicação no mercado especulativo-financeiro.

É assim que as formas de acumulação e valorização de riqueza não só foram ampliadas, como também diversificadas, quantitativa e qualitativamente. De acordo com Castells (Ibid., p. 500), isto significa que "o capital financeiro, a alta tecnologia e o capital industrial, estão cada vez mais interdependentes". A predominância do capital financeiro, por ser um tipo de investimento de alto risco, envolve um amplo planejamento das transações financeiras, bem como a "interação entre o investimento em empresas lucrativas e o uso dos lucros acumulados para fazê-los frutificar nas redes financeiras globais que o processo de acumulação se baseia" (Ibid.). Portanto, deman-

da, como nunca, informações rápidas, precisas e eficientes para programar esses investimentos. Ou seja, necessita do tipo de “conhecimento e da informação gerados e aperfeiçoados pela tecnologia da informação” (Ibid.).

Da mesma maneira, as novas tecnologias da informação são fundamentais tanto para efetuar a conexão dos novos e diversos mercados que estão se abrindo – uma vez que conferem e otimizam a mobilidade do capital por intermédio das suas redes –, quanto para potencializar a capacidade de previsão das empresas – pois permitem que as valiosas informações referentes às variações do consumo de cada país cheguem rapidamente, igualmente através das redes, às suas matrizes. É a plena realização dessas estratégias que garante às empresas a manutenção de sua competitividade dentro de um mercado cada vez mais disputado.

É desse modo que as empresas passaram a demandar um arsenal de informações muito mais abundante, assim como meios mais eficientes de se apropriar e gerir informações de modo produtivo.

Mas, a nova reestruturação produtiva não se restringe apenas ao setor industrial. Antes, é um complexo que abrange e interliga várias dimensões sócio-econômicas – financeira, industrial e de serviços –, as quais tornam-se cada vez mais interdependentes e determinantes entre si. Um contexto que leva a uma crescente inter-relação das atividades industriais e atividades informacionais, borrando as barreiras entre o informático e o material. Com efeito, pela sua característica versatilidade, as novas tecnologias da informação extrapolam o chão das indústrias de transformação, penetrando nas mais diversas áreas do terciário, também nelas operando profundas transformações nas maneiras de conceber, produzir e vender seus serviços. É assim que as empresas do setor de serviços passam, cada vez mais, a se utilizar dos métodos tecno-organizacionais empregados nas indústrias de transformação.

Como vemos, a “sociedade informacional e em rede” é também, mas não somente como postulava Bell, uma sociedade de serviços. Contrariamente à generalização feita por Bell em cima desta categoria, Castells (Ibid.,

p. 226-227) chama a atenção para a necessidade de se repensar as antigas distinções baseadas nos setores primário, secundário e terciário. Para ele, o conceito de “serviços” é por demais indeterminado para dar conta da complexidade da estrutura produtiva hodierna. Daí que “tornou-se um obstáculo epistemológico ao entendimento de nossas sociedades”.

Assim, longe dessa sociedade representar a emergência de uma “democratização do conhecimento” pela “nova tecnologia intelectual”, como concluíram os clássicos do pós-industrialismo, o que se vê é a “concentração e globalização do capital exatamente pelo emprego do poder descentralizador das redes” (Ibid., p. 502). Ou seja, uma apropriação cada vez maior do conhecimento pelas grandes empresas diligentes desse processo, de maneira a assegurar sua produtividade e lucratividade. E isto se faz através de um aparente paradoxo: o da “administração descentralizada”, visto que as “novas tecnologias da informação possibilitam, ao mesmo tempo, a descentralização das tarefas e sua coordenação em uma rede interativa de comunicação em tempo real, seja entre continentes, seja entre os andares de um mesmo edifício” (Ibid., p. 286).

Aqui se nota, ainda, um outro equívoco de Bell, e também de Schon: a tese de que, com a ascensão e concretização das empresas como grandes gerenciadoras da economia, estas passariam a agregar e gerenciar, cada vez mais, papéis anteriormente limitados apenas ao Estado, tais como previdência, políticas e serviços públicos etc. Pelo que vimos, apesar de as empresas realmente terem se confirmado como agentes centrais das atuais transformações sociais, o reverso deste processo foi a elevação até o limite, valendo-se das políticas neoliberais em vigor, de seus propósitos de lucratividade. Livres das amarras fiscais pelo advento de um mercado altamente flexibilizado, onde o capital se torna global, mas o trabalho permanece local, o resultado foi um aumento da produtividade e da lucratividade, ao mesmo tempo em que “os trabalhadores perderam sua proteção institucional e ficaram cada vez mais dependentes das condições individuais de negociação e de um mercado de trabalho em mudança constante” (Ibid., p. 298).

Sendo assim, o trabalho na sociedade atual, está muito longe de perder sua primazia. Ao contrário:

(...) O trabalho nunca foi tão central para o processo de realização de valor. Mas os trabalhadores (independente de suas qualificações) nunca foram tão vulneráveis à empresa, uma vez que [se tornaram] indivíduos pouco dispendiosos, contratados em uma rede flexível cujos paradeiros [são] desconhecidos da própria rede (Ibid., p. 298-299).

Para Castells, portanto, a informatização das empresas teve um efeito muito mais revolucionário na sociedade do que aquele relacionado às “dimensões do conhecimento”, como supunha a perspectiva otimista de Bell. Mas, não obstante o reconhecimento do quadro devastador que a “sociedade em rede” implica para a maioria da população mundial – os trabalhadores –, Castells, não descarta um certo otimismo, uma vez que acredita na possibilidade deste estado de coisas se alterar em prol das camadas sociais colocadas à margem desta sociedade em virtude dos oligopólios das grandes empresas em torno dos fluxos das redes informacionais. É o que veremos a seguir.

2. A MUDANÇA NA “SOCIEDADE EM REDE”: O PODER DAS IDENTIDADES SOCIAIS EM QUESTÃO

O conceito de “sociedade em rede”, elaborado por Castells, se complementa com sua análise sobre o poder das identidades sociais nesse contexto. Pode-se dizer que é neste ponto que Castells mais se aproxima do “acionalismo histórico” de Alain Touraine. A crítica feita por Touraine à “sociedade tecnocrática” que se configurou a partir do contexto do *Welfare State*, encontra eco nas formulações de Castells sobre a atual configuração de poder presente na “sociedade em rede”, demarcada, sobretudo, pelas políticas neoliberais apresentadas. Sendo assim, para Castells, são nos movimentos sociais constituídos a partir de interesses identitários (de gênero, religiosa,

nacional, étnica, religiosa, sócio-biológica etc.), que se pode encontrar os atores sociais capazes de desafiar o processo de globalização tecno-econômica acima descrito, possibilitando a mudança na "sociedade em rede".

Desse modo, o conceito de "sociedade em rede" incorpora, ao mesmo tempo, as dimensões estruturais e as transformações desta estrutura. Para Castells (1999, p. 28), identidade é "um processo de construção de sentido que remete a um atributo cultural, ou a um conjunto de atributos culturais, ao qual se dá prioridade sobre as demais fontes de sentido". Uma identidade diferencia-se de um *papel social* justamente porque esse último é definido previamente pelas instituições e organizações, e as primeiras organizam-se a partir de um *sentido* a que atribuem os próprios sujeitos através de uma identificação simbólica.

Na definição de Castells, a dinâmica da construção das identidades sociais na "sociedade em rede" pode ser pensada a partir da noção de fluxos. Os fluxos correspondem à "seqüência de intercâmbio e interação determinadas, repetitivas e programáveis entre posições fisicamente desconexas que mantêm os atores sociais nas estruturas econômicas, políticas e simbólicas da sociedade" (p. 445). Os fluxos estão associados às trocas dentro das redes de informações, facilitada pela tecnologia da informática, o que acaba por ocasionar a reelaboração das noções de espaço e tempo nesse contexto. Assim, os espaços reelaborados dentro da rede, se diferenciam da idéia de lugares, historicamente constituídos, levando a uma recombinação das práticas sociais nesses novos espaços.

Nesse sentido, a construção das identidades coletivas na "sociedade em rede" revela a posição e/ou a reação dos atores sociais frente à sua inclusão ou exclusão dos fluxos das redes. As identidades são manifestadas através de uma lógica simbólica que se apresenta nos interstícios do espaço e do tempo destes fluxos. Enfim, são as comunidades étnicas, locais, de gênero, religiosas, nacionais e socio-biológicas, construídas com referência a um espaço e tempo historicamente contextualizados, que se opõem à forma pela qual a "sociedade em rede" vem se constituindo no momento, isto é,

pela racionalidade abstrata e a-histórica própria do capital financeiro transnacional.

É assim que Castells observa que, no contexto da “sociedade em rede”, há a formação de *comunas*, construídas em torno das *identidades de resistência*, baseadas nos fundamentalismos religiosos, nos nacionalismos e nas identidades étnicas e territoriais. As comunas caracterizam-se como “reações às tendências sociais imperiantes”, por isso são de resistência. Por outro lado, são, também, defensivas, pois representam um “refúgio e solidariedade”, já que construídas a partir de códigos culturais. Portanto, são *comunas culturais*, ancoradas na “história, na geografia, na língua, no entorno”, e ao mesmo tempo, *comunas de resistência* à globalização, à interconexão e à flexibilidade (da produção e do trabalho) e à crise da família patriarcal. As comunas são, pois, “alternativas para a construção de sentido em nossa sociedade”.

Castells observa, ainda, um outro papel fundamental para essas comunas na “sociedade em rede”: elas podem conduzir, ultrapassando os seus próprios limites, à construção das *identidades projetos*. É destes projetos que surgiriam ações coletivas que, potencialmente, poderiam fazer emergir novos sujeitos históricos cuja ação leva à mudança na “sociedade em rede”.

No que diz respeito às relações de trabalho, desde esta perspectiva, Castells aponta para a dissolução das macro *identidades legitimadoras*, baseadas nas articulações da sociedade civil em torno do capital e do trabalho, para explicar a emergência das comunas como o movimento social central na “sociedade em rede”, em detrimento do tradicional movimento operário. Mais uma vez lembrando as mesmas impressões de Touraine há trintas anos, Castells postula que as fontes de identidades legitimadoras do movimento operário estão se dissolvendo frente às empresas em rede e ao processo de individualização do trabalho que estas trazem em seu bojo.

Neste ponto, vale a pena confrontar o ponto de vista de Castells com a visão de outro autor igualmente preocupado com as recentes transformações da sociedade capitalista e com as identidades sociais neste contexto: Robert Castel (1998). Para este autor, estas transformações configuram

aquilo que ele aponta como uma “nova questão social”. Segundo Castel (Idem, p. 30), uma “questão social” se abre quando “uma sociedade experimenta o enigma de sua coesão e tenta conjurar o risco de sua fratura. É um desafio que interroga, põe em questão a capacidade de uma sociedade... existir como um conjunto ligado por relações de interdependência”. Assim como, com o advento da primeira revolução industrial, abriu-se a “questão do pauperismo”, em virtude do grande êxodo rural proporcionado pela industrialização, hoje também nos encontramos diante de uma “questão social”. Esta, foi aberta, sobretudo, pelo desmantelamento do chamado Estado-Providência e as políticas de integração dadas pelo modelo fordista de produção e consumo.

Para este autor, o Estado é a instituição por excelência que desempenha o papel de integrador da sociedade. Este papel se expressa, sobretudo, pela intervenção que exerce sobre o salariado, cuja generalização é um fenômeno social tão característico da sociedade moderna como o próprio Estado. De fato, assim o foi desde a primeira metade do século XIX até os anos 60 do século XX, quando “desempenhava o papel de fiador da manutenção da organização do trabalho e de regulador da mobilidade dos trabalhadores” (p. 31).

De acordo com Castel, o Estado-Providência desempenhou com relativa eficiência este papel com suas políticas de seguridade social, as quais denotaram um “modo de domesticação do capitalismo” que reestruturou “as formas modernas de solidariedade e da troca em torno do trabalho, sob a garantia do Estado” (p. 513). Mas isto deveu-se à situação de “quase-pleno-emprego” (p. 503) dada naquele período, a qual garantia um sistema tributário e previdenciário que proporcionava a possibilidade de inserção, mesmo a indivíduos que se encontravam fora desta situação. Quando o cenário muda e começa a sofrer uma “dupla erosão...: para baixo, com o aumento de encargos dos poderes ‘descentralizados’; para cima, ... com a mundialização da economia e a preponderância do capital financeiro internacional” (p. 512); o que parecia ser uma questão resolvida pela forma até

então vigente de salariado, vem a tona com todo vigor, revelando, com uma crueza sem precedentes, seu caráter intrínseco a essa estrutura social: o desemprego. É “a própria estrutura da relação salarial que está ameaçada de ser novamente questionada” (p. 517), o que revela também a vulnerabilidade do Estado em dar conta desta questão de modo estrutural.

Conforme Castel, o desemprego, bem como a precarização do trabalho, estão, mais do que nunca, implantados no movimento atual da modernização capitalista. “São as consequências necessárias dos novos modos de estruturação do emprego, a sombra lançada pelas reestruturações industriais e pela luta em favor da competitividade” (p. 516-517). Flexibilidade do mercado de trabalho, subcontratação, “administração participativa”, produção enxuta, terceirização, informatização etc., são os carros-chefe da nova reestruturação produtiva. São também meios de promover e acentuar o desemprego, a precarização do trabalho, bem como a “desestabilização dos estáveis” (p.527), uma vez que pressupõem o enxugamento empresarial e repasse dos encargos trabalhistas para os próprios trabalhadores, pondo em ruínas todo o edifício da seguridade social que até então garantia, ainda que de forma precária, a coesão social. Situação ainda mais agravada pelo estabelecimento de um “*déficit de lugares* ocupáveis na estrutura social, entendendo-se por lugares posições às quais estão associados uma utilidade e um reconhecimento público” (p. 529).

Para Castel, esta situação instaura uma novidade dentro da sociedade moderna: o advento dos “inúteis para o mundo” ou “supérfluos”, isto é, “pessoas e grupos que se tornaram supranumerários diante da atualização das competências econômicas e sociais”, e que não servem “nem sequer para serem explorados” (p. 32-33). Para tais pessoas, sua existência social fica comprometida, pois não conseguem mais obter uma utilidade dentro da sociedade. Consequentemente, sua *sensação de pertencimento social, fundamento e fonte da identidade social, fica seriamente comprometida*. Seu destino é a precariedade. Resta-lhes “viver o dia-a-dia”, sobreviver no e pelo presente, o que leva Castel a falar na inauguração de um “*neopauperismo*” (p. 528-529). Sendo assim:

Quando falta a base sobre a qual havia sido edificada sua identidade social, é difícil falar em seu próprio nome, mesmo para dizer não. A luta supõe a existência de um coletivo e de um projeto para o futuro. Os inúteis para o mundo podem escolher entre a resignação e a violência esporádica, a "raiva", que, na maioria das vezes, se autodestrói.

Considerando, pois, a abrangência de parcelas cada vez maiores da população nesta situação; o papel que o trabalho, ou melhor o emprego, sempre teve na promoção da identidade social "como base de reconhecimento social e como alicerce a que se prendiam as proteções contra a insegurança e o infortúnio" (p.513); e, ainda, o fato de que tal exclusão também comporta a conseqüente limitação do acesso destes supranumerários aos fluxos estabelecidos nas redes informáticas^{*}; não há como deixar de denunciar o otimismo de Castells relativamente à constituição das identidades no contexto da "sociedade em rede", de seu poder de ingerência nesta sociedade, bem como da possibilidade de construir uma teoria da mudança social na "era da informação" fundamentada neste poder.

Cabe, portanto, perguntar a Castells, e junto com Castel: "Como cercar essas situações [de precariedade] e amarrar um projeto a essas trajetórias?" (p. 529). Sobretudo quando as minorias de gênero, religiosa, nacional, étnica, religiosa, sócio-biológica, etc., que Castells vê como aquelas dotadas de um potencial identitário e de resistência frente à exclusão social, são a parcela da população que se encontra mais precarizada e afetada por este abandono social. E, por conseguinte, as mais desconectadas dos fluxos dessa "sociedade em rede".

* Em recente reportagem publicada na Folha de S. Paulo (17/01/01 – Caderno Dinheiro, p. B 10), foram apresentados dados assustadores quanto à acessibilidade à Internet nos lares dos principais países do mundo. Entre os países de primeiro mundo, apenas um, Canadá, possui 50% de seus lares com acesso à Internet, e somente seis possuem entre 30 a 40%: EUA – 41%, Austrália – 39%, Suíça – 36%, Reino Unido – 33%, e Holanda – 30%. Mesmo em países que sempre ocuparam lugar de destaque dentre os economicamente avançados, o acesso é altamente restrito, como é o caso da França – 17%, e Espanha – 12%. No terceiro mundo a situação é desalentadora, sobressaindo a África do Sul com 7%, e Brasil com 1% de lares conectados às redes teleinformáticas.

Será que Castells, tal como Bell e Touraine, também não está imbuído de um certo etnocentrismo ao olhar estas minorias como se tivessem as mesmas oportunidades de uma pessoa saudável, branca e com recursos econômicos suficientes para obter sua própria qualificação e conexão nas redes? Da mesma forma, será que não está por demais impregnado da crítica de Touraine à sociedade tecnocrática e ao aniquilamento dos indivíduos neste contexto, não percebendo que, agora, o contexto e a problemática mudaram? Que, cada vez mais, o que temos é a “promoção do individualismo” (Castel, p. 595), entre outras coisas, pela desregulamentação dos direitos trabalhistas, que impõe aos salarizados a particularização de seus contratos de trabalho como única forma de garantir sua precária existência. Como afirma Castel (p. 609):

Não se pode haver denunciado a hegemonia do Estado sobre a sociedade civil, o funcionamento burocrático e a ineficácia de seus aparelhos, a abstração do direito social e sua impotência para suscitar solidariedades concretas e, depois, condenar transformações que levam em conta a particularidade das situações e que, para isso, fazem apelo à mobilização dos sujeitos. (...) Porém não se pode mais, por achar que não será necessário enfrentar o problema, negligenciar o estudo do custo dessas transformações para algumas categorias da população.

Na verdade, para a grande maioria da população.

Afinal, neste ponto específico, não há como não concordar com Castel (p. 34) quando este afirma que:

(...) quer entremos na sociedade “pós-industrial”, quer mesmo na “pós-moderna” ou como se quiser chamá-la, ainda assim a condição preparada para os que estão “out” depende sempre da condição dos que estão “in”. São sempre orientações definidas nos centros de decisão – em matéria de política econômica e social, de gestão das empresas, de readaptações industriais, de busca de competitividade etc. – que repercutem como uma onda de choque nas diferentes esferas da vida social.

Portanto, a questão de saber em que medida é possível a formação de comunas em um contexto de informatização privatizada pelas empresas-rede flexíveis, *locus* dominante na estrutura de poder própria da "sociedade em rede", fica em aberto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Manuel Castells visualiza uma "sociedade em rede", onde as empresas são os agentes diligentes deste processo, na medida em que promovem e mais se utilizam das tecnologias otimizadoras deste contexto. Disto decorre um debilitamento do mundo do trabalho provocado, sobretudo, pelo fato deste trabalho se encontrar localizado, enquanto as empresas se tornam, cada vez mais, globalizadas em virtude das redes teleinformáticas e da flexibilização dos mercados de trabalho. Apesar de considerar todos os problemas acarretados pelo novo modelo de empresa, "em rede" e flexível, Castells acredita na viabilidade de formação de "comunas" capazes de fazer frente à situação de extrema fragmentação e vulnerabilidade das relações de trabalho e, portando, do tecido social como um todo, que este quadro implica. Esta resistência viria associada à constituição das identidades sociais constituídas, principalmente, fora das empresas, a partir dos fluxos das redes, e com referência às minorias sociais identitárias (étnicas, de gênero, raciais, religiosas etc.).

Porém, ao tentar pensar a estrutura e a mudança na "sociedade em rede", notamos que Castells parece apresentar um otimismo descabido, ao desprezar a relação entre a extrema precarização do trabalho e exclusão social com as minorias identitárias, e por não entendê-las ameaçadas em sua inserção na "sociedade em rede", uma vez que verificamos que as chances de sua inclusão nas redes é quase nula sob a supremacia e oligopólio das empresas-rede sobre as tecnologias da informação.

O poder das identidade sociais em mudar este *status quo*, se torna ainda mais problemático quando confrontado com as análises de Robert Castel sobre a "nova questão social" que se abre para o salariado dentro desta conjuntura.

Esta teria sido engendrada pelo processo de desregulamentação tributária e do sistema de seguridade social que surgiu com derrocada do Estado-Providência, e pela conseqüente emergência da liberalização da economia e predomínio do capital financeiro provocados por este quadro. Um processo que exigiu das empresas a adoção de novas estratégias para se manterem competitivas, cujo resultado foi, e está sendo, o estabelecimento de uma intensa precarização do trabalho, desemprego e, conseqüentemente, exclusão social.

Para Castel, esta “nova questão social” coloca em xeque qualquer projeto de futuro baseado numa coletividade, por instaurar um panorama político-econômico que impõe às empresas uma reestruturação produtiva perversa que, cada vez mais, condena parcelas inteiras da população à superfluidade. Tal superfluidade acarreta uma perda da antiga base sobre a qual se fundamentavam as identidades sociais, a *identidade pelo trabalho*. Era esta a base primeira que, ainda que precária, garantia o sentimento de pertencimento social aos atores sociais, independente de suas etnias, gênero e religião, e, portanto, possibilitava uma certa integração coletiva virtualmente capaz de incorporar tais diversidades e fazer frente às configurações de poder vigente. O esfacelamento dessa base identitária, por conseqüente, torna qualquer movimento de mudança com vistas a acabar com a precarização social instaurada pela privatização das redes informáticas, bem longe de vir de identidades sociais fragmentárias, tal como prevê Castells.

Sendo assim, observamos mais a configuração de uma teia letal do que propriamente de uma rede, isto é, as tecnologias da informação estão sendo aplicadas em uma estrutura política e econômica que, nesse momento histórico, confirma, reforça e aprimora os padrões capitalistas de acumulação em uma escala sem precedentes. Neste sentido, tudo indica que a “sociedade em rede” de Castells, na esteira das teorias da “sociedade pós-industrial e da informação”, é mais um mito do capitalismo por supô-la como algo passível de abranger outros agentes sociais, sem que se saia da própria lógica excludente e fragmentadora que está caracterizando a sociedade atual, que nada mais é que o acirramento da própria lógica capitalista.

Todavia, a “sociedade em rede”, “global” e “informacional” não é o fim da história. Relacioná-la com as demandas do capitalismo contemporâneo, e apontar sua dinâmica relativamente às relações de poder que perpassam a lógica capitalista em suas diversas fases históricas no embate com outras lógicas dos diversos grupos sociais, implica em começar, e não concluir a análise. Em suma, apenas enunciamos essas questões.

Portanto, do exame do conceito aqui apresentado, e do contexto de onde advém sua formulação, fica antes uma pergunta, do que propriamente uma refutação: será que não lhe falta, para além de um projeto de futuro – tão caro a Castel para promover a solidariedade e coesão social –, um *projeto de sociedade* no sentido utópico de acreditar e, pois, se esforçar para levar a cabo um outro tipo de estrutura social onde não mais prevaleça a lógica da lucratividade, causa primeva da velha e nova “questão social”; bem como do domínio do universo das empresas-rede flexíveis em detrimento da maior parte da população que habita a suposta “sociedade em rede” de Castells?

ABSTRACT: The present article intends to accomplish a critical swinging on a group of theoretical subjects that they have been discussed traditionally in the social sciences, in the last 30 years, and that interferes commonly in a general conceptive picture known as "Society of the Information ". Special emphasis will be given recently for a concept built and directly tributary of the concept of " Society of the Information ": the one of " society in net " of Manuel Castells. The objective is to problematize the pertinence, repercussions, as well as the operational validity of the society concept in net " for the understanding of the contemporary society, particularly in what concerns the theme of the construction of the social identities and of the paper of the great companies in that conjuncture.

KEYWORDS: Society in Net, Society of the Information, contemporary society, social identities, company

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BELL, Daniel (1973). *O advento da sociedade pós-industrial: um ensaio de previsão social*.

Temáticas, Campinas, 9(17-18):125-156, jan./dez. 2001

- BILI, Marcelo. CD lidera vendas pela Internet no Brasil. Folha de S. Paulo, São Paulo, 17 jan., 2001. Caderno Dinheiro, p. B 10.
- CASTEL, Robert (1998). *As metamorfoses da questão social* : uma crônica do salário. Petrópolis: Vozes.
- CASTELLS, Manuel (1999). *A sociedade em rede*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- CHESNAIS, François (1996). *A mundialização do capital*. São Paulo: Xamã.
- KUMAR, K (1997). *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna*. Rio de Janeiro: Zahar.
- TOURAINÉ, Alain (1971). *La sociedad pós-industrial*. Barcelona: Ediciones Ariel.

POR UM PENSAMENTO RELACIONAL: NORBERT ELIAS, PIERRE BOURDIEU E A RELAÇÃO SUJEITO/OBJETO

Hector Fernando Segura-Ramírez

RESUMO: Com base em um conjunto de textos de Norbert Elias e Pierre Bourdieu, dois dos sociólogos mais significativos de nosso tempo, focalizamos a forma de pensamento relacional que está na base da obra desses cientistas sociais, e mostramos como esta forma de pensar implica uma crítica às formas de pensamento substancialista e realista e que esta crítica se realiza a partir do questionamento das relações sujeito/objeto. Por outro lado, evidenciamos qual a importância que Elias e Bourdieu atribuem à história como disciplina científica no processo da pesquisa sociológica.

UNITERMOS: Bourdieu, Elias, sujeito, objeto, formas de pensamento, sociologia, crítica.

Em última instância, o teste crucial da fecundidade ou esterilidade de uma teoria sociológica é a fecundidade ou esterilidade das investigações empíricas estimuladas por ela e nela fundamentadas.

Norbert Elias

INTRODUÇÃO

Na análise proposta neste escrito partimos da premissa que afirma que tanto o “sujeito” quanto o “objeto” de conhecimento são produtos históricos de processos sociais de unificação, de objetivação, de subjetivação e de racionalização que operam nas multiplicidades concretas que configu-

ram o real. Noutros termos, que “sujeito” e “objeto” são produtos “dados” da cultura ocidental, que não existem em si mesmos, isto é, independentemente das relações com outros objetos e sujeitos.

A construção do objeto, que não deve confundir-se com o “problema da pesquisa”, é ao mesmo tempo a operação mais importante e a mais completa e sistematicamente ignorada no processo da pesquisa científica nas ciências sociais. A construção do objeto é o *locus* primário no qual se apresenta a relação dialética entre o sujeito e o objeto da pesquisa. Há uma espécie de implicação construtiva mútua, na medida em que os processos de racionalização, de unificação, e de objetivação que estão na base da construção do objeto implicam processos de constituição de sujeitos de conhecimento. Assim, construir o objeto é ao mesmo tempo construir-se como pesquisador ou cientista social. Neste escrito partimos da idéia de que a relação sujeito/objeto é a relação primordial do conhecimento científico, para logo indagar pelas percepções e/ou concepções que têm tanto Norbert Elias como Pierre Bourdieu a respeito desta relação.

Os trabalhos de Elias e Bourdieu, dois praticantes importantes da sociologia científica do final do século XX, compartilham uma premissa fundamental, o ponto de vista ontológico expressado no enunciado, *o real é o racional*. A expressão do enunciado é de Bourdieu (1994; 1995; 1996; 2000), não obstante, como pretendemos mostrar aqui, a obra sociológica de Elias, também se baseia neste princípio fundamental da filosofia da ciência relacional.

No que diz respeito à construção do objeto, isto é, ao *locus* privilegiado onde se efetua a relação sujeito/objeto, os dois pensadores compartilham uma ontologia relacional. A forma de pensar relacional se opõe às formas realista e substancialista e propõe pensar o mundo social como um espaço de relações. Neste contexto uma das tarefas que se colocam ao cientista social no processo de construção do objeto consiste em manter perante os fatos uma postura ativa e sistemática, no intuito de formular um sistema coerente de relações que deve ser posto a prova como tal, isto é, de interro-

gar sistematicamente um caso particular para extrair dele as propriedades gerais ou invariantes. Tanto a teoria das configurações de Norbert Elias como a teoria da ação de Pierre Bourdieu obedecem a este princípio.

O modo de pensar substancialista é definido por Bourdieu (1996, p.17) como o do senso comum e do racismo na medida em que leva a tratar as atividades ou preferências próprias a certos indivíduos ou a certos grupos de uma certa sociedade, em um determinado momento, como propriedades substanciais, inscritas de uma vez por todas numa espécie de *essência* biológica ou cultural.

O PENSAMENTO RELACIONAL E A TEORIA DAS CONFIGURAÇÕES

A crítica de Norbert Elias à forma de pensar substancialista aparece em diferentes momentos de sua obra. Com efeito, na Introdução à edição do seu *Processo Civilizador* (1990), Elias efetua a crítica ao senso comum presente na imagem tradicional do homem que leva às pessoas, e dentre estas os sociólogos, a falar em indivíduos e sociedades como se fossem dois fenômenos com existência separada ao invés de dois aspectos diferentes do mesmo ser humano. Na sociologia, Talcott Parsons seria um autor paradigmático (exceto quando utiliza categorias psicanalíticas) em dar ao mundo social um tratamento substancialista. Segundo Elias (1990, p. 236), na sua tentativa de elaborar um modelo teórico da relação entre estruturas da personalidade e estruturas sociais, Parsons estaria confundindo duas idéias não muito compatíveis: a noção de indivíduo e sociedade – “ego” e “sistema social” – como entidades existindo independentemente uma da outra, sendo o indivíduo considerado como a realidade concreta e a sociedade como epifenômeno, e a noção de que as duas são planos diferentes, mas inseparáveis do universo formado pelo homem.

Assim – para dar apenas um exemplo – Parsons adota a noção, já desenvolvida por Durkheim de que a relação entre “in-

divíduo” e “sociedade” é uma “interpenetração” do indivíduo e do sistema social. Como quer que essa “interpenetração” seja concebida, o que mais pode essa metáfora significar, senão que estamos tratando com duas entidades diferentes que, primeiro existem separadamente e que depois se “interpenetram”? (Elias, 1990, p. 220).

Para Elias (1990, p. 235), “essa curiosa aberração do pensamento” que constitui a dicotomia indivíduo/sociedade sofre de um conteúdo ideológico implícito que tem a sua raiz nos ideais dos Estados nacionais mais desenvolvidos. No sistema de valores políticos das nações-Estados se postula a sociedade como um todo, a nação como o mais alto valor, ao mesmo tempo que se postula desde o ponto de vista filosófico o indivíduo inteiramente auto-suficiente, o indivíduo livre, a personalidade fechada como o mais alto valor. O reflexo dessa persistente divisão no interior das nações entre os dois ideais aparece segundo Elias, nas teorias de sociólogos cujo ideal nacional tem uma cor conservadora-liberal, exemplos disto seria o trabalho teórico de Max Weber e as teorias de Talcott Parsons. Para Elias, a oposição entre “indivíduo” e “sociedade” que está na base do modo de pensar substancialista, que é forma predominante de pensar e sentir na sociologia, constitui uma antinomia “bastante irreal” fruto de tradições político-filosóficas nas quais uma considera a “sociedade” como algo extra-individual e a outra considera o “indivíduo” como algo extra-social.

Como es obvio, ambas ideas son ficticias. La sociedad costesana no es un fenómeno que exista fuera de los individuos que la forman; los individuos que la constituyen, ya reyes, ya ayudas de cámara, no existen fuera de la sociedad que integran unos com otros. El concepto de “configuración” sirve para expresar esta situación (Elias, 1996, p. 31).

A crítica de Elias ao senso comum racista e racializante presente no modo de pensamento substancialista está na sua obra *Estabelecidos-Outsiders* (2000). Para este autor, as “relações raciais” simplesmente constituem um

tipo particular de relações *estabelecidos/outsiders*, nas quais o fato dos membros dos dois grupos diferirem na sua aparência física serve apenas como um sinal de reforço que torna os membros do grupo estigmatizado mais fáceis de reconhecer na sua condição. Assim o uso de adjetivos como “racial” ou “étnico” utilizados no contexto das relações *estabelecidos/outsiders*, tanto na sociologia como na sociedade em geral, seriam sintomáticos de um ato ideológico de evitação, na medida em que ao empregá-los chama-se a atenção para um aspecto periférico dessas relações (por exemplo, as diferenças na cor da pele) enquanto se desviam os olhos daquilo que é central (por exemplo, as diferenças de poder e a exclusão do grupo menos poderoso dos cargos com maior potencial de poder e influência). A questão central não é a diferença de ascendência racial ou de aparência física:

[O] aspecto saliente de sua relação [entre os grupos] é eles estarem ligados de um modo que confere a um recursos de poderes muito maiores que os do outro grupo e permite que esse grupo barre o acesso dos membros do outro ao centro dos recursos de poder e ao contato mais estreito com seus próprios membros, com isso relegando-os à posição de *outsiders* (Elias, 2000, p. 32).

As relações entre estabelecidos e *outsiders* são basicamente relações entre grupos nas quais o grupo estabelecido consegue estigmatizar os *outsiders* como pessoas de menor valor humano. Considera que lhes falta a virtude humana superior, o carisma grupal distintivo que se atribui a si mesmo (por exemplo, a brancura no caso do Brasil). Em termos de diferenciais de poder o grupo estabelecido é seguramente superior aos outros grupos interdependentes, de uma forma tal que podem fazer com que estes, os *outsiders*, os indivíduos “inferiores” se sintam carentes de virtudes julgando-se humanamente inferiores. Para Elias (2000, p. 32), a denominação “preconceito racial” seria particularmente não adequada, já que a aversão, o desprezo ou ódio que os membros de um grupo estabelecido sentem pelos membros de um grupo de *outsiders*, não diferem nos casos em que os dois grupos são cla-

ramente distintos na sua aparência física e naqueles em que são fisicamente indistinguíveis (o caso dos judeus na Alemanha nazista, por exemplo), isto significa que quando existem diferenças de aparência física e outros aspectos biológicos a que costumamos classificar como “raciais”, a sócio-dinâmica das relação entre os grupos interligados na condição de *estabelecidos/outsiders* é determinada pela sua forma de vinculação e não por qualquer característica que os grupos tenham independentemente dela.

Neste contexto, não deixa de chamar à atenção o fato de que a teoria de Parsons seja também o alvo privilegiado da crítica de Bourdieu (2000, p. 24). Codificada como a forma de pensar substancialista dominante que além de se basear na oposição “indivíduo” e “sociedade” se assenta na dicotomia entre “teoria” e “metodologia”, a “teoria” teórica de Parsons constituiria um *melting pot* conceitual obtido pela compilação puramente teórica, (alheia a toda aplicação) de algumas grandes obras (Durkheim, Pareto, Weber, etc.), reduzidas à sua dimensão “teórica” ou professoral. Tanto a “teoria” teórica de Parsons quanto o neofuncionalismo de Jeffrey Alexander¹ constituiriam um conjunto de compilações e classificatórias nascidas da atividade professoral, mas que só servem para o ensino. À teoria teórica enquanto discurso profético ou programático que tem em si mesmo o seu próprio fim e que nasce e vive da defrontação com outras teorias, Bourdieu (2000, p. 59) opõe a teoria científica como construção provisória, como programa de percepção de ação só revelado no trabalho empírico em que se realiza. Aqui Bourdieu concorda inteiramente com Elias no que diz respeito à relação teoria/prática, senão vejamos:

¹ Para Bourdieu (1989, p. 59) teóricos da teoria como Jeffrey Alexander não estariam tomando o partido da ciência, na medida em que suas “reflexões” não são a consequência de dedicar mais tempo e mais esforços a pôr em ação os conhecimentos teóricos adquiridos investindo-os em pesquisas novas. Alexander seria um daqueles professores que condiciona seus conhecimentos teóricos para a venda “metendo-os num embrulho de metadiscorso, destinado menos a controlar o pensamento do que a mostrar e a valorizar sua própria importância ou a dele retirar diretamente benefícios fazendo-o circular nas inúmeras ocasiões que a era do jacto e do colóquio oferece ao narcisismo do pesquisador.” Por outro lado não deixa de chamar atenção o fato de que no seu texto “*O novo movimento teórico*” (1987) Alexander ignore totalmente a produção sociológica de Norbert Elias.

Todos los modelos nacen del empeño de analizar las relaciones existentes en la realidad misma [...] No tienen la pretensión de ser los modelos definitivos ni lo absolutamente último que pueda decirse sobre los procesos y configuraciones analizados. Ninguna teoría, ningún modelo puede pretender ser absolutamente definitivo en ningún campo de investigación (Elias, 1996, 51).

Quanto à oposição entre “teoria” e “metodologia” como duas instâncias separadas, Bourdieu (2000, p. 24) acredita que esta deve ser recusada completamente, pois não se pode reencontrar o concreto, combinando duas abstrações, já que a prática da pesquisa empírica tem demonstrado que as opções técnicas mais “empíricas” são inseparáveis das opções mais “teóricas” da construção do objeto. Novamente aqui Bourdieu está muito próximo da posição tomada por Elias na sua introdução à edição mexicana de *La sociedade Cortesana* (1996) quando reafirma sua crítica a Parsons:

Debe aquí bastar con dejar hablar por sí misma a la realización doble de las ideas en el plano teórico y en el empírico. Sin una discusión explícita, se muestra asimismo con bastante claridad cómo y por qué el punto de partida del problema sociológico se mantiene en íntimo contacto con las tareas empíricas de la sociología, cuando se pasa de una teoría sociológica de la acción y de una teoría de sistemas que como a de Talcott Parsons, implica un abismo imaginario entre individuo y sociedad, que queda sin colmar, a una teoría sociológica de la configuración que supera la idea de tal abismo (Elias, 1996, p. 49).

Noutros termos:

Se puede captar con mucha mayor riqueza de relaciones, las particularidades de la investigación empírica, si se entiende su importancia teórica; y se puede asimilar mejor el razonamiento teórico si se tienen a disposición los datos empíricos a los que este alude (Elias, 1996, 43).

O modo de pensamento relacional deve estar presente desde o momento mesmo da seleção e valoração dos problemas da pesquisa (Elias, 1996, p. 17). O sociólogo alemão recomenda que na seleção dos problemas da pesquisa o pesquisador deve evitar guiar-se pela escala de valores convencional, pelo fato de esta não ser questionada, e por isso, não é mesmo confiável do ponto de vista científico. Assim, por exemplo, do ponto de vista das sociedades burguesas industriais a etiqueta da sociedade de corte poderia parecer algo bastante fútil, meramente “exterior” e talvez ridículo, não obstante, focalizada como elemento de análise na estrutura da sociedade de corte, mostrou-se como um índice e um instrumento de medição do valor do prestígio na trama das relações do indivíduo.

[S]e afirma la necesidad de un esfuerzo consciente para asegurar una mayor autonomía tanto de la selección como de la formulación de problemas sociológicos del presente o del pasado, frente a valoraciones populares que se asumen como algo evidente y, por consiguiente, sin examen (Elias, 1996, p. 19).

Precisa-se pois para construir o objeto científico que o pesquisador assuma uma postura autônoma frente às valorações e ideais habitualmente transitórios, fruto de controvérsias da sua época e que servem como substitutos de teorias relativamente autônomas e de modelos de relações verificáveis e revisáveis a respeito da aquisição de um novo saber particular. Noutros termos, deve o pesquisador evitar que os preconceitos de sua própria época e de seu próprio grupo lhe fechem o caminho da compressão das relações humanas que procura entender.

El análisis sociológico exige la mas estricta exclusión de los sentimientos e ideales personales del investigador o, en otras palabras, una mayor autonomía de la valoración. [...] Los investigadores no pueden seguir adelante com su trabajo y se quedan empantanados en la incertidumbre, cuando, acriticamente y desde fuera, trasponen a las épocas por investigar las valoraciones, políticas, religiosas e ideológicas de su próprio tiempo, como si fueran evidentes en vez de enfocar, ya en la

orientación y elección de los problemas, los vínculos específicos, así como – y en especial – las específicas escalas axiológicas de las sociedades humanas que se estudian (Elias, 1996, p. 44).

A teoria das configurações de Norbert Elias (1990; 1996; 2000) constrói o mundo social como um espaço de relações ou rede de interdependências dos homens, dos processos e das estruturas. Os homens individuais constituem simultaneamente configurações de diverso tipo e as sociedades não são mais que configurações de homens interdependentes. Nesta teoria os homens não se apresentam como indivíduos totalmente independentes uns de outros, nem se lhes considera como sistemas totalmente fechados, cada um com um começo absoluto que esconde em si mesmo a explicação de um certo acontecimento histórico-social. Dizer que os indivíduos existem em configurações não é outra coisa que afirmar que o ponto de partida de toda investigação sociológica é uma pluralidade de indivíduos que de um modo ou de outro são interdependentes.

En el análisis de la configuración, los individuos aparecen em alto grado, tal como se les puede observar, como sistemas peculiares abiertos, orientados mutuamente entre sí, vinculados reciprocamente mediante interdependencias de diversa clase y, en virtud de éstas, formando conjuntamente configuraciones específicas (Elias, 1996, p. 41).

Isto significa que as configurações têm um caracter irreduzível, no sentido de que não é possível explicá-las em termos que impliquem que elas têm algum tipo de existência independente dos indivíduos, nem em termos que impliquem que os indivíduos existam de algum modo independente delas.

Outra característica definidora da teoria das configurações é que ela foi desenhada para pensar processo sociais, isto é, o movimento, a socio-dinâmica das relações *estabelecidos-outsiders*, por exemplo, no sentido de que as respostas às perguntas que orientaram a pesquisa de Elias e Scotson

(2000) focalizam processos sociais de “dominação”, a saber: primeiro, o que é que induz as pessoas que formavam o grupo dos “estabelecidos” a se colocarem como uma ordem melhor e superior de seres humanos? E segundo, que recursos de poder lhes permitiam afirmar a sua superioridade e lançar um estigma sobre os outros, como pessoas de estirpe inferior? Estes processos sociais de dominação devem ser vistos imbricados no desenvolvimento de configurações humanas específicas, isto é, percebidos como processos históricos. É este elemento processual da teoria das configurações de Norbert Elias que leva este autor a propor uma maior integração entre a história e a sociologia como disciplinas científicas:

El esfuerzo por una coordinación mas fecunda del trabajo histórico y sociológico tropieza todavía, por el momento, con la carencia de una obra unitária de enquadramento teórico a la que pueda dirigirse en su estudio tanto la investigación sociológica como la histórica (Elias, 1996, p. 42).

A CONSTRUÇÃO DO OBJETO E PENSAMENTO RELACIONAL

Para o sociólogo francês (2000, p. 24) o primeiro preceito, do modo de construir o objeto da pesquisa nas ciências sociais é pensar de forma relacional: pensar a diferenciação social como forma de um espaço de relações e, ao mesmo tempo lutar contra a inclinação primária de pensar o mundo social de uma maneira realista ou substancialista.

Pensar de forma relacional implica ou pressupõe praticar a dúvida radical, isto é, pôr em causa os objetos pré-construídos. Para construir o seu objeto, o pesquisador deve pôr em suspenso todos os pressupostos inerentes ao fato dele mesmo ser um ser social que também interiorizou as estruturas da sociedade ou do mundo social que pesquisa. Assim, para o pesquisador que aborda a sua própria sociedade, coloca-se como necessário o rompimento com o senso comum, a ruptura com o objeto pré-construído, com as representações partilhadas por todos, independentemente de se tra-

tar dos simples lugares-comuns da existência vulgar, das representações oficiais inscritas nas instituições, na objetividade das organizações sociais e nos cérebros (Bourdieu, 2000, p. 21). Uma vez que o pesquisador faz parte do objeto pesquisado, pensar seu próprio pensamento é a *conditio sine qua non* de uma prática científica rigorosa. Além de pôr entre parênteses o senso comum, pensar o seu próprio pensamento implica, para o cientista social, discutir e questionar sua própria linguagem, a linguagem que a *profissão* emprega para falar e pensar o mundo social, isto é, os próprios conceitos, as palavras e os métodos que têm servido de base às pesquisas. A necessidade de discutir e questionar a linguagem disciplinar está no fato dela ser um depósito de pré-construções naturalizadas, que são ignoradas como tais e que funcionam como instrumentos inconscientes de pré-construção. Para o sociólogo francês a visão crítica decorrente da ruptura com o pré-construído implicaria não só uma ruptura epistemológica, mas também uma conversão do olhar:

Trata-se de produzir senão um «homem novo» pelo menos, «um novo olhar» um olhar sociológico. E isso não é possível sem uma verdadeira conversão, uma *metanóia*, uma revolução mental, uma mudança de toda a visão do mundo social (2000, p. 21).

Para não ser objeto dos problemas que toma por objeto, o cientista social deve fazer a história social da emergência e constituição progressiva dos problemas, dos objetos e dos instrumentos de pensamento que os informam, quer dizer, fazer a história social do trabalho social coletivo de construção de instrumentos de construção da realidade social². E isto por

² Noutros termos, a construção dos problemas sociais é um instrumento de construção da realidade social que se realiza no próprio seio do mundo social, no seu conjunto, e especialmente no campo das ciências sociais. Penso por exemplo, no problema racial da sociedade brasileira (recentemente colocado em termos de cotas). Um problema social que entra na sociologia do país e que cada dia ganha mais força para ser percebido como um problema legítimo, digno de ser discutido publicamente e em última instância, oficializado pelo Estado.

duas razões: pelo fato de que a ciência social sempre está exposta a receber, da sociedade que ela estuda, *os problemas* que levanta a respeito dela; e a segunda, pelo fato do mundo social construir sua própria representação servindo-se do sociólogo e da sociologia.

A importância de se fazer a história social do problema que se toma por objeto radica no fato desta nos permitir descobrir que o problema, aceito como evidente, foi socialmente produzido por um trabalho coletivo de construção da realidade social, no sentido de que foram necessárias reuniões, associações, comissões, ligas de defesa, movimentos, manifestações, tomadas de posição, programas, projetos, etc., para que aquilo que era e poderia continuar a ser considerado como um problema *privado*, particular, singular, tornar-se um *problema social*, um problema público, de que se pode falar publicamente, ou mesmo um problema oficial, objeto de tomada de posições oficiais e até de leis e decretos³.

Por outro lado, segundo o pensador francês, para construir um objeto verdadeiramente científico, o pesquisador deve realizar uma socioanálise de si mesmo, ou uma sociologia do seu projeto científico, de suas ambições ou demissões, das suas audácias e de seus temores, das dificuldades, das atitudes socialmente construídas – por exemplo, arrogância, humildade, submissão. Trata-se de tomar consciência das atitudes favoráveis ou desfavoráveis que estão associadas às próprias características sociais, escolares, sexuais, raciais ou culturais do pesquisador, para ter uma probabilidade mínima de agir sobre essas atitudes.

Apoiar-se no conhecimento das determinações sociais suscetíveis de entorpecer o trabalho científico do sociólogo; e na análise científica de todas as coações e limitações inerentes ao fato de ocupar uma posição determinada num campo e numa certa trajetória, para neutralizar seus efeitos (2000, p. 56).

³ Recentemente os deputados estaduais fluminenses aprovaram um projeto de lei que reserva a “negros” e “pardos” 40% das vagas nas universidades públicas estaduais do Rio de Janeiro.

Realizar a objetivação participante é o último preceito enunciado por Bourdieu como fundamental no processo de construção do objeto científico. O sociólogo francês nos adverte não confundir a objetivação participante com a “observação participante”. A primeira é valorizada como o exercício mais difícil e o mais necessário do processo da pesquisa porque requer a ruptura das aderências e das adesões mais profundas e mais inconscientes, aquelas que em muitas ocasiões constituem o *interesse* do próprio objeto estudado para aquele que o estuda. A segunda, a “observação participante” é enunciada como *a análise de uma falsa ‘participação’ num grupo estranho*.” Para o autor (1995), a prática do sociólogo, no que concerne à sua postura frente à relação com o objeto da pesquisa, deve ser bem diferente daquela prática realizada pelo etnólogo. O sociólogo, diferentemente deste, deve abster-se de “abolir magicamente” a distância entre o observador e o observado, e objetivar essa distância e as condições sociais que a fazem possível, para interrogar-se incessante e sistematicamente sobre a relação com o seu objeto, relação esta que tem como condições a exterioridade e as técnicas de objetivação de que o pesquisador dispõe. Trata-se, na objetivação participante, de objetivar o próprio sujeito do conhecimento, já que nele se encontram inscritas algumas das mais poderosas determinantes sociais dos princípios de apreensão de qualquer objeto, assim como os interesses materiais e simbólicos que o ligam ao objeto pesquisado. No caso da pesquisa sobre o campo universitário, por exemplo, os interesses associados à pertença do pesquisador a esse campo, ao fato de ocupar uma posição no mesmo e de pretender objetivar os seus concorrentes pelo monopólio da objetivação objetiva.

Objetivar o próprio sujeito de conhecimento, o qual faça o que fizer, não deixa de estar envolvido nas lutas do campo, é conferir a si mesmo os meios de re-introduzir na análise a consciência dos pressupostos e dos preconceitos, associados ao ponto de vista local e localizado daquele que constrói o espaço dos pontos de vista (Bourdieu, 2000, p. 51).

Também é preciso objetivar a objetivação, no sentido de dirigir a atenção para o ponto de vista mesmo, para os condicionantes ou pressupostos epistemológicos e sociológicos nos quais se funda a relação com o objeto. Em síntese, realizar a objetivação participante é adotar o ponto de vista da reflexividade: que não é outra coisa que pôr em questão o privilégio do sujeito de conhecimento, ao qual historicamente tem se isentado de forma totalmente arbitrária, no sentido de não ética, do trabalho de objetivação.

É preciso, de certo modo, ter-se renunciado à tentação de se servir da ciência para intervir no objeto, para se estar no estado de operar uma objetivação que não seja a simples visão redutora e parcial que se pode ter, no interior do jogo, de outro jogador, mas sim a visão global que se tem de um jogo possível de ser apreendido como tal porque se saiu dele (Bourdieu, 2000, p. 58).

Um bom exemplo que ilustra o modo e prática do pensamento relacional em Bourdieu, encontra-se na formulação da noção de campo. A noção de campo é um conceito dinâmico, relacional e histórico. O campo acadêmico, por exemplo, na sua formulação conceitual mais simples é definido como uma estrutura dinâmica de posições teórico-políticas e, ao mesmo tempo, como um conjunto de relações objetivas entre agentes (indivíduos e instituições) que existem independentemente da vontade e consciência individuais. Em termos analíticos o campo é como uma rede ou configuração de relações objetivas entre posições, é o cenário de relações de força e de lutas encaminhadas a transformá-las, e por isso mesmo, é o lugar de uma mudança permanente (Bourdieu & Wacquant, 1995, p. 69).

Acreditamos pois, ter mostrado como no trabalho de Norbert Elias e Pierre Bourdieu subsiste uma forma de pensamento relacional, que se baseia numa crítica radical à corrente de pensamento dominante na sociologia e que essa crítica implica um questionamento sistemático da relação sujeito/objeto, isto é, crítica ao senso comum, à linguagem disciplinar, aos preconceitos e ao próprio pensamento do pesquisador. Também mostramos

que, para esses dois sociólogos, a história como disciplina científica é primordial para o trabalho do cientista social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXANDER, Jeffrey (1987). O novo movimento teórico. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n.4, vol. 2, pp. 5-28, junho de 1987.
- BOURDIEU, Pierre (2000). *O Poder Simbólico*. 3 ed. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil.
- _____. (1996). *Razões Práticas. Sobre a teoria da ação*. 1 ed. Campinas. Papyrus Editora. 224 p.
- _____. (1991). *El Sentido Práctico*. 1 ed. Madrid. Taurus Humanidades. 451 p.
- _____. & Loïc J.D Wacquant (1995). *Respostas por uma antropologia reflexiva*. 1 ed. Mexico.Grijalbo. 229 p.
- Elias, Norbert (1968). “Introdução à Edição de 1968” *In: O Processo Civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. p. 214-271.
- _____. (1996) *La sociedad cortesana*. 1 ed. México. Fondo de Cultura Económico. 403 p.
- _____. & Scotson, J (2000). *Os estabelecidos e os outsiders. Sociologia as relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. 1 ed. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. 224 p.

A TÉCNICA E A ESTÉTICA DA "CONFORMAÇÃO" (OU: PARA UMA TEORIA ESTÉTICA DAS TÉCNICAS DE CONFORMAÇÃO)

Samira Feldman Marzochi

RESUMO: O ensaio relaciona técnica e estética como faces do mesmo processo de formação e “conformação” da cultura e do pensamento, que forja a sociedade em todas as dimensões (histórica, econômica, social, individual, política, cultural). Técnica e estética evidenciam a inseparabilidade dos aspectos “material” e “espiritual” e seus derivados: “concreto” e “abstrato”, “natural” e “cultural”, “real”, “virtual”, etc. A técnica, sozinha, informa muito pouco sobre ela ou suas implicações, do mesmo modo que a estética, restrita ao estudo das obras de arte, talvez não contribua muito para o aprimoramento do próprio conceito. Isso se deve, inclusive, ao problema que hoje é distinguir a “obra de arte” de outras manifestações estéticas, de que a publicidade, por exemplo, está recheada. O objetivo é lançar a idéia de uma “teoria estética das técnicas de conformação” em ciências sociais.

PALAVRAS-CHAVE: técnica; estética; arte; informação; sociologia da cultura; antropologia; filosofia da arte; geografia; sociedade da informação; teoria cibernética; teoria dos sistemas.

A inseparabilidade entre técnica e estética, no processo de conformação da sociedade, sedimenta a importância da técnica como valor cultural e traduz, simultaneamente, a técnica em valor estético. Dito de outro modo, o fato de a técnica conter em si uma estética, a do processo aparecendo e ser parte constitutiva da estrutura social ordenada, também, por valores estéticos, torna impossível a compreensão da “cultura” ou do “indivíduo” fora do contexto técnico-estético. Na verdade, é a vida que se torna impossível fora desse contexto. Em forma hiperbólica, diria: ser é técnica.

A técnica está em tudo, nas coisas e na forma de pensar. Na sociedade contemporânea, do capitalismo avançado no tempo e no espaço, a técnica incrustou-se no espírito humano mais integralmente do que nunca. Do mesmo modo que nunca foi tão feita de espírito humano. Como estética que forja o cotidiano, a técnica organiza o comportamento individual e, assim, regra as relações sociais. Desde que se acorda até quando se vai dormir, nos hábitos ou na exceção, a técnica, como processo de tudo fazer, orienta cada gesto, postura, propósito.

Atualmente, no entanto, a técnica presta-se com maior poder na sociedade humana a um serviço que nunca exerceu tão eficazmente: conformar o indivíduo aos valores de sua cultura. O que vemos hoje não é um conjunto, mas um sistema de técnicas interdependentes, estimuladas em direção ao aprimoramento de todo o sistema técnico e de suas funções, entre elas, a de conformação.

Os homens são articulados por esse sistema para compor o meio em que nascem, multiplicam-se e morrem as técnicas. O homem é o habitat das técnicas. Uma multidão de mentes humanas compõem um grande globo cerebral em que se instala esse sistema, que é a mente de cada um.

Este sistema de técnicas coincide com a cultura como duas realidades ou desenhos superpostos. *A cultura é um sistema de técnicas.*

Há, no entanto, cada vez menos espaço de vida livre da técnica. Na medida em que a ciência avança, vai abrindo e explorando novas áreas da vida para regrá-las, evitar a doença e a morte, embora ao preço da morte de outros seres. A ciência pensa sobre o homem o que cada indivíduo isolado ignora ou não é capaz de imaginar. Pensa áreas do corpo e da mente que o indivíduo desconhece ou não sabe como funciona.

Todas as relações entre os homens e dos homens com a natureza são regidas pela técnica. A natureza também não existe mais livre dos resultados diretos e indiretos do movimento das coisas regido por ela. A cultura é assim potencializada, e por isso invade com ainda mais força o campo da subjetividade.

A metáfora do robô de carne é simétrica à realidade em que a carne do corpo humano não se contém nela mesma. Na medida em que o corpo é mediado por objetos, instrumentos, e que a ação humana é condicionada por imperativos técnicos e objetos produzidos pela técnica ou o corpo não é mais feito de carne ou o ambiente é todo um organismo só. A manipulação genética mostrou que assim como se sintetiza o plástico, sintetizam-se ovelhas, partes de corpos animais e humanos. E os criadores de *softwares* nada mais fazem que sintetizar o pensamento lógico em pequenos materiais.

Como, nessas condições, revolucionar a cultura? Ou melhor, como, nessas condições, querer intimamente revolucionar a cultura? Estamos aprisionados no desejo, na idéia e na fantasia por esse sistema feito de técnicas, natureza e humanidade.

Milton Santos (1997) repara que uma técnica nunca aparece só e jamais funciona isoladamente. As técnicas constitutivas dos sistemas são ligadas funcionalmente. A vida das técnicas é sistêmica, assim como sua evolução. Conjuntos de técnicas aparecem em um dado momento, mantêm-se como hegemônicas durante um certo período, constituindo a base material da vida da sociedade, até que outro sistema de técnicas tome o lugar.

Cada período técnico, portanto, é marcado por uma espécie de coesão como um conjunto técnico auto-regulado. A complementaridade entre técnicas é estrutural. As técnicas estabelecem entre elas relações de dependência e o seu desenvolvimento histórico multiplica o número de inter-relações. Esse desenvolvimento deve-se, em grande parte, ao fato de que toda modificação de um elemento incide sobre os demais.

As épocas, aliás, distinguem-se pelas formas de fazer, pelas técnicas. Os sistemas técnicos envolvem formas de produzir energia, bens e serviços, de relacionar os homens entre si, de informação, formas de discurso e interlocução. As épocas distinguem-se por seu "meio ambiente técnico" específico, para usar o termo cunhado por Simondon.

Os presentes sistemas técnicos incluem o que se denomina macrosistemas técnicos, sem os quais os outros sistemas técnicos não funcionariam.

Os macro-sistemas técnicos promovem grandes trabalhos (barragens, vias rápidas de transporte terrestre, aeroportos, telecomunicações, etc.) e constituem o fundamento material das redes de poder. Mas, também, criam-se microsistemas técnicos, a miniaturização da sociedade.

Contraditoriamente, porém, é a primeira vez na história que a tecnologia aparece como um elemento exógeno para uma grande parte da humanidade. Em sua versão contemporânea, a tecnologia pôs-se ao serviço de uma produção em escala planetária. Limites dos Estados, recursos naturais, direitos humanos, não são levados em conta, somente a busca desenfreada do lucro.

As tecnologias contemporâneas tornam-se, assim, inevitáveis e irreversíveis. Implantada a inovação, é impossível viver sem ela. Ainda que fosse possível abandonar algumas técnicas, permanecem aquelas que já se impuseram como modo de ser, incorporadas à natureza e ao território, como paisagem e norma.

Na sociedade contemporânea, o mercado é capaz de unificar técnica e ciência. Os objetos técnicos tendem a ser ao mesmo tempo técnicos e informacionais, uma vez que já surgem como informação e a energia principal de seu funcionamento é também a informação. Para Milton Santos (1987) os objetos técnico-científicos-informacionais conhecem uma difusão mais generalizada e mais rápida que as precedentes famílias de objetos. Quanto mais tecnicamente contemporâneos são os objetos, mais eles se subordinam às lógicas globais.

Mas, o objeto técnico-científico-informacional também constitui um símbolo, um signo. O automóvel, por exemplo, é um dos mais importantes signos do nosso tempo e seu papel na produção do imaginário tem profunda repercussão sobre a redefinição da sociedade e do espaço. As cidades e os homens não seriam o que são sem os automóveis.

O espaço pode ser entendido como um conjunto indissociável de sistemas de objetos e de sistemas de ações. O espaço é hoje um sistema de objetos cada vez mais artificiais, povoados por sistemas de ações, igualmente imbuídos de artificialidade, e cada vez mais tendentes a fins estranhos, que logo se tornam familiares.

São objetos cujo valor vem de sua eficácia, de sua contribuição para a produtividade da ação econômica e das outras ações. Tendem à unicidade e à onipresença, a ser o mesmo em toda a parte, formando os sistemas hegemônicos, surgidos para atender às necessidades das ações hegemônicas.

O “sistema de ações” e o “sistema de objetos” de Milton Santos podem ser representados, concretamente, pela forma mercadoria descrita por Karl Marx.

Como lembra Marshall Sahlins em *La Pensée Bourgeoise* (1979, p.188), Marx ensinou que toda a produção é produção de valores de uso. Sem o consumo, o objeto não se completa como um produto. Os homens reciprocamente definem os objetos em termos de si mesmos e se definem em termos de objetos. A produção é também uma intenção cultural.

A sociedade é reproduzida de acordo com um projeto de pessoas e bens, como sistema de objetos não simplesmente úteis, mas significativos, cuja utilidade consiste precisamente em uma significação imediata e aparente. Através de aparências a civilização transforma sua contradição básica numa cada vez mais coesa sociedade de estranhos.

Para Sahlins, “mera aparência” deve ser uma das mais importantes formas de manifestação simbólica da civilização ocidental. É precisamente o tipo de pensamento geralmente conhecido como “selvagem” – pensamento que “não distingue o momento da observação do da interpretação”, já que o código trabalha a um nível inconsciente, concepção dentro da própria percepção. “Os signos carregam consigo seus significados”.

Em “A Mercadoria” (1992, pp.159-160), Marx acentua que o caráter misterioso da mercadoria não provém do seu valor de uso, nem tampouco dos fatores determinantes do valor. A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho. Por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total.

O trabalho embutido na mercadoria, acrescentaria, é em grande parte o da máquina, da tecnologia. Em termos lógicos, esse dado potencializa o caráter fetichista do objeto e seu segredo, já que a máquina, como mercadoria produzida através também de trabalho social, contém, do mesmo modo, o seu segredo e o seu fetiche. Multiplicados pelo produto que ela cria, segredo e fetiche aparecem, como resultado, “ao quadrado”.

Marx (1992, pp. 160-161) observa que uma relação social definida e estabelecida entre homens assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantêm relações entre si e com os seres humanos.

Para Jameson (1996, p.29), a sociedade “pós-moderna” pode ser compreendida de modo análogo aos princípios utilizados por Marx para a interpretação da mercadoria. A originalidade de sua análise, todavia, está na interpretação do espaço urbano, da arquitetura e das obras de arte, como formas aparentes e, ao mesmo tempo, reveladoras do capitalismo tardio, cuja lógica, precisamente, é o pós-modernismo.

O pós-modernismo é a dominante cultural do capitalismo tardio. No entanto, todas as características estéticas do pós-modernismo podem ser detectadas, já plenamente desenvolvidas, no modernismo que o precedeu. O que hoje ocorre é que a produção estética em geral está integrada à produção das mercadorias e à urgência desvairada da economia em produzir novas séries de produtos, que cada vez mais pareçam novidades.

Com as grandes construções das cidades pós-modernas, estaria ocorrendo o que os historiadores da arquitetura chamaram “historicismo”: a canibalização aleatória de todos os estilos do passado, o jogo de alusões estilísticas, o que Henri Lefebvre chamou de a primazia crescente do “neo”.

A arquitetura é a linguagem estética privilegiada do pós-modernismo. Os reflexos distorcidos e fragmentados de uma superfície de vidro, por exemplo, podem ser considerados paradigmáticos do papel central da reprodução na cultura pós-moderna. A cidade é a representação imperfeita de uma imensa rede computadorizada de comunicação, figuração distorcida de

algo ainda muito mais profundo: todo o sistema mundial do capitalismo multinacional de nossos dias.

Em *A forma da sociedade da informação*, Gabriel Cohn (2001, p.20) retoma Gilbert-Cohen-Séat e Pierre Fougeyrollas, que chamaram atenção para profundas mudanças na expansão da informação visual em sua “ação sobre o homem”.

A informação visual se apresentar-se-ia como um conjunto de técnicas que dominam todas as demais, na medida em que dão forma à representação que nossos contemporâneos fazem de si mesmos e do mundo. “O atributo da informação já não se aplica apenas a determinadas técnicas, mas ao formato da sociedade” (p. 21).

A expressão “informação” é empregada, observa Cohn, em seu sentido mais rigoroso. No sentido aristotélico, *informação* designa imposição de formas, *conformação* das personalidades receptivas e participantes.

A informação, ao contrário da comunicação, não se refere a conteúdos mas sim ao modo como estes entram (ou não) em circulação. Seu domínio é o da seleção daquilo que terá valor significativo e que, com base nesse valor, comporá o campo dos conteúdos aptos a integrar a comunicação.

A informação, portanto, define, dá forma à comunicação. Comunicação é circulação de conteúdos enquanto informação é seleção de conteúdos. Assim, como a forma em abstrato é dada pela seleção de traços, a forma da comunicação é dada pela seleção de informações.

Na sociedade “técnico-científica-informacional”, para lembrar o conceito utilizado por Milton Santos, é a informação que define a sociedade. Onde tudo é troca, comunicação, alguma regularidade pode ser garantida pela informação. Esta, porém, não é um mecanismo automático e neutro da sociedade, conseqüência inevitável de transformações sociais. É um modo de controle que obedece interesses hegemônicos; é coordenado, ou melhor, “pilotado” por grupos hegemônicos em associação. Dito de outro modo, “informação” é o resultado técnico-político de uma sociedade desigual que tem a informação como valor.

A informação assume o papel de *sobredeterminação* do conjunto. Também no sentido corriqueiro do termo (o da obtenção e circulação de conhecimento sobre objetos), a informação sempre foi essencial à operação do sistema capitalista como um todo (ou seja, à sua reprodução). Mas, em sua nova expressão, ela contribui decisivamente para a moldagem e conformação do próprio sistema.

A concepção de informação como “seleção”, *sobredeterminação* do conjunto e conformação da sociedade, deve-se, em parte, ao modelo cibernético de Norbert Wiener.

Em *Cibernética e sociedade: o uso humano de seres humanos* (1954), Wiener parte da idéia de Gibbs sobre o Universo, em que a ordem seria o menos provável e o caos, o mais provável. Enquanto o universo deteriora-se, a vida encontra seu habitat em alguns enclaves locais cuja direção é oposta à da entropia e nos quais há uma tendência limitada e temporária à organização.¹

Wiener parte do princípio de que a sociedade só pode ser compreendida com base no estudo das mensagens e das facilidades de comunicação de que se dispõe. Para o autor, o funcionamento físico do indivíduo vivo, e de algumas máquinas de comunicação mais recentes, são exatamente paralelos no esforço análogo de dominar a entropia² através da realimentação.

Para Wiener, os últimos quatrocentos anos constituem um período muitíssimo especial na história do mundo. A velocidade com que as mudanças têm ocorrido não encontram paralelo na História mais antiga. Isso seria em parte resultado de maior comunicação e também de maior domínio da natureza. Modificamos tão radicalmente nosso meio ambiente que devemos agora modificar a nós mesmos para viver nesse novo meio.

¹ “Cibernética” Wiener derivou da palavra grega *kubernetes*, ou “piloto”, a mesma palavra grega de que eventualmente em inglês deriva-se “governador”. Este autor descobriu casualmente mais tarde que a palavra já havia sido usada por Ampère com referência à ciência política e que fora inserida em um outro contexto por um cientista polonês; ambos os usos datavam dos primórdios do século XIX.

² 2ª lei da Termodinâmica: tendência estatística da natureza para a desordem; a entropia tendencialmente aumenta em sistemas isolados.

Também Niklas Luhmann, em sua teoria dos sistemas, apropria-se de conceitos já trabalhados por Norbert Wiener.

Cícero Araújo e Leopoldo Waizbort (1999) explicam que o sistema Luhmanniano é um acontecimento anti-entrópico. Todo o sistema está mergulhado num “ambiente” (ou “entorno”) que é todo o resto, com o qual interage e procura adaptar-se. Não há como entender a dinâmica de um sistema perdendo de vista essa interação. Para os autores, trata-se de entender, mais que o sistema, a “diferença entre sistema e ambiente”. Os desenvolvimentos mais recentes da cibernética seriam, aliás, fruto dessa compreensão.

Em *A sociedade mundial como sistema social*, Luhmann (1999) observa que, à primeira vista, a teoria geral de sistemas assemelha-se a uma teoria aristoteliana. A teoria de sistemas não se refere a uma cidade ou a um estado a fim de dar as características especiais do sistema abrangente. Não pretende partir de nenhum elemento da sociedade como fundamento explicativo a partir do qual o todo é compreendido. Parte-se do princípio de que nossa sociedade é extremamente diferenciada para este tipo de projeto. A análise de sistemas é utilizada, ao invés, para revelar as estruturas e processos que caracterizam o sistema societal.

Um “sistema societal” é definido por seu modo básico de “diferenciação interna”, modo pelo qual um sistema constrói subsistemas, e por suas “formas de diferenciação”, graus de complexidade que uma sociedade pode atingir.

A sociedade é o “mais importante de todos os sistemas sociais, que inclui todos os outros”. Inclui também todas as comunicações, as reproduz e constitui horizontes significativos para comunicações posteriores. O sistema societal torna possível a comunicação entre sistemas sociais.

Os sistemas consistem em eventos, ações que eles próprios reproduzem. Usam a comunicação para constituir e interconectar os eventos (ações) que constroem os sistemas. Os sistemas são “auto-produtores”, dotados de “*autopoiesis*”, conceito que significa a produção de si mesmo ou reprodução de si mesmo. Um sistema deve produzir-se e adaptar-se ao meio para não ser engolido.

De modo sintético, os sistemas sociais produzem significados e trocam estes significados com outros sistemas sociais, através da interação ou ação, já que eventos funcionam como informações. A sociedade fornece a possibilidade de que relações entre sistemas sejam estabelecidas, pois, por ser o meio comum, permite a identificação de denominadores comuns para as trocas, ou, em outras palavras, fornece o padrão de “linguagem” sobre o qual a comunicação se desenrola.

A sociedade moderna teria desenvolvido um padrão de diferenciação bastante diferente das sociedades tradicionais, usando funções específicas como o foco para a diferenciação de subsistemas. A sociedade moderna seria um tipo de sistema completamente novo, com grau de complexidade sem precedentes, cujos limites de seus subsistemas não correspondem, há muito, a fronteiras territoriais comuns. Sistemas como ciência ou economia, por exemplo, espalham-se pelo globo inteiro.³

Seguindo a lógica da teoria, as sociedades “tradicionais”, como todas as sociedades, tendem à diferenciação e complexificação e, logo, tendem a tornar-se “modernas”. Ainda assim, a sociedade moderna contém subsistemas tradicionais.

Dependendo de como o sistema define-se, eventos que nele ocorram podem em nada alterá-lo. Ignorados pelo sistema, nem mesmo mereceriam o *status* de evento ou informação, já que não se constituiriam como acontecimento. E o que não comunica, morre. Apenas sobrevive num sistema o que pode estabelecer relações, conexões. E o sistema não tem piedade porque é lógica pura, é amoral como a ciência. Os valores que o regem são os próprios significados em relação, são os objetos. Não há contradição entre valores e práticas na cultura porque a prática é já valor em ação.

Não é que o espírito humano tenha desaparecido como forma de pensar e sentir particulares. Mas o “espírito humano”, que sempre fundiu-se

³ Somente o sistema político continua a usar fronteiras territoriais, pois a segmentação em “estados” parece ainda a melhor maneira de otimizar sua própria função.

ao ambiente social e natural, encarnou-se hoje nos objetos criados e no sistema de objetos de tal modo que, aparentemente, o cérebro humano, de conexões neurais, mensagens, interrupções, respostas, está mais próximo do modelo sistêmico do ambiente externo que do próprio cérebro individual, como sistema instalado em um ambiente específico, particular, que é o "indivíduo".

O cérebro individual, ou o indivíduo, são no limite um mecanismo vazio. Os estímulos externos, já dizia Simmel em *A metrópole e a vida mental* (1987), são tão intensos que não é preciso esperar que os estímulos internos, do indivíduo sensibilizado com o mundo, em contato com o mundo, oriente suas próprias ações, aponte sua direção particular. Esta sensibilidade específica perdeu-se, não porque deixou de existir, mas porque não serve ao sistema, não funciona bem. Basta lembrar que, no sistema cibernético, as informações que não servem para evitar a entropia, reproduzi-lo no tempo através da *autopoiesis*, são eliminadas, caem como "pião de prumo".⁴

Some-se a isso, a forma como as coisas da natureza ou criadas socialmente aparecem aos homens e lhes impressionam os sentidos, é a forma que de algum modo é pré-determinada pela cultura. Os objetos que entram em contato e são apreendidos pelos sentidos, são imediatamente interpretados sob os moldes já presentes no cérebro. Aliás, só é percebido aquilo que existe previamente, como um espaço de encaixe, no cérebro humano.

A realidade é empírica porque pode ser apreendida empiricamente, no contato "real", "concreto", do cérebro humano, igualmente concreto, com a "realidade". O significado existencial das coisas só lhes pode ser atribuído no momento da apreensão pelo pensamento. E o pensamento somente apreende o que é capaz de significar, o que pode receber significado. Logo, o pensamento confere significado a tudo o que ele pode apreender, e tudo o que o pensamento apreende tem significado.

⁴ Referência a Norbert Wiener em *Cibernética e Sociedade*, p. 132.

Para o estruturalismo de Lévi-Strauss, *a consciência é a realidade por ela compreendida*. Há, no entanto, “estruturas inconscientes”, “profundas”, que podem ser desvendadas pelo pesquisador com base na análise estrutural. O pensamento nativo é o “pensamento selvagem” em que Sahlins inspira-se, o que não separa o momento da apreensão pelos sentidos do da interpretação. É o pensamento “concreto”, que não se põe em dúvida e, querendo ou não ou filósofos, é muito mais “profundo” que as especulações filosóficas, pois se aproxima do instinto.

Lévi-Strauss tem como pressuposto a existência de uma estrutura universal do pensamento. As culturas seriam nada mais que manifestações diferenciadas de uma forma única de relação entre os homens e com a natureza. Estes encaixes mentais, sob esta perspectiva, seriam, antes, dados da natureza humana, capacidade humana universal de compreensão e, num segundo momento, prescritos pela cultura.

Sobre a forma de percepção da realidade empírica, prevista pela natureza universal, seria posta uma outra matriz, cultural e particular. Algo parecido com picotes de papel, amontoados um sobre o outro, que sendo desfolhados de cima para baixo revelariam, no limite, o molde original do pensamento. Ainda assim, um molde.

Em *Estruturalismo e ecologia* (1983, p. 154), Lévi-Strauss escreve: “por detrás de cada edifício ideológico, edifícios mais antigos se perfilam. Eles continuam a repercutir os ecos de uma origem que remonta até àquele momento ideal em que, há centenas de milhares de anos mais tarde e provavelmente mais, uma humanidade balbuciente concebeu e proferiu os seus primeiros mitos”.

As técnicas aparecem, neste trabalho do autor, como os moldes que vieram se sobrepondo através dos tempos. É como se, sobre a técnica elementar da existência humana, talvez a técnica da natureza de apenas cumprir o papel de ser viva, outras técnicas específicas desenvolvessem-se, criando novas conformações sociais, individuais, e para os outros elementos da natureza. Cada novo momento técnico corresponderia, ao que Lévi-Strauss cha-

ma, uma nova "ideologia". "Em cada estágio deste desenvolvimento complexo, as condições técnicas predominantes num local e num momento determinados, exercem sobre as ideologias um poder de atração" (p.154).

Lévi-Strauss, assim como Marx, trata a ideologia, a técnica e a consciência, de maneira histórica, e as coloca em correspondência a "estádios" do desenvolvimento da humanidade. A diferença entre os autores, nesse caso, é que para Marx a consciência e a ideologia são determinadas pela "técnica", traduzida de modo aproximado para a teoria marxista como "modo de produção", "forças produtivas" ou "infra-estrutura" social.

Se, para Lévi-Strauss, o nível "ético" e o nível "émico" são na prática inseparáveis, para Marx há sim a diferença entre a realidade dada, (que a consciência sozinha não é capaz de perceber), e a realidade como é apreendida pelo homem, (que não passa do plano da mera aparência). O marxismo seria a ciência capaz de desvendar a verdadeira realidade.

Para Marx, a consciência é condicionada pelo modo de produção, bem como a ideologia. A ideologia de Lévi-Strauss não é um problema, apenas corresponde a um estágio do desenvolvimento técnico. Para Marx, ela mascara o "modo de produção". Este último, também para Lévi-Strauss, não é um problema de sua teoria, assim como a técnica. O que Lévi-Strauss quer desvendar não é o modo de produção que deve ser transformado, mas a estrutura inconsciente e universal que, em última instância, organiza e articula todas as culturas.

Se, para Marx, é a técnica que determina a consciência, para Lévi-Strauss é a consciência que determina a técnica: a técnica é a consciência. Mas, não esta consciência histórica, e sim uma estrutura universal e profunda, manifestada no tempo e no espaço de modos diferentes.

É possível, todavia, chegar a uma "solução de compromisso" entre os dois. Afinal, para ambos há uma natureza humana, a técnica é histórica e também universal e, logo, a consciência é em parte histórica, em parte universal.⁵

⁵ O conceito marxista de "consciência em si" talvez se aproxime mais da consciência histórica, circunstancial, enquanto o conceito de "consciência para si" estaria mais próximo da consciência

Em *A ideologia alemã* (pp. 214-215), Marx acentua que a produção de idéias, de representações e da consciência, está em primeiro lugar direta e indiretamente ligada à atividade material e ao comércio material dos homens. As representações, o pensamento, o comércio espiritual, surgem como emanação direta do comportamento material.

São os homens que produzem as suas representações, as suas idéias etc., mas os homens reais e atuantes, tal como foram condicionados por um determinado desenvolvimento das suas forças produtivas e pelo modo de relações que lhes corresponde, compreendendo as formas mais amplas que estas possam atingir. “A consciência nunca pode ser mais que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (p.214).

Até mesmo as “fantasmagorias” que se condensam no cérebro dos homens são sublimações necessárias do processo material de vida, que pode ser verificado empiricamente e que repousa em bases materiais.

São os homens que, desenvolvendo sua produção material e as suas relações materiais, transformam, com a transformação desta realidade, o pensamento e os produtos desse pensamento. “Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (p.215).

Acrescentaria que a consciência, determinada pelas forças produtivas, reproduz a realidade que a determinou, a saber, as mesmas forças produtivas.

Disso poderíamos concluir que o conjunto das técnicas de uma sociedade são a sua forma de consciência, o modo concreto e material como a consciência aparece. As técnicas seriam a estrutura e a aparência da consciência de uma época. “De uma época”, aliás, em duplo sentido: consciência *de* época, datada, e consciência *da* época, que se têm dela.

universal. A consciência universal, assim, seria necessária para a compreensão plena de situações específicas e históricas, (como a exploração do trabalhador e a alienação) e para a ação coletiva. Para Marx, é condição da ação coletiva superar a “consciência em si”. Tal superação, no entanto, apenas se dá através do choque entre diferenças. As diferenças, portanto, são imprescindíveis para a transposição de particularidades: estariam mais próximas do universalismo que as semelhanças.

A estética de uma sociedade, portanto, é a estética do conjunto de técnicas que a produzem e reproduz. A estética de uma sociedade, usando termos marxistas, seriam as relações sociais, a consciência e a ideologia, que correspondem a um determinado momento estético do desenvolvimento tecnológico.

Bourg (2000) observa que a aplicação do progresso técnico vem mudando progressivamente, a partir dos anos 50. O progresso é interiorizado alterando a idéia que forjamos de nós mesmos e do nosso valor, a representação da humanidade, da vida e da morte, da natureza e da matéria. O progresso suscita uma espécie de consentimento geral: a ciência invade e transforma mais que o interior dos corpos, códigos genéticos, átomos; incrusta-se no “espírito” humano.

Assistimos a uma interiorização do progresso que interfere em nossos desejos, representações, concepções morais, etc. O progresso técnico transforma o exterior e desorganiza identidades, o espaço íntimo, com a mesma adesão consensual que tem o seu movimento dito “progresso”.

É assim que o progresso técnico se transforma em estética de vida, em modo de vida cotidiana e em vida aparecendo. A estética da ideologia contemporânea é técnica. Sua força está na capacidade que tem de interferir na subjetividade humana.

Em “Da produção da subjetividade”, Guatarri (1996, pp.177-179) reconhece que os conteúdos da subjetividade dependem, cada vez mais, de uma infinidade de “sistemas maquinais”. Nenhum campo de opinião, do pensamento, da imagem, do afeto, da narrativa, pode escapar à influência da “assistência por computador”, dos bancos de dados, da telemática, etc.

Por outro lado, ressalta, não tem sentido o homem desviar-se das máquinas; elas não são nada mais que formas desenvolvidas e concentradas de certos aspectos de sua própria subjetividade.

O problema é que o computador não apenas simplifica o que é complexo, mas o reduz brutalmente. O computador elimina o que é diferente, delimita o saber e sua eficácia tem esse preço. A racionalidade que os seus cálculos constroem é baseada numa lógica redutora, que elimina os dados

considerados inúteis, já que necessita de grandes séries homogêneas (Santos, 1997).

Tudo tende a ser englobado e moldado pelo sistema técnico. O espaço geográfico pode ser apenas a metáfora do poder de alcance e penetração desse sistema. As formas de enquadramento irão variar com o tempo, mas o fato da formatação e conformação do espaço, do tempo, do indivíduo e da natureza é definitivo.

No momento do enquadramento generalizado, de sua expansão para o nível macro e micro da sociedade e da natureza, as formas da existência reduzem-se aos moldes desse sistema que a tudo suspende e conforma.

Se o lugar é referência de conforto, de familiaridade, com seus elementos naturais, dados geográficos, climáticos, as técnicas também o são, só que se sobrepõem ao lugar. E, sobrepondo-se, “pasteurizam” o lugar antes marcado por suas especificidades. Todos os lugares transformam-se em lugares comuns, e as informações contribuem para esse processo não só pelo conteúdo que carregam, mas através dos meios pelos quais são transmitidas.

A estética da organização social baseada nas técnicas de informação e comunicação passa, também, pelo sentimento do indivíduo de dependência destas técnicas, como objetos da paisagem cotidiana. Paisagem em transformação constante mas, ainda assim, paisagem de referência, de atualização do “estar no mundo” que deve ocorrer cada vez mais rapidamente.

A atualização do “estar no mundo”, hoje, é custosa para quem está dentro e fora desse “mundo”. A estética do “sistema de objetos” e “sistema de ações”, do “meio-técnico-científico-informacional”, é a do “controle” (Deleuze, 1990, p.216) do homem, da natureza e do espaço, das coisas transformadas ao máximo pela ciência e tecnologia.

A estética do ambiente técnico-científico-informacional é a do domínio dos materiais, da obsolescência programada, da criação planejada de novidades, da transformação padronizada, dos lugares reservados, da segmentação do espaço em classes sociais, da “climatização” que isola não só o

homem do ambiente natural mas *uma humanidade de outra*, da “liberdade individual” ao preço da desigualdade.

A estética do consumo de mercadorias só funciona com base na exclusão. Todo esse “macro-sistema técnico-científico-informacional”, que é também estético, funciona porque distingue-se do meio em que se instala, porque exclui elementos da realidade natural e social que não servem para a sua dinâmica, que não “funcionam” bem.

Até mesmo temporalidades diferenciadas, que algumas culturas sustentam, tendem a ser eliminadas como algo que atrapalha um processo mais amplo de transformação mundial. E mesmo que haja resistências, ou melhor, subsistências, estas acabam fornecendo elementos ao sistema para sua “*autopoiesis*”, sua reprodução no tempo.

O que o sistema exclui de dentro dele é o meio ambiente onde se instala. O que o sistema retém do meio ganha outro significado. E é apenas em relação com o meio que o sistema transforma-se no sentido da diferenciação interna, do seu “desenvolvimento”.

O paradoxo é que, ao mesmo tempo em que as diferenças tendem a ser eliminadas de dentro do sistema, o que sobra dele mais tarde pode servir como seu alimento, e tudo o que ele vai eliminando compõe também o meio ambiente externo ao sistema que, desse modo, também se transforma. O ambiente de um sistema pode ser parte de um outro sistema. Importa ressaltar, a diferença entre “sistema” e “ambiente externo” é eixo articulador tanto da teoria cibernética de Wiener quanto da teoria dos sistemas de Luhmann.

Vale perguntar, a quem interessa mais “estar dentro” do sistema: ao próprio sistema ou aos grupos “excluídos”? Pensando de modo puramente lógico, o sistema precisa alimentar-se de elementos exógenos e transforma, quando não “deleta”, o que é por ele absorvido. Reivindicar a exclusão, sob essa perspectiva, parece mais coerente que reivindicar inclusão, tendência do sistema.

Sustento que a única maneira de atingir o sistema em sua base é através da crítica estética. E a estética do sistema social é técnica. *Nenhuma crítica da sociedade, portanto, pode ser mais profunda que a da estética técnica.*

A técnica, na sua forma atual, está tão impregnada na cultura que perceber o seu poder, extraí-la da humanidade, tornou-se uma tarefa intelectual quase impossível. Até porque, o próprio trabalho intelectual é condicionado pelas técnicas de pensar e de produção de conhecimento.

O verdadeiro desafio está em subverter os significados da técnica, transformá-la em outra coisa que não seja o procedimento aparecendo, que não seja a própria estética da cultura. É torná-la crua, despida da forma estética que é para nós a própria técnica, embora seja a estética mais pura. É separar, destilar a *técnica* da *estética*.

Mas isso só é possível no trabalho artístico, não puramente intelectual. Porque o trabalho intelectual puro é muito impressionado com o método, com o procedimento. Deslumbra-se no meio do percurso e não põe em dúvida a finalidade.

Quando suportes tecnológicos são usados para produzir impressões diferenciadas da realidade, faz-se revolução no modo de compreendê-los. A arte explora das coisas a estética que, através de um processamento individual do artista, comporá uma nova estética. A arte retira da técnica a estética que, através da técnica própria do artista será transformada num segundo objeto estético, que induz à liberação perceptiva do espectador, isto é, revoluciona a forma de ver o objeto original, ou o primeiro objeto.

Mas, na medida em que estas impressões diferenciadas são apropriadas pelo mercado e pela publicidade, a fim de atrair o consumidor para o novo produto, e a proposta artística de ver e de ser é associada ao consumo por forças econômicas poderosas, o potencial revolucionário da crítica esmorece. Conteúdos distintos de compreensão passam a fazer parte de uma teia ampla, o mercado, que a tudo e a todas as coisas confere sempre um mesmo significado, o apelo ao consumo.

A especificidade elementar de nossa sociedade em relação ao consumo, é que ele está diretamente ligado à aceitação passiva de formas de ser e de realização pessoal já prontas, moldadas por terceiros, a quem encomen-

daram uma idéia, baseada num produto, idealizado por outros, que muitas vezes ainda nem foi produzido.

Antes de pensar sobre as alternativas e sobre o significado das escolhas, nossas ações e pensamentos em relação aos produtos já foram previstos pelos planejadores da produção: donos dos meios, *designers*, publicitários, distribuidores, vendedores e revendedores etc.⁶ Nota-se, aliás, que a instância em que a técnica mais se aproxima da estética é a publicidade, a instância de irradiação da "estética técnica" pelo mundo.

A publicidade tem como característica fundamental o apelo à coincidência entre *técnica* e *estética*. Seu objetivo é explorar no produto a aparência que de modo esperado, quase certo, seduzirá o consumidor. Na arte, *técnica* e *estética* estão separadas. O objetivo do artista não conformado é o de explorar das coisas todas, inclusive dos produtos industrializados, a aparência que induzirá o espectador a dimensões da realidade não imaginadas, longe do consumo imediato.

O objeto de arte não induz o espectador a consumi-lo como produto industrializado, não o seduz ao terreno do instante, do impulso primário do consumo. Embora possa fazê-lo propositadamente, até como crítica aos efeitos da publicidade, seu procedimento particular é outro: através da estética subversiva, o objeto de arte induz à liberação individual do pragmatismo, propicia instantes de temporalidade não cronometrada e confere outra dimensão ao espaço.

O objetivo da arte é extrair das coisas e objetos elementos que servirão para compor um segundo produto através de procedimentos próprios, de uma técnica original que corresponda à intenção do autor. A criação de objetos de arte, portanto, exige um fino corte entre técnica e estética.

Adorno, eu diria, percebeu a presença predominante da estética técnica nas obras de arte. Quando a arte passa a ser dominada e determinada

⁶ Sim, podemos aceitar ou recusar. Mas, se recusamos um produto, aceitaremos outro. E se aceitamos um produto, não incorporamos apenas um objeto, mas toda uma estrutura social.

pela estética da tecnologia, tende a assemelhar-se às próprias técnicas e perde seu caráter de obra artística. Aparece, ao contrário, como o tipo mais puro da estética tecnológica.

Isto ocorre facilmente porque mesmo a técnica não convence pela racionalidade, mas pela estética, pela forma cultural que assume. A estética da tecnologia é o significado que lhe é atribuído. Os objetos produzidos tecnologicamente herdam o significado atribuído à tecnologia e o incorporam na sua forma concreta. A força de controle social da técnica vem, portanto, de sua estética.

Em sua *Teoria Estética* (1970), Adorno escreve: “convergem a produção material e a produção estética” (p. 48). “O progresso intra-estético, progresso das forças produtivas, especialmente da técnica, está ligado ao progresso das forças produtivas extra-estéticas. Por vezes, forças produtivas esteticamente libertadas representam a libertação real, que é impedida pelas relações de produção” (p.46).

Para Adorno, as obras de arte organizadas pelo sujeito podem realizar o que a sociedade organizada sem sujeito não permite. Por isso, é que a racionalidade da criação artística exige que todo o meio artístico seja “tão determinado quanto possível de maneira a cumprir por si aquilo que de nenhum meio tradicional o alivia” (p.48).

Essa independência do meio artístico, no entanto, é para o autor impossível. A arte constitui um momento no processo, do assim chamado por Max Weber, “desencantamento do mundo”, implicado na racionalização. Todos os seus meios e métodos de produção, dela (da racionalização) procedem. A diferença é que a arte mobiliza a técnica na direção oposta do que a faz dominação.

A arte, para o autor, é racionalidade que critica a racionalidade sem diminuí-la. Não é algo de pré-racional ou irracional, antecipadamente condenado à inverdade. O próprio encantamento, liberto da sua pretensão a ser real, é uma parcela de *Aufklärung*⁷: a sua aparência desencanta o mundo desencantado.

⁷ “Esclarecimento”.

Onde a tecnologia estética, como não raro aconteceu nos modernos movimentos após a Segunda Guerra, visa a cientificação da arte, de inovações técnicas, a arte extravai-se. Contrariamente, o princípio da montagem transforma-se em princípio de construção. Mas, mesmo no princípio de construção, na dissolução dos materiais e dos momentos da unidade imposta, surge novamente um elemento polido e harmonioso, o da pura logicidade, que também se converte em ideologia.

O importante, todavia, é que a experiência estética em relação à obra de arte seja a da "imersão contemplativa" a partir do objeto. *Pela contemplação, o caráter processual imanente da obra, seu processo técnico de construção, é libertado: separam-se técnica e estética.*

Uma obra apenas pode ser corretamente analisada levando-se em conta os dois momentos: o resultado estético e o processo de construção. "Que as obras de arte não são um ser, mas um devir, é tecnologicamente compreensível" (p. 200). Não há nenhuma obra de arte que seja *apenas* a totalidade dos seus momentos técnicos.

Adorno recorda que *o nome estético para o domínio do material, a técnica*, termo herdado do uso antigo que situava a arte entre as atividades artesanais, é de data recente no seu atual significado. Veicula as características de uma fase em que, por analogia com a ciência, o método surge independente do seu conteúdo. Todos os procedimentos técnicos artísticos que formam o material, e se deixam guiar por ele, agrupam-se retrospectivamente sob o aspecto tecnológico.

O método, acrescentaria, sempre traz embutido um conteúdo. Se ele surge "independente" é que agora seu conteúdo, mais difícil de identificar, agarra-se ao método como se fora ele próprio. O problema não é o método ter-se separado do conteúdo, mas o conteúdo mesmo de que é feito o método: o seu caráter.

A crise da arte atual, para o autor, revela-se no fato de que se tornou incompatível com a teoria estética já formulada. "Teoria estética e arte atual são irreconciliáveis" (p. 372).

Que o interesse pela teoria estética tenha diminuído, não é apenas condicionado por ela enquanto disciplina, mas pelo objeto. A estética já não pode partir do *factum* arte. Já a estética filosófica, em seu apogeu hegeliano, prognosticara o fim da arte.

O problema da teoria estética, contudo, mais do que nela mesma ou no objeto de arte, está na sociedade que não deixa espaço para o significado artístico. Não seria demais perguntar, neste caso, se a arte é ainda possível. “A arte, por sua vez, busca refúgio na sua própria negação e quer sobreviver através de sua morte” (p.373).

Talvez, o suicídio da arte tenha algo a ver com negação da história, já que, como vimos, a arte é mais um elemento aprisionado no processo de racionalização. Além de situar-se como produção estética no âmago de uma sociedade totalmente voltada para a produção e consumo de mercadorias, a obra artística é também resultado do desenvolvimento das “forças produtivas”: as técnicas empregadas em sua composição desenvolveram-se junto com a tecnologia da produção industrial. Eu chamaria o suicídio da arte de “negação positiva”, da arte e da história.

Em suas *Conversações* (1990), Deleuze retoma Nietzsche, para quem “nada de importante se faz sem uma ‘densa nuvem não histórica’”. Para Deleuze, Nietzsche está falando do “devir”, o acontecimento que escapa à história. A história seria apenas o conjunto das condições quase negativas que possibilitam a experimentação de algo que vai além. Designa somente o conjunto das condições das quais desvia-se a fim de “devir” para criar algo novo: o “intempestivo” nietzscheano.

Estariamos entrando na sociedade de controle, que funciona não mais por confinamentos, mas por controle contínuo e comunicação instantânea. A cada tipo de sociedade corresponde um tipo de máquina: as máquinas simples ou dinâmicas para as sociedades de soberania, as máquinas energéticas para as de disciplina, as cibernéticas e os computadores para as sociedades de controle.

A fala, a comunicação, estão inteiramente penetradas pelo dinheiro, e por isso apodrecidas. É então necessário um desvio da fala, da comunicação simples, para a criação. "Criar foi sempre coisa distinta de comunicar". Para tanto, o autor sugere a entrada em "vacúolos de não-comunicação". Só assim escaparíamos ao controle.

A criação destes espaços de rompimento com a comunicação da "maioria" talvez esteja relacionado ao exercício de subversão dos significados lingüísticos dominantes. Considerando a linguagem uma técnica que, de certo modo, corresponde a um momento histórico da sociedade, romper com a estrutura da comunicação seria romper com a sociedade no modo como está estruturada.

A comunicação na sociedade de controle tem como função a publicidade. Já se nota que as primeiras palavras da criança, as redações escolares, estão inteiramente atravessadas pelo discurso publicitário. Palavras de ordem que não se sabe de onde vêm e associações rápidas, sem lógica aparente, ligadas a produtos de naturezas diversas, povoam o inconsciente de todos.

O *marketing* é agora o instrumento de controle social, e "forma a raça impudente de nossos senhores" (Deleuze, 1990). O homem não é mais o homem confinado da sociedade da disciplina, explorada por Michel Foucault em *A microfísica do poder* (2000). Os jovens querem hoje ser motivados solicitando novos estágios e formação permanente, sem perceber a que estão servindo. Muito mais tardiamente que seus antecessores, descobrirão a finalidade destas "disciplinas", pois a sociedade de controle, sutil, é provavelmente de mais longa duração.

Há quem sustente que o conceito de "indústria cultural" (Adorno, 1994, pp. 92-100) não serve mais para pensar a sociedade contemporânea. O conceito, no entanto, ainda possui uma especificidade não superada por nenhum outro, a de associar diretamente bens culturais e mercado de maneira crítica.

Muito tem-se discutido sobre o consumo, mas de modo a apagar as determinações econômicas e, ao mesmo tempo, pouco tem-se encarado a crise da arte na sociedade de consumo. Em geral, são os próprios publicitários os encarregados de discutir a relação entre arte e mercado, e os mais interessados na questão da arte contemporânea. Não se sabe se por uma vocação da disciplina, ou se porque os publicitários, no fundo, são artistas num mundo sem arte.

O discurso publicitário intervém de modo decisivo na configuração de uma cultura visual, de modelos perceptivos e de padrões lingüísticos. Produz uma dimensão ambiental específica, integrada especialmente no meio urbano (Guzmán, 1985). E onde estaria a força do *marketing* senão na diluição da arte à mercadoria e, simultaneamente, na conversão da arte em técnica de propaganda? Acredito que sejam estas as duas condições especiais, além de outras, para o sucesso da publicidade.

A primeira condição, de cunho estrutural, relaciona-se ao avanço da cultura capitalista pelo mundo. A segunda, circunstancial, não é mais que uma decorrência, benéfica para o sistema, da primeira: se a arte dissolve-se à condição de mercadoria, o que fazer com seus traços excedentes, aqueles que não servem para vestir um simples produto? O que era próprio da arte e não cabe na mercadoria, então, converte-se em requinte de reclame.

Uma vez incorporada à publicidade, a arte perde completamente seu potencial subversivo, transformador. Passa apenas a compor o ambiente estético da sociedade técnico-científica que a propaganda ajuda a moldar e conformar. O objeto artístico também se iguala ao utensílio doméstico desenhado pela indústria quando, muitas vezes, é elaborado sob encomenda para conviver com ele no mesmo espaço físico.⁸

A arte assemelha-se hoje à publicidade até mesmo no processo de criação, como esfera supostamente particular. Tanto a arte quanto a publicidade desenvolvem-se sob a determinação de códigos de conduta, instân-

⁸ Tanto o utensílio incorpora traços excedentes da arte, quanto a arte transforma-se em utensílio.

cias de legitimação, competições em geral, concursos, eventos internacionais, quadros de referência, escritórios, agências ou produtoras, especialização de funções, terceirização de serviços, redes, etc.

Deixo no meio esta idéia como sugestão de pesquisa.

*
* *

Todas estas abordagens, sem exceção, foram discutidas aqui sob o enfoque da expansão capitalista pelo mundo em sua lógica e valores, o que torna a referência a Marx e a Max Weber (1992) inevitável e necessária.

Mas, o modo como Marx toca o problema da revolução e da tecnologia nos satisfaz no empenho de crítica da técnica e da estética? Acredito que não. Já Weber, embora não tenha sido exatamente um crítico da técnica, permite, através de seu conceito de "racionalização", a associação crítica entre técnica, ciência e ideologia, realizada mais tarde por Marcuse e retomada nestes termos por Habermas.

Marx não estava preocupado em superar o valor da tecnologia, ou o valor estético de uma determinada fase do processo produtivo. Para ele, não havia problema na relação entre valor estético da tecnologia e sociedade capitalista, se é que percebia esta relação ou, se percebia, dava-lhe importância. O valor da tecnologia não era algo como um modelo impregnado na cultura que permitia sua reprodução em todos os aspectos da sociedade: dominação dos homens e da natureza, alienação etc.

Ao contrário, Marx apostava no desenvolvimento das forças produtivas como condição necessária para a superação do estágio capitalista em direção ao comunismo. Em seu "Prefácio da contribuição à crítica da economia política" (1992, p.83), escreve: "em certa fase de seu desenvolvimento, as forças produtivas da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que não é mais que sua expressão jurídica, com as relações de propriedade, no seio das quais elas se haviam desenvolvido até então. De

formas evolutivas das forças produtivas, que eram, essas relações convertem-se em seus entraves. Abre-se, então, uma era de revolução social. A transformação que se produziu na base econômica transtorna, mais ou menos lenta ou rapidamente, toda a colossal superestrutura”.

As relações de produção e as relações de propriedade, sua expressão jurídica, tornam-se entraves para o desenvolvimento das forças produtivas. Neste caso, percebe-se que Marx não só não atribui às técnicas caráter de neutralidade, como lhes confere explicitamente valor positivo. Elas estão potencialmente muito mais próximas da sociedade comunista que da sociedade capitalista, embora tenham sido nela engendradas.

Já Habermas, recuperando Marcuse e Weber, também não confere à técnica caráter de neutralidade, mas sim de “ideologia” e “dominação”. Em *Técnica e ciência como ‘ideologia’* (1968) escreve: “Marcuse está convencido de que, naquilo que Max Weber chamou “racionalização”, não se implanta a racionalidade como tal, mas, em nome da racionalidade, uma forma determinada de dominação política oculta” (p.46).

Habermas lembra que para Marcuse, em sua crítica a Max Weber, o conceito de razão técnica é em si mesmo ideológico. Não só a sua aplicação, mas já a própria técnica é dominação metódica, científica, calculada e calculante (sobre a natureza e sobre o homem). Determinados fins e interesses da dominação não são outorgados à técnica apenas “posteriormente” e a partir de fora: inserem-se já na própria construção do aparelho técnico.

A técnica é, em cada caso, um projeto histórico-social; nele projeta-se o que uma sociedade e os interesses nela dominantes pensam fazer com os homens e com as coisas. Logo, um tal fim de dominação é “material”, ao mesmo tempo em que pertence à razão técnica.

Do ponto de vista do indivíduo, a tecnologia demonstra a impossibilidade “técnica” de ser autônomo, de determinar pessoalmente a própria vida. E esta falta de liberdade surge como sujeição ao aparelho técnico, que amplia a comodidade cotidiana e intensifica a produtividade do trabalho.

Mas, como trabalhar empiricamente o problema da técnica e da estética?

Como definir o campo de análise? Como “recortar” um objeto como a técnica e a estética, onipresentes? Como reduzir o ângulo de observação a partir de um conjunto de teorias abrangentes? Como selecionar as fontes de informação primárias? Afinal, para levar adiante a idéia de uma “teoria estética das técnicas de conformação”, em ciências sociais, é necessário respaldá-la em dados empíricos, mesmo que de fontes secundárias.

Arriscaria uma saída: qualquer ambiente, neste caso, serve: uma fábrica, empresa, universidade, um órgão do governo, uma ONG, uma rua ou avenida, uma escola, uma aldeia indígena no Estado de São Paulo, uma casa no sertão nordestino, até um banheiro de classe média etc., infinitos “ambientes” poderiam ser “recortados”.

Como já mencionei, defendo a idéia de um trabalho não puramente intelectual, mas também artístico, para a crítica do que chamei “estética técnica”. O ambiente observado poderia ser reproduzido como uma obra de arte, um segundo objeto, desde que não se perdesse de vista a questão “onde e como a técnica associa-se à estética?”.

A observação minuciosa e crítica, porém não demasiadamente comprometida com o procedimento científico, mesclada à criação artística, poderia gerar resultados interessantes.

Acredito nisso porque toda a perspectiva crítica é em geral “deformadora” do objeto, uma vez que exagera alguns de seus traços a fim de tornar visível a dimensão problemática encontrada. E isso não é um problema para as ciências sociais, mas uma necessidade. O exagero e a deformação são necessários para que se consiga ver mais que a aparência imediata.

Nas artes plásticas, por exemplo, o resultado de uma observação exagerada em criação artística seria obviamente mais “concreto”, visível, tátil, e cada tipo de arte contribuiria com sua especificidade. Tanto o ambiente poderia ser recriado quanto as conexões entre os elementos de um mesmo ambiente. Uma nova interpretação seria dada ao espaço ou às articulações lógicas entre objetos e valores.

Em poesia, seria possível subverter significados, isto é, embaralhar a relação entre significados e significantes, entre valores de uso e valores de troca, razão prática e lógica cultural. Em música, encontrar as notas das características plásticas de objetos, formas, cores, movimentos, tentando compor a melodia da repetição de atos, do cotidiano circunscrito ao espaço. Em pintura, as linhas coloridas de uma cidade como circulação de pessoas, automóveis, aviões etc.

A condição, para tanto, seria apenas uma: a contextualização da obra no tempo e no espaço de criação e do objeto analisado. Caso contrário, o propósito de crítica perderia num exercício criativo de desenhar a ontologia das coisas e dos hábitos, através de uma espécie de filosofia artística, algo não menos interessante mas fora de nosso objetivo.

ABSTRACT: This essay tries to comprehend the relationships between the technology and aesthetic in the social formation and “conformation” process. Their purpose is to cast the basis for an “aesthetic theory of conformation’s technologies”.

KEYWORDS: technology; aesthetic; art; information; philosophy; sociology; culture; anthropology; information society; cybernetic; systems theory.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor. A Indústria Cultural. In: COHN, Gabriel (org.). *Theodor W. Adorno*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Ática, 1994, Coleção Grandes Cientistas Sociais, nº 54, pp.92-100.
- ADORNO, Theodor W. *Teoria Estética*. Lisboa: Edições 70, 1970.
- ADORNO, Theodor W. Sociology and Empirical Research. In: ADORNO, Theodor W. *The Positivist Dispute in German Sociology*. London: Heinemann, 1976.
- ARAÚJO, Cícero & WAIZBORT, Leopoldo. Sistema e evolução na teoria de Luhmann (mais: Luhmann sobre o sistema mundial). *Lua Nova*, São Paulo, n. 47, 1999.
- BARTHES, Roland. *Mitologias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2ª ed., 1993.

- BOURG, D. "Quel avenir pour le progres?". Cursos de Arrabida, setembro de 2000.
- CANCLINI, Néstor García. *Consumidores e Cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.
- COHN, Gabriel. A forma da sociedade da informação. In: IANNI, Octavio et al. (orgs). *Desafios da Comunicação*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações 1972-1990*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1990, Coleção *Trans*, pp. 209-226.
- FOCILLON, Henri. *Vida das Formas – seguido de Elogio da Mão*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- FOUCAULT, Michel. *A microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2000.
- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1991.
- GILLE, Bertrand. *Histoire des Techniques*. Paris: Gallimard, 1978.
- GUATARRI, Félix. Da produção da subjetividade. In: PARENTE, André (org.). *Imagem-máquina: a era da tecnologia do virtual*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- GUZMÁN, José Ramón Sánchez. *Introducción a la teoría de la publicidad*. Madrid: Ed. Tecnos, 1985, Colección Ciencias de la Comunicación.
- HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como "Ideologia"*. Lisboa: Edições 70, 1968.
- HAUG, Wolfgang Fritz. *Crítica da Estética da Mercadoria*. São Paulo: Editora Inesp, 1996.
- HEGEL. *Esthétique: textes choisis*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.
- HEGEL. *Estética: a arte simbólica*. Lisboa: Guimarães Editores, 1970.
- HUISMAN, Denis. *A estética industrial*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.
- JAMESON, Frederic. *Pós-modernismo: A Lógica Cultural do Capitalismo Tardio*. São Paulo: Editora Ática, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A Ciência do Concreto. In: *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Estruturalismo e ecologia. In: *O olhar distanciado*. Lisboa: Edições 70, 1983.

- LUHMANN, Niklas. A Sociedade mundial como sistema social. In: ARAÚJO, Cícero & WAIZBORT, Leopoldo. Sistema e evolução na teoria de Luhmann (mais: Luhmann sobre o sistema mundial). *Lua Nova*, São Paulo, n. 47, 1999.
- LUKÁCS, George. *Estética*. Barcelona-México: Ediciones Grijalbo, 1972.
- MARX, Karl, ENGELS. A Ideologia Alemã. In: HARNECKER, Marta. *Conceitos elementares do materialismo Histórico II*. Lisboa: Editorial Presença, Biblioteca de Ciências Humanas.
- MARX, Karl. Prefácio da Contribuição à Crítica da Economia Política. In: IANNI, Octávio (org.), FERNANDES, Florestan (coord.). *Marx*. São Paulo: Editora Ática, 1992, Coleção Grandes Cientistas Sociais, nº 10.
- MARX, Karl. A Mercadoria. In: IANNI, Octavio (org.). *Marx*. 7ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1992, Coleção Grandes Cientistas Sociais, nº 10, pp. 159-173.
- MUNFORD, Lewis. *Técnica y Civilización*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- ORTIZ, Renato. *Cultura e Modernidade*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.
- PAREYSON, Luigi. *Estética: teoria da formatividade*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- SAHLINS, Marshall. La Pensée Bourgeoise: a sociedade ocidental enquanto cultura. In: *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- SANTOS, Milton. *Técnica, Espaço, Tempo: globalização e meio técnico-científico-informacional*. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.
- SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 1997.
- SIMMEL, Georg. A Metrópole e a Vida Mental. In: VELHO, Otavio (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1987.
- SODRÉ, Nelson Werneck. *Fundamentos da Estética Marxista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- SUBIRATS, Eduardo. *A cultura como espetáculo*. São Paulo: Nobel, 1989.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 7ª ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1992.
- WIENER, Norbert. *Cibernética e Sociedade: o uso humano de seres humanos*. São Paulo: Cultrix, 1954.

NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DE ORIGINAIS

INFORMAÇÕES GERAIS

A Revista *TEMÁTICAS* publica trabalhos originais dos alunos de pós-graduação em Ciências Sociais do IFCH/UNICAMP, na forma de artigos, resenhas, comunicações e traduções. Só serão aceitas resenhas de livros que tenham sido publicados no Brasil, nos dois últimos anos, e no exterior, nos quatro últimos anos.

Prioritariamente, os trabalhos devem ser redigidos em português ou em espanhol. O *Resumo* e os *Unitermos*, que precedem o texto, escritos no idioma do artigo, os que sucedem o texto, em inglês (*Abstract/Keywords*).

É permitida a reprodução parcial ou total dos trabalhos da Revista *TEMÁTICAS* em outras publicações ou sua tradução para outro idioma, desde que citada a fonte original.

PREPARAÇÃO DOS ORIGINAIS

Apresentação. Os trabalhos devem ser apresentados em disquete e acompanhados dos *printers* (3 cópias impressas, fiéis do disquete, sendo 2 cópias sem nome do autor do texto), em um dos seguintes programas: *Word 6.0* ou superior, não devendo exceder 12.000 palavras. O Conselho Editorial se reserva o direito de não considerar a publicação de trabalhos que ultrapassem os limites estabelecidos. Sem a obediência das normas, o texto não será publicado.

Estrutura do trabalho. Os trabalhos devem obedecer à seguinte seqüência: folha de rosto com *Título*; *Autor(es)* (por extenso e apenas o sobrenome em maiúscula); *programa e área* aos quais está(ão) vinculado(s), vínculo docente, endereço residencial e telefone para contato; no corpo do texto: *Título*, *Resumo* (com máximo de 200 palavras); *Unitermos* (com até 7 palavras tiradas do *Thesaurus* da área, quando houver); *Texto*; *Abstract* e *Keywords* (versão para o inglês do Resumo e Unitermos); *Referências Bibliográficas* (trabalhos citados no texto), *Bibliografia* (indicar obras consultadas ou recomendadas, não referenciadas no texto, se houver).

Referências Bibliográficas. Devem ser dispostas em ordem alfabética pelo sobrenome do primeiro autor e seguir a NBR 6023 da ABNT.

Abreviaturas. Os títulos de periódicos deverão ser abreviados conforme o *Current Contents*.

Exemplos:

- Livros e outras monografias:

FIGUEIREDO, A.C., FIGUEIREDO, M. *O plebiscito e as formas de governo*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993, 98 p.

- Capítulos de livros:

JOHNSON, W. Palavras e não palavras. In: STEINBERG, C.S. *Meios de comunicação de massa*. São Paulo: Cultrix, 1972, p.47-66.

- Dissertações e teses:

BITENCOURT, C.M.F. *Pátria, Civilização e Trabalho*. O ensino nas escolas paulistas (1917-1939). São Paulo, 1988. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de

Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

• Artigos de periódicos:

LESSA, S. Lukács: Trabalho, objetivação, alienação. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v.15, p.39-51, 1992.

Citação no texto. O autor deve ser citado entre parênteses pelo sobrenome, separado por vírgula da data de publicação (Torres, 1978). Se o nome do autor estiver citado no texto, indica-se apenas a data entre parênteses: “Segundo Schaff (1992)...” Quando for necessário especificar página(s), esta(s) deverá(ão) seguir a data, separada(s) por vírgula e precedida(s) de p. (Delouya, 1994, p.54). As citações de diversas obras de um mesmo autor, publicadas no mesmo ano, devem ser discriminadas por letras minúsculas após a data, sem espaçamento (Marx, 1984a) (Marx, 1984b). Quando a obra tiver dois autores, ambos são indicados, ligados por & (Lamounier & Meneguello, 1986) e quando tiver três ou mais, indica-se o primeiro seguido de et al. (Weffort et al., 1988).

Notas. Devem ser reduzidas ao mínimo e colocadas no pé de página. As remissões para o rodapé devem ser feitas por números arábicos, na entrelinha superior.

As opiniões e conceitos emitidos nos trabalhos, bem como a exatidão das referências bibliográficas, são de inteira responsabilidade dos autores.

RESENHAS E TRADUÇÕES

As resenhas devem seguir o padrão de publicação de *Temáticas* contendo no máximo 3000 palavras.

temáticas

PUBLICAÇÃO SEMESTRAL DOS PÓS-GRADUANDOS EM
CIÊNCIAS SOCIAIS DO IFCH

Pedidos: **Temáticas**

Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - IFCH
Setor de Publicações
Cidade Universitária “Zeferino Vaz”
Caixa Postal 6.110
CEP: 13083-970 - Campinas - SP - Brasil
Fone: (019) 3788.1604 / 3788.1603
Fax: (019) 3788.1589

morewa@unicamp.br

Tiragem: 500 exemplares

SOLICITA-SE PERMUTA
Exchange Desired

Diagramação - Revisão - Impressão
IFCH/UNICAMP