

Enfoques – Revista Eletrônica
dos alunos do Programa de
Pós- Graduação em Sociologia
e Antropologia

PPGSA/IFCS/UFRJ

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Reitor: Aloísio Teixeira

Vice-Reitora: Sylvia Vargas

CFCH/IFCS

Diretor: Franklin Trein

Vice-Diretor: Aquiles Guimarães

PPGSA – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia

ENFOQUES – *On line* – revista eletrônica dos alunos do PPGSA/IFCS/UFRJ

Coordenadora: Bila Sorj

Vice-Coordenadora: Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti

ENFOQUES – ONLINE

Editores:

Ana Paula da Silva

Andréa Barbosa Osório

Renata de Sá Gonçalves

Rodrigo Rosistolato

Conselho Editorial:

Prof^a. Dr^a. Bila Sorj (IFCS/CFCH/UFRJ)

Pro.Dr.Carlos Antonio da Costa Ribeiro (UERJ)

Prof^a. DR^a. Elisa Pereira Reis (IFCS/CFCH/UFRJ)

Prof. Dr. Frederico Guilherme Neiburg (Museu Nacional/UFRJ)*

Prof^a. Dr^a. Gláucia Villas Boas (IFCS/CFCH/UFRJ)

ENFOQUES – *On line* – revista eletrônica dos alunos do PPGSA/IFCS/UFRJ

Prof. Dr. José Maurício Domingues (IUPERJ/UCAM)

Prof. Dr. José Reginaldo Gonçalves (IFCS/CFCH/UFRJ)

Prof. Dr. José Ricardo Pereira Ramalho (IFCS/CFCH/UFRJ)

Prof^a. Dr^a. Laura Moutinho (PUC-RIO)*

Prof^a. Dr^a. Laura Segatto (ICS/DAN/UNB)*

Prof. Dr. Leopoldo Waizbort (USP)*

Prof. Dr. Luiz Antonio Machado da Silva (IFCS/CFCH/UFRJ)

Prof^a. Dr^a. Lygia Sigaud (Museu Nacional)*

Prof. Dr. Marcílio Dias dos Santos (CFCH/GCSO/UFSC)

Prof. Dr. Marco Aurélio Santana (UNI-RIO)

Prof^a. Dr^a. Maria Lígia de Oliveira Barbosa (IFC/CFCH/UFRJ)

Prof. Dr. Michel Misse (IFCS/CFCH/UFRJ)

Prof^a. Dr^a. Mirian Goldenberg (IFCS/CFCH/UFRJ)

Prof^a. Dr^a. Patrícia Birman (UERJ)*

Prof. Dr. Paulo Henrique Freire Vieira (CFH/PPGSP/UFSC)

Prof. Dr. Peter Fry (IFCS/CFCH/UFRJ)*

Prof. Dr. Renan Springer de Freitas (UFMG)*

Prof. Dr. Roque de Barros Iaraia (ICS/DAN/UNB)*

Prof. Dr. Ruben George Oliven (UFRGS)

Prof^a. Dr^a. Vera Teles (USP)*

Comissão de Publicação

Fernando Antonio da Costa Vieira

Mariane C. Koslinski

Nilton Santos

Enfoques On-Line – revista Eletrônica dos alunos do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio de Janeiro é uma publicação coordenada e editada pelos

ENFOQUES – *On line* – revista eletrônica dos alunos do PPGSA/IFCS/UFRJ

alunos do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Organização:

Ana Paula da Silva

Andréa Barbosa Osório

Renata de Sá Gonçalves

Rodrigo Rosistolato

Revisão ortográfica: Malu Resende

(Catalogação na fonte pela Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro)

ENFOQUES on-line: Revista Eletrônica dos alunos do Programa de Pós-Graduação em Sociologia/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia. - V.4, n.1 (jul.2005) - . – Rio de Janeiro: PPGSA, 2005 –

Irregular.

ISSN 1678-1813

1. Sociologia. 2. Antropologia. I. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Centro de Filosofia e Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia.

Endereço para correspondência e assinatura

Mailing address subscriptions

Revista dos alunos do PPGSA – Comissão Editorial
Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia
Largo de São Francisco, nº 1, sala 420,
Centro – Rio de Janeiro – RJ – 20051-070
e-mail: enfoques@ifcs.ufrj.br

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	6
GLOBALIZAÇÃO EMPÍRICA E TEORIA SOCIAL: sociedade como fluxo ou rede	28
VIOLÊNCIA, TÉCNICA E POLÍTICA EM CARL SCHMITT E HANNAH ARENDT	45
CONSIDERAÇÕES SOBRE O TEMA DA RELIGIÃO NO PENSAMENTO DE HUME, DURKHEIM E WEBER.....	63
O FUTEBOL NO IMAGINÁRIO DA INTELLECTUALIDADE BRASILEIRA DE INÍCIOS DO SÉCULO XX: o embate teórico entre Lima Barreto e Coelho Netto.....	76

APRESENTAÇÃO

Este é o quarto número da revista Enfoques on line, revista dos alunos do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Os artigos aqui apresentados são resultado de pesquisas acadêmicas implementadas por alunos de institutos de pesquisa e universidades de todo o Brasil.

Seguindo a proposta inicial, a presente edição apresenta pesquisas recentes sobre temas clássicos e contemporâneos. Neste número, foi privilegiado o debate em torno de linhas de pesquisa já consolidadas nas ciências sociais, tais como política, violência, religião e desigualdades sociais. Embora inovadoras, tais abordagens são organizadas a partir de um profícuo diálogo com autores clássicos, o que sustenta os argumentos apresentados e amplia a originalidade de suas contribuições.

Mariane Koslinsk procura questionar se o uso do conceito “Estado nacional”, como sinônimo de sociedade, ainda pode ser utilizado para a análise das complexas configurações e relações sociais contemporâneas.

Marco Antônio Perruso faz um levantamento das principais correntes analíticas da globalização enquanto fenômeno social. Em sua exegese, não ignora dualidades clássicas da teoria social, como a relação indivíduo x coletividade, objetividade x subjetividade, homogeneidade x heterogeneidade.

Marcial Suares realiza um estudo sobre a racionalidade técnica e a violência na política. A partir de dois autores, Carl Schmitt e Hannah Arendt, procura expor a relevância da compreensão dos conflitos e das guerras como espaços de expressão da política.

Cristina Buarque de Holanda contextualiza o campo intelectual brasileiro no período em que o futebol se desenvolvia, ainda no início do século XX. A partir dos escritores Coelho Netto e Lima Barreto, a autora desenvolve o argumento de que o futebol se construiu como uma arena de discussão das questões políticas, sociais e raciais na sociedade brasileira.

Juliano Borges compara David Hume, Émile Durkheim e Max Weber buscando os pontos de convergência e divergência nas reflexões que os três autores realizaram sobre a religião. A retomada crítica de antigos temas vem, portanto, destacar a importância da permanente revisão e atualização das ciências sociais e de sua qualidade auto-reflexiva.

DA MODERNIDADE À GLOBALIDADE: novos espaços para a análise da esfera de ação da sociedade?

Mariane Campelo Koslinski¹

RESUMO

Considerando que o Estado nacional é o resultado duradouro e bem-sucedido de certos entrelaçamentos ao longo de um período histórico, questionamos se o uso do conceito Estado nacional como sinônimo de sociedade ainda é capaz de dar conta da complexidade das configurações e relações sociais hoje, em face do fenômeno de globalização, fortalecimento da sociedade civil e fragmentação das identidades. Para tratar desta questão, abordamos alguns estudos que apontam para o fato de como ocorreu o casamento entre Estado e nação em um primeiro momento da modernidade. Depois, referimos estudos que concentram esforços em teorizar a globalização e que sugerem categorias alternativas para substituir o Estado nacional como unidade analítica capaz de dar conta da esfera da ação da sociedade. A partir dessas novas interpretações e categorias, sugerimos possíveis desdobramentos para o Estado e para a cidadania em meio à Era Global.

PALAVRAS-CHAVE:

Estado-nação, modernidade, globalização, sociedade civil, cidadania.

ABSTRACT

FROM MODERNITY TO GLOBALITY: new spaces for the analysis of society's sphere of action?

Considering that the Nation State is a durable and successful result of certain interlaces along a given historical period, we wonder whether the use of the concept of Nation State as a synonym of society is still capable of giving an account of the complexity of social configurations and relations, in face of globalisation, the increasing power of civil society and the fragmentation of identities. To deal with this question, we resort to some studies that show how the marriage between the State and the Nation took place during the first

¹ Doutoranda em Sociologia IFCS-UFRJ

period of modernity. Afterwards, we resort to studies that concentrate their efforts on theorising globalisation and suggesting alternative categories to substitute the Nation state as a analytical unity capable of accounting for society's sphere of action. From these new interpretations and categories, we suggest possible developments for the State and citizenship, within the Global Age.

Key words: Nation State, modernity, globalisation, civil society, citizenship.

1. INTRODUÇÃO

A fusão bem-sucedida entre o Estado e a Nação ocorrida no Oeste Europeu levou à sobreposição dos contornos da Sociedade aos do Estado (REIS, 2003). Desta forma, durante o que Beck (2000) chama de primeira modernidade, a sociologia adotou um “nacionalismo metodológico”, ou seja, tratou as sociedades como “sociedades do Estado”. Toma-se por unidade de análise a “sociedade francesa”, a “sociedade alemã”, a “sociedade brasileira” como se estas estivessem “escondidas” no território de poder do Estado nacional.

Entretanto, se voltamos a estudos clássicos sobre a formação dos Estados nacionais, observamos um processo histórico lento e violento, no qual o Estado realiza esforços em direção à homogeneização da sociedade e as práticas sociais tornam-se cada vez mais padronizadas. Os indivíduos vão adquirindo uma identidade nacional e passam a legitimar a autoridade do Estado em troca de um *status* de cidadania.

Considerando que o Estado nacional é um resultado duradouro e bem-sucedido de certos entrelaçamentos no decorrer de um longo período histórico, questionamos se o uso do conceito Estado nacional como sinônimo de sociedade ainda é capaz de dar conta hoje da complexidade das configurações ou relações sociais diante do fenômeno de globalização, fortalecimento da sociedade civil, fragmentação das identidades e enfraquecimento dos Estados nacionais.

Para tratar desta questão, abordaremos alguns estudos que apontam para o fato de como ocorreu o casamento entre Estado e nação em um primeiro momento da modernidade. Depois, referiremos os estudos que concentram esforços em teorizar a globalização e que sugerem categorias alternativas para substituir o Estado nacional como unidade analítica capaz de dar conta da esfera da ação da sociedade.

2. A CONSTRUÇÃO DOS ESTADOS NACIONAIS

Para compreendermos por que a esfera de ação da sociedade foi restringida à do Estado, analisaremos, na perspectiva de diversos autores, por que a estrutura do Estado-nação se formou e como foram seus desdobramentos até o desenvolvimento pleno dos Estados de Bem-Estar modernos.

Elias (1993), em seu estudo acerca da formação do Estado e da civilização, mostra como, a partir do crescimento da interdependência entre os indivíduos, da maior diferenciação de funções e do crescimento do comércio e do uso da moeda, as forças centrífugas características do feudalismo vão sendo substituídas pelo controle central. Focalizando o longo período de violentas guerras entre blocos (feudos) e, posteriormente, de conflito e convergência de interesses entre e intragrupos sociais, Elias enfatiza o sentido dado pelos indivíduos às interações e o modo como as redes de interdependência vão se formando, levando a uma configuração social mais estável, qual seja, o governo centralizado.

Para o autor, este resultado não era inevitável nem previsto por atores envolvidos, isto é:

[...] a partir do entrelaçamento de incontestáveis intenções individuais, quer tendessem à mesma direção ou a direções divergentes e hostis, surgiu algo que não foi planejado nem foi intenção de qualquer um desses indivíduos, mas emergiu a despeito de suas intenções e ações... aí se encontra o segredo das configurações sociais, sua dinâmica irresistível, suas regularidades estruturais, o caráter de seu processo e de seu desenvolvimento[...] (ELIAS, 1993, p.140)

Além das transformações já mencionadas, o autor aponta que o poder central, em um momento posterior, passa a depender da preservação de um certo equilíbrio entre os grupos sociais: de uma mistura de um determinado grau de cooperação e coesão entre os diferentes interesses da sociedade e da persistência de certas tensões e conflitos de interesse entre eles. Assim, entra em funcionamento o que o autor chama de “mecanismo régio”, que funciona uma vez que estes grupos sociais, “...incapazes de se unirem, incapazes de lutarem com toda a sua força e de vencerem, tiveram todos que deixar ao suserano as decisões que eles mesmos não podiam tomar” (ELIAS, 1993, p.155). Vale ressaltar que este mecanismo também é, de acordo com Elias, fruto de ações não planejadas e ocorre “no curso dos processos sociais”.

Como Elias, Tilly (1975), ao discutir a formação dos Estados nacionais, propõe uma explicação probabilística. O autor considera o que poderia ter ocorrido além da formação dos Estados nacionais como, por exemplo, a formação de uma federação política ou um império, uma federação teocrática, uma rede de comércio intensiva sem uma organização política central ou a persistência de uma estrutura feudal.

Também para Tilly, não era inevitável que as forças centrífugas feudais fossem substituídas por uma estrutura centralizada, diferenciada de outras organizações, que governa e possui o monopólio dos meios de coerção física ao longo de um território definido. Isto porque a organização de forças armadas, a cobrança de impostos, o policiamento, o controle da oferta de comida e a formação de pessoal técnico – atividades desempenhadas pelo Estado nacional em seus primórdios – consistiam em atividades difíceis, custosas e freqüentemente não desejadas por grandes partes da população. Este é especialmente o caso da tarefa de extração de recursos da população súdita para a formação de exércitos e para as empresas da guerra e que necessitou de uma grande quantidade de coerção para ser realizada.

É interessante notar que, para Tilly (1975), a construção do Estado (que envolve a questão da penetração e da integração) e a construção da nação (que envolve a lealdade e o da consciência nacional, da participação e do comprometimento) é visto como processo posterior à formação dos Estados fortes e não é consequência automática e direta da construção do Estado por si só. A construção da nação é somente um dos possíveis resultados da construção do Estado.

Ainda assim, Tilly aponta para a importância da homogeneidade da população para a construção de um Estado forte². De um lado, a presença prévia da homogeneidade da população súdita diminuía os custos da construção do Estado, de outro, os Estados em construção também desenvolviam diversas agências de unificação e padronização que penetravam ou se apoderavam dos principais bastiões da cultura local, como é o caso da adoção de uma religião estatal, da expulsão de minorias, da instituição de uma língua nacional e da organização da instrução pública de massa.

Ao longo do processo de construção do Estado, seus mentores perceberam que precisariam contar com maior lealdade e comprometimento de seus súditos para

² Para o autor, um Estado forte possui um alto grau de *stateness*, ou seja, um alto grau de desenvolvimento de sua autonomia formal, de diferenciação de outras organizações não-governamentais, de centralização e de coordenação interna.

alcançarem certos objetivos. Tilly enfoca que, desde 1500, o padrão de mobilização da população tinha como base a religião, a língua, o status político prévio e o pertencimento a uma comunidade ou classe. O Estado apodera-se de tais mecanismos, desenvolvendo também uma padronização de leis e de instituições em comum e moldando ainda mais as formas de mobilização.

O estudo de Bendix (1996) acerca do processo de construção nacional apresenta uma visão diferente daquela oferecida por Tilly; neste caso, os processos de formação do Estado e da Nação são vistos como interdependentes. O autor, de forma similar a Elias (1993), busca no sentido das ações humanas a explicação para a formação e a durabilidade do Estado-nação; procura, nas seqüências históricas, as respostas societárias à questão da organização da comunidade política e da autoridade pública, cujo resultado não é visto como inevitável nem igual para todas os Estados nacionais.

Partindo de conceitos desenvolvidos por Weber, Bendix aponta que, ao menos do ponto de vista analítico, a “união de interesses” (associação) e a “ordem legítima” (autoridade) são esferas de pensamento e de ação interdependentes, porém autônomas, que coexistem em todas as sociedades. Assim, a ordem dura enquanto sua legitimidade for compartilhada por aqueles que exercem a autoridade e por aqueles que estão subordinados a ela e, portanto, depende das relações sociais derivadas da esfera da união de interesses.

Partindo destes conceitos, Bendix indica que o processo da construção dos Estados nacionais modernos ocorre com a fusão da burocratização da autoridade pública e com a extensão da cidadania. A longa duração do Estado-nação moderno - e sua legitimação - ocorre através de um processo no qual a comunidade política consente sua subordinação à autoridade numa permuta por certos direitos públicos, mesmo que a subordinação e os direitos que são reconhecidos pela autoridade variem de sociedade para sociedade.

Para dar conta desse processo, o autor parte da destruição da estrutura política medieval e da crise nas relações humanas resultantes da disseminação de idéias igualitárias e do processo de industrialização. Nas sociedades patrimoniais, a desigualdade era amplamente aceita, assim como a reciprocidade de direitos e obrigações entre os indivíduos. Depois da Revolução Francesa, os indivíduos enfrentam o paradoxo entre igualdade e liberdade: indivíduos são iguais perante a lei, entretanto, as classes superiores não mais se sentem responsáveis pelas classes inferiores. A caridade

tradicional perde aceitação e, no final do século XVIII, surgem novas formas de interpretar as causas da desigualdade que defendem que as classes superiores não podem ser responsáveis pelas mais pobres, sob pena de sustentarem e aumentarem a indolência destas últimas.

Com a influência de idéias de igualdade, cresce o mal-estar das classes baixas e, por conseqüência, surgem mobilizações por uma participação efetiva na comunidade política nacional. Assim, indivíduos voltam-se para o poder central, primeiro, para garantirem seus direitos de associação e para terem seus interesses representados e, mais tarde, como meio de suprirem suas carências. Um elemento essencial na construção da nação passa a ser a codificação dos direitos e deveres de todos os adultos classificados como cidadãos. O status de cidadão e de pertencimento à comunidade política nacional torna-se a principal identidade dos indivíduos e o foco para mobilização ou união de interesses.

Em suma, para Bendix, que compartilha o modelo elaborado por Marshall, o processo de expansão da cidadania nos Estados nacionais modernos obedece à seguinte seqüência: numa primeira fase, os direitos de cidadania assegurados são restringidos aos direitos civis. Com o desenvolvimento dos Estados nacionais, os direitos assegurados expandem-se, incluindo, progressivamente, direitos políticos e sociais. O crescimento econômico e a extensão do voto (direito político) nos Estados nacionais originaram grupos de interesse e partidos políticos que mobilizaram o povo para a ação coletiva e passaram a exigir a crescente inclusão de partes da população via acesso aos direitos de cidadania.

De forma similar a Bendix, Wagner (1994), levando em conta os discursos e as práticas da modernidade, aponta que a fase inicial do desenvolvimento da modernidade caracterizou-se pela predominância da ideologia liberal de cunho profundamente individual, não abrangendo todos os membros da sociedade. Mas com a primeira crise da modernidade, partes crescentes da população dos territórios dos Estados passam a estar ao alcance das práticas modernas o que, conseqüentemente, leva à pressão pela inclusão formal por instituições modernas. Dessa crise emerge uma segunda fase, denominada pelo autor Modernidade Organizada, que é caracterizada, de um lado, pela quebra de barreiras de inclusão e pela extensão de bens coletivos e, de outro, por uma alta organização e padronização de práticas sociais.

O Estudo de De Swaan (1988) também apresenta uma visão historicizada e complexa dos atores sociais e de suas motivações. Entretanto, neste caso, o foco não é posto na

mobilização dos cidadãos pela ampliação de direitos, como tratam os estudos de Bendix e Wagner, mas sim nas motivações e em certas escolhas das elites e no impacto destas no processo que levou à expansão dos direitos sociais e à consolidação dos Estados de Bem-Estar. De Swaan parte do argumento de Norbert Elias sobre a intensificação dos “elos de independência humana” e indica que a mudança de atitude da parcela já estabelecida na sociedade em direção aos pobres pode ser explicada pela alteração no balanço de dependência mútua, resultado da emergência dos Estados nacionais e do capitalismo. A compreensão das elites de que as adversidades que afetam as camadas mais pobres também as afetariam levou, em um primeiro momento, às ações individuais, como a caridade. Entretanto, a incerteza em relação à ação de seus semelhantes e sobre a eficácia de suas ações conduziria tais elites, em outro momento, a apoiar a ação do Estado como solução para a distribuição eficaz de alguns serviços sociais.

Por fim, o estudo sobre a autonomia do Estado apresentado por Mann (1986), apesar de não tratar especificamente da formação dos Estados nacionais, fornece categorias que nos ajudam a compreender o fortalecimento do poder autônomo e centralizado do Estado em detrimento do poder de outras forças sociais. O autor diferencia o poder despótico (referente à capacidade da elite estatal de tomar ações sem negociação com outros grupos da sociedade civil) do poder intra-estrutural (capacidade do Estado de penetrar a sociedade e implementar suas decisões políticas dentro de seu domínio). Considerando que para o autor a fonte de poder autônomo do Estado é proveniente de sua centralização territorial, o poder infra-estrutural tem como base sua utilidade social, ou seja, a utilidade das formas de centralização territorial que não podem ser oferecidas por outra força da sociedade civil. Quanto maior a importância das funções atribuídas ao Estado, maior a territorialização da vida social.

Para o autor, no período feudal, o “Estado” caracterizava-se pela fraqueza nessas duas formas de poder. Já o Estado moderno capitalista, ao longo da história, tem tendido a aumentar seu poder infra-estrutural em detrimento do seu poder despótico, uma vez que necessita mobilizar a sociedade para alcançar seus objetivos. Desta forma, o Estado moderno estende progressivamente suas funções de guardião dos direitos de seus cidadãos.

Para a maioria dos estudos acima analisados, a longa duração dos Estados nacionais modernos é compreendida através de extensos processos históricos que são interpretados seja através da coerção do estado que impõe ou forja uma

homogeneização da sociedade e de suas formas de mobilização (TILLY, 1975), seja por meio da legitimação do Estado com base no consentimento dos cidadãos em troca da extensão de seus direitos (BENDIX, 1996), seja pelo aumento da interdependência entre grupos sociais que delegam funções ao Estado (ELIAS, 1993, DE SWAAN, 1988).

Observamos que o resultado de tais processos foi, de um lado, a crescente burocratização da autoridade pública, o aumento do poder infra-estrutural dos Estados e a progressiva extensão de direitos pelos quais estes são responsáveis e, por outro, uma padronização das formas de mobilização da sociedade por meio de uma identidade dominante baseada no status de cidadania ou de pertencimento a uma nação.

Enfim, o casamento dos dois elementos, autoridade e solidariedade, ao menos em alguns casos referentes aos países da Europa Ocidental, foi tão bem-sucedido e duradouro que levou a equiparação do Estado nacional à sociedade, não deixando espaço para uma análise da esfera da ação da sociedade.

3. A GLOBALIZAÇÃO E O DECLÍNIO DO ESTADO-NAÇÃO: Novos Espaços para a Análise da Esfera de Ação da Sociedade?

Diversas modificações, que se tornaram mais evidentes nas últimas décadas, começaram a colocar em cheque a utilidade da equivalência do conceito de sociedade e de Estado-nação. Algumas dessas modificações apontadas por diversos autores são, de um lado, a expansão da mídia e da comunicação, das TVs globais e de outras tecnologias de comunicação, e do transporte, que implicaram a diminuição da distância entre as pessoas, tornando-as mais conscientes de outros lugares no mundo. Por outro lado, autores enfocam a globalização econômica, da produção no trabalho, cultural, além da proliferação de questões como, por exemplo, as ambientais, que fogem do escopo do Estado e trazem com elas a idéia de um destino compartilhado “globalmente” ou “pela humanidade”.

Essas modificações levaram diversos autores a buscarem, no campo da sociologia, a refocalização de questões e conceitos capazes de darem conta de novas realidades e que servissem como instrumentos para a investigação científica.

Nesta segunda parte, discutiremos primeiro os autores que defendem, em face do novo contexto, que não ocorre um declínio dos Estados nacionais, mas estes

simplesmente adquirem novas funções (MANN, 2000, HIRST; THOMPSON, 1998). Em seguida, abordaremos algumas questões contidas nas obras de Robertson (1992) e de Albrow (1997), que tomam a globalização como algo a ser explicado. E por último, analisaremos as obras de Beck (2000) e de Castells (1999) que vêem a globalização como explicação, ou parte da explicação, das mudanças nas formas de construção de identidades e de mobilização social.

A percepção da queda da importância do Estado nacional como unidade analítica diante das mudanças acima apontadas não é uma unanimidade. Mann (2000) defende a hipótese de que o declínio do Estado na Europa Ocidental é *ad hoc*, desigual e singular e que, em parte do mundo em desenvolvimento, este fenômeno decorre por motivos pré-modernos. Para o autor, os Estados nacionais são entidades recentes que somente se completam no século XX com o crescimento de seu poder infra-estrutural. Mann também aponta que as relações transnacionais e geopolíticas sempre existiram ao longo da modernidade, ou seja, a economia capitalista e a cultura moderna nunca foram muito delimitadas pelas fronteiras nacionais. Ele defende que as funções do Estado foram se modificando ao longo da história e que hoje observamos uma nova remodelação dessas funções. Outras tarefas a serem desempenhadas de forma centralizada territorialmente emergem e, portanto, a fonte de poder autônomo do Estado é renovada.

De forma similar, Hirst e Thompson (1998) rejeitam o termo globalização e adotam a expressão “internacionalização da economia”. Para os autores, as modificações observadas nas últimas décadas não são únicas ou sem precedentes. Ao contrário, ao longo da história, observamos períodos de maior internacionalização econômica alternando-se com outros de maior fechamento ou nacionalização das economias. Ambos, como Mann (2000), indicam as novas funções adquiridas pelo Estado, como a “de prover legitimidade aos mecanismos de governabilidade supranacionais e subnacionais e garantir a responsabilidade por eles” (HIRST; THOMPSON, 1998, p. 264). Além disso, o Estado mantém seu papel central no controle territorial e na regulação das populações. Uma vez que as pessoas são menos móveis que o dinheiro, as mercadorias e as idéias, elas permanecem nacionalizadas e o Estado continua a ser a agência, com legitimidade internacional, responsável por regulamentar e prover cidadania à população nos contornos de seu território.

Já Robertson (1992) acredita que tanto a modernidade quanto a sua unidade política dominante – o Estado nacional – não dão conta da complexidade das relações sociais na

atualidade. Ao caracterizar sua teoria da globalização, o autor adota uma perspectiva cultural, rejeitando o economicismo como aspecto primordial tal qual defendido pela teoria dos “sistemas mundo” de Wallerstein. Seu modelo é “concebido como uma tentativa de dar sentido analítico e interpretativo a como os atores cotidianos, coletivos ou individuais se engajam no negócio de conceber o mundo, incluindo as tentativas de negar que o mundo é um só” (ROBERTSON, 1992, p.26).

O autor faz uma diferenciação entre a aceleração da interdependência concreta e a consciência do todo global, ou seja, entre a transformação do mundo de uma espécie “em si” para uma espécie “para si”. Para Robertson, somente desenvolvimentos recentes relacionados à estruturação do mundo como um todo trouxeram a globalização para si, isto é: “somente recentemente números consideráveis de pessoas vivendo em várias partes do planeta passaram a falar e a agir com referência direta ao problema da organização do mundo heliocêntrico, como um todo” (ROBERTSON, 1992, p.54). É a partir desse momento que o autor considera possível falar sobre o discurso da globalização que permeia tanto os movimentos, as instituições e os indivíduos que têm se engajado em ações que a impulsionam, como também aqueles que resistem ao processo geral de globalização. Neste último caso, as ações também são concebidas dentro do discurso da globalidade.

Para desenvolver sua perspectiva, Robertson aponta que a sociologia convencional foi refém da idéia de uma sociedade nacional culturalmente coesa e isolada. Assim, a teoria social precisaria ser refocalizada, tomando como principal tarefa fazer do mundo uma questão hermenêutica central, possibilitando um discurso viável sobre formas e significados do mundo como um todo. Esses esforços de teorização da globalização não precisariam partir da dimensão do Estado nacional. Para Robertson, a fim de abarcarmos a complexidade global, devemos partir da percepção de como o mundo foi sendo compreendido, ou sendo visto como uma unidade, através de quatro dimensões: dos sistemas nacionais, das relações internacionais, das concepções dos indivíduos e da humanidade. O autor mostra como estas quatro dimensões vão se desenvolvendo em diversas fases desde o início do século XV, mas enfatiza as modificações mais recentes, no século XX, que aceleram ambas – a interdependência global concreta e a consciência global do todo – levando à situação de o mundo ser concebido como uma comunidade imaginada.

Albrow (1997), de forma similar a Robertson, em seu esforço para teorizar a “Era Global”, rejeita a tomada do Estado nacional como ponto de partida e também enfatiza a “consciência do global” como característica fundamental da nova era. De acordo com o autor, para delimitar uma nova era é necessária uma “análise profunda da forma que a era é retratada nas vidas das pessoas ordinárias e nas instituições dominantes da sociedade” (ALBROW, 1997, p.24). Entretanto, seu esforço teórico enfatiza a desconstrução do discurso do “Projeto Moderno” e estabelece a tentativa, mais minuciosa do que a de Robertson, de compreender novas formas de organização e mobilização social, estando assim livre das amarras do Estado nacional.

Partindo da idéia de que cada época tem uma forma específica de contar sua própria história, Albrow (1997) refere-se à exaustão da forma narrativa moderna e à necessidade de uma narrativa que compreenda a transição para a Era Global. Somente desta maneira as sociedades poderão recobrar um significado sustentável em face do declínio do Estado-nação.

O autor procura alternativas para escrever a história do presente que vão além do conceito de modernização, uma vez que este último apresenta alguns problemas em sua capacidade explicativa. De um lado, o conceito de modernização estaria muito calcado em princípios filosóficos e teria se afastando cada vez mais da realidade. De outro, a reivindicação da modernidade por tudo o que é novidade não permite compreender seu próprio fim ou falar sobre o início de uma nova era.

Para Albrow, a narrativa da era moderna confunde-se com o “Projeto Moderno”, um projeto que decolou e dominou as formas de organização da vida humana. Entretanto, no início da década de 1990, ficou claro que o alcance da sua completude era impossível e que os valores nele contidos não mais eram compartilhados.

O aspecto central do “Projeto Moderno” foi a organização da sociedade do Estado-nação que equiparou idéias como povo, nação e Estado. O autor mostra que tanto a sociologia e a teoria social moderna quanto o *Welfare State* desenvolveram-se a partir da seguinte questão: “como o Estado poderia controlar as forças sociais liberadas pela industrialização, em particular a emergência da massa do proletariado, que ameaçavam os regimes estabelecidos?” (ALBROW, 1997, p.43).

A teoria moderna do Estado tentou demonstrar que uma forma particular de organização social era a expressão permanente da natureza da sociedade, sem explicitar que foi o Estado nacional, em particular, que buscou fazer da sociedade sua imagem e semelhança. Por sua vez, a sociologia, em seus primórdios, engajou-se em criar teorias sociais capazes de rivalizarem com a teoria marxista e tomou como pressuposto que as “sociedades dos Estados-nação giravam em torno de uma base comum de ação, a qual nós chamamos de projeto” (ALBROW, 1997, p.43).

O desenvolvimento do Estado do Bem-Estar, por sua vez, representou uma tentativa de nacionalização dos problemas trazidos com a industrialização, através da distribuição de bens coletivos em troca de apoio ao “Projeto Moderno”. Entretanto, o fim da crença na capacidade do Estado de distribuir esses bens coletivos de forma universal e de seu potencial de representar grupos de interesse representou o fracasso de seu principal método de integrar indivíduos à sociedade. Em suma, o fim do “Projeto Moderno” tornou clara a inabilidade do Estado nacional de moldar as aspirações dos indivíduos e transformá-las em objetivos políticos coletivos.

Albrow busca, na proeminência do global no discurso público e na mudança da construção social da realidade, evidências do início de uma nova era, a Era Global. A configuração desta nova era é caracterizada pelo deslocamento da modernidade pela globalidade como ponto de referência primordial, pela ênfase na finitude material do globo e pela multiplicidade de relações sociais. Assim: “onde os seres humanos assumem obrigações em direção ao mundo como um todo, onde eles adotam valores que tomam o globo como seu enquadramento ou ponto de referência, aí nós podemos falar de globalismo” (ALBROW, 1997, p.83).

As questões relacionadas à ecologia e ao meio ambiente são centrais para a compreensão da configuração descrita por Albrow, uma vez que são os movimentos sociais que se mobilizam em torno dessas questões que enfatizam a finitude de recursos naturais e tomam o globo como ponto de referência para o cálculo de ações. Entretanto, o autor aponta que tais referências ao globo assumem diversas definições e abordagens locais e regionais e trazem com elas preocupações mais materiais e pragmáticas do que os princípios abstratos e idealistas de universalismo e comunidade da humanidade característicos da modernidade.

Diante desse novo quadro de significados, Albrow propõe uma reestruturação de conceitos, como Estado e cidadania, uma vez que estas categorias vêm perdendo seus significados dentro das fronteiras do velho Estado moderno.

O autor enfoca um crescente potencial para a formação de um Estado na Era Global. Esse Estado mundial ainda não consistiria em uma forma organizada de governo e é definido como "... todas aquelas atividades que tomam o bem da humanidade como critério de auto-regulação" (ALBROW, 1997, p.173). Entretanto, diferente dos Estados nacionais, tal Estado seria descentralizado, cortaria as fronteiras dos Estados nacionais, não nasceria através de rivalidade por território ou da insegurança da classe dominante, mas do "esforço conjunto para controlar as conseqüências do avanço tecnológico para o ambiente, em interesses compartilhados sobre os direitos humanos e no medo comum de uma catástrofe nuclear" (ALBROW, 1997, p.173).

Albrow também apresenta o conceito de cidadania mundial, que não adquire nem um significado de extensão do poder do Estado sobre populações possuidoras de direitos nem o sentido de cidadania participativa. Os novos cidadãos são indivíduos que buscam o bem-estar da humanidade, tomando a globalidade como referência ou como uma realização para a vida cotidiana. A cidadania na Era Global, como o conceito de Estado mundial, adquire um significado mais flexível, uma vez que as concepções de cidadania podem variar de acordo com cada cidadão.

É interessante notar que se, de um lado, esses cidadãos se envolvem em movimentos que buscam mobilizar a opinião para questões que tomam o globo como referência e que seriam ignoradas pelo Estado nacional, por outro, eles extraem da educação cívica, proporcionada nas fronteiras do Estado nacional, recursos para o engajamento em novas formas de organização e ação.

Apesar de explicitar novas formas de governo e de mobilização social na Era Global, o autor, ao falar sobre cidadania mundial, não reconhece a distribuição desigual de poder e a capacidade de mobilização entre indivíduos, ou seja, aqueles que realmente detêm os recursos ou a educação cívica, e não responde à sua própria questão: "estado para o bem de quem?". Albrow refere-se a indivíduos que agem como cidadãos mundiais ao se envolverem em organizações coletivas para atingirem fins globais, e começam a negociar com Estados nacionais como parceiros iguais. Entretanto, não desenvolve as implicações desta relação. O exercício de desconstruir o discurso moderno pode estar levando o autor

a relegar o Estado nacional a um papel subsidiário, minimizando seu potencial como ator capaz de negociar com novas formas de organização na Era Global.

Beck (2000), concordando com os autores da perspectiva da *cultural theory*, em especial com Robertson, enfatiza que a importância da globalização como conceito passível de pesquisa empírica não está na objetividade da interdependência crescente, mas na reflexividade simbólico-cultural da globalização, ou seja, o foco é posto “nos graus de consciência e conscientização diante do fato de que o mundo deve ser considerado como um lugar global” (BECK, 2000, p.158).

Apesar de Beck (2000) não se engajar em um esforço de teorizar a globalização, ele enfatiza, como Albrow, a importância das questões ecológicas e das inovações tecnológicas para as novas formas de organização social e para o declínio do Estado nacional como unidade analítica capaz de dar conta da esfera de ação da sociedade.

De acordo com este autor, na primeira modernidade, a sociologia adotou um nacionalismo metodológico, uma vez que o Estado foi tratado como um "container" para a sociedade. Por sua vez, atores sociais adotaram uma perspectiva nacional. A imaginação de vidas possíveis era concebida através de termos como nação e etnias, restringida aos espaços geopolíticos dos Estados nacionais, e a identidade era definida através do status de cidadão, que excluía os não-cidadãos. Segundo esta perspectiva, Estado, sociedade e identidade são equivalentes. Com a segunda modernidade, Beck (2000) sugere a criação de espaços transnacionais que, como para Albrow, são mais amplos e flexíveis que os Estados nacionais territorializados. Desta forma:

Sociedade mundial sem Estado mundial significa uma sociedade que não está politicamente organizada e na qual novas oportunidades de poder e de intervenção surgem para os atores transnacionais que não possuem a legitimidade democrática (BECK, 2000, p. 58).

Em seguida, Beck propõe uma reformulação do conceito de cultura e adota o conceito de subpolítica para caracterizar a criação e a multiplicação de identidades e das formas de mobilização dentro do que ele chama de espaços sociais transnacionais.

Diferente da cultura tal qual elaborada na primeira modernização, a cultura não mais é vista como algo homogêneo nem funciona através da lógica da exclusão. De um lado, Beck rejeita a tese da “macdonaldização” da cultura, ou seja, da convergência da cultura global através da unificação de estilos de vida e da confluência de símbolos culturais. O

autor aponta para a dialética da globalização cultural, isto é, o elemento de globalização é acompanhado por uma nova consideração do elemento local. Portanto, seria mais preciso falar de uma cultura “glocal”. Por outro lado, Beck também indica que a cultura que prevalece hoje não é definida territorialmente ou por exclusão, mas por uma lógica de dupla inclusão. A cultura é vista no plural, como multiplicidades sem unidade, onde uma pessoa toma parte de diversos círculos e, desta forma, cria novas fronteiras.

Por sua vez, a subpolítica é caracterizada por modelos de coalizão global ou de política direta que tentam esquivar-se dos limites impostos pelas regras e pela instância do Estado, isto é, a imaginação de vidas possíveis não mais está atrelada à idéia de nação, etnia ou a um projeto de nação: “Diferentemente das comunidades unificadas pelo espaço, as formas do diálogo pela via digital não se apóiam nos vínculos parentais, tradicionais ou sociais ou na vizinhança, mas apenas na rede e na comunidade dos interesses” (BECK, 2000, p. 186).

Esta subpolítica é possibilitada pelos avanços na tecnologia de comunicação que, de um lado, é um instrumento de formação de redes de interesses, diminuindo as distâncias entre os indivíduos e, de outro, submete os indivíduos à política simbólica da mídia e à sua produção de significados globais.

Assim, com a globalização, surgem alternativas de poder, de ação e de percepção da vida social. Importante notar que essas alternativas não excluem totalmente o Estado. Beck nos fala da formação de uma política mundial policêntrica – onde há a diversidade de atores transnacionais e nacionais que cooperam e concorrem entre si, sendo que nenhum ator tem a palavra final, e todos estão em disputa por seus objetivos, mesmo que atores locais, nacionais e transnacionais disponham de chances desiguais de poder.

Entretanto, apesar de referir-se às recentes formas de mobilização praticadas dentro dos novos espaços transnacionais e de admitir que atores têm chances diferentes de alcançar seus objetivos, o arcabouço teórico apresentado por Beck, como o de Albrow, parece não dar conta da distribuição desigual de poder ao longo do globo. Talvez por não adotar uma perspectiva histórica, o autor chega a prognósticos otimistas sobre novos espaços abertos, livres das amarras do Estado, e não enfatiza o suficiente a hierarquização de poder existente.

Sua perspectiva também não oferece um substituto claro para o conceito de cidadania, não apontando para possíveis resultados do exercício conjunto da subpolítica.

Castells (1999), da mesma forma, identifica a revolução tecnológica da informação, a reestruturação do capitalismo e a derrocada do estatismo como importantes fatores que contribuem para a formação do que ele denomina de sociedade em rede. Entretanto, sua análise focaliza, mais do que as já anteriormente mencionadas, a formação de identidades coletivas, com base em significações derivadas da singularidade cultural que desafiam a globalização. Como os outros autores, aponta para o declínio de Estado-nação mas, neste caso, como consequência das contradições da globalização (e da formação da sociedade em rede) e da constituição de identidades de resistência.

Para diferenciar a modernidade dos primeiros tempos – ou o que Beck denomina de “primeira modernidade” – do contexto da modernidade tardia, Castells trabalha com o conceito de identidade, propondo distinções entre tipos de identidade.

Para Castells, identidade consiste no “processo de construção de significados com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, os quais prevalecem sobre outras fontes de significado” (CASTELLS, 1999, p.22). O autor aponta que identidades são construções e apesar de tomarem por base identidades primárias ou atributos adscritos (nacionais, raciais, religiosos, territoriais), ainda assim a primordialidade desses atributos é construída pelos atores.

Considerando que toda identidade é construída e que esta construção ocorre em um contexto marcado por relações de poder, Castells defende que as principais questões a serem perseguidas dizem respeito a como, a partir de que, por quem, e para que é construída. Tendo essas questões como ponto inicial, o autor propõe a distinção de três tipos de identidade. A primeira é a identidade legitimadora, que é “introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais” (CASTELLS, 1999, p.24). Os atores sociais, neste contexto, dão origem a uma sociedade civil e estão estruturados e organizados de forma a jogar na arena do Estado. Indivíduos organizam-se com base em uma identidade semelhante definida através da cidadania e da democracia. O segundo tipo é a identidade de resistência – atores que se encontram em posições estigmatizadas pela lógica dominante constroem uma identidade defensiva nos termos das instituições ou das ideologias dominantes. Neste caso, a identidade leva à formação de comunidades ou comunas. E, por fim, o autor define a identidade de projeto, na qual os atores sociais constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e buscam a transformação de toda a estrutura social.

Assim, as identidades podem ser formadas a partir de instituições dominantes, como foi o caso do bem-sucedido casamento entre o Estado nacional e a sociedade. Dessa maneira, movimentos nacionalistas, racionalizadores dos interesses de uma determinada elite, buscaram subsídios tradicionais para criarem uma identidade nacional acolhida pelo Estado-nação e disseminada através de propaganda como uma “comunidade imaginada”. Para caracterizar a construção de identidade no contexto das sociedades em rede, Castells volta ao conceito de sujeito auto-reflexivo de Giddens: o indivíduo torna-se um projeto reflexivo, ou seja, tem consciência de que está construindo identidades.

Dessa forma, como consequência do enfraquecimento do Estado-nação e da desintegração da sociedade civil, a identidade legitimadora vai sendo substituída pela identidade de resistência, com bases comunais e dissociadas de instituições do Estado.

As comunas com bases religiosas, nacionais ou territoriais aparecem como alternativas para a construção de significados e servem como refúgio e fonte de solidariedade contra três principais ameaças: a globalização (e sua capacidade de dissolução da autonomia das instituições); a formação de redes e a flexibilidade (que impossibilitam a distinção das fronteiras de participação e de envolvimento); e a crise da família patriarcal. A formação de identidades de resistência aproxima-se da idéia de Robertson de indivíduos e movimentos engajados em ações de resistência ao processo de globalização e que, para este último autor, ainda assim, elegem o contexto global como base. Enfim, o mundo tornou-se muito grande e a reação tem sido o retorno a um tamanho passível de compreensão, ou seja, à comuna com contornos fechados e com pouca diferenciação interna.

O outro lado da disjunção entre Estado nacional e sociedade apontado por Castells é o enfraquecimento do Estado nacional moderno decorrente de sua incapacidade de “navegar por águas tempestuosas e desconhecidas entre o poder das redes globais e o desafio imposto por identidades singulares” (CASTELLS, 1999, p.287).

A tentativa do Estado de sobreviver na arena global através do desenvolvimento e da participação em instituições supranacionais e da descentralização administrativa resultou em uma perda ainda maior de seu poder. De um lado, para questões como meio ambiente e política econômica, o Estado busca cada vez mais uma forma de

administração global³. Porém, em face da incapacidade dos Estados de tratarem as questões globais, as sociedades civis, principalmente as ONGs de atuação internacional, acabam por assumir a responsabilidade por uma 'cidadania global', muitas vezes atingindo maior legitimidade do que os Estados nacionais. Por outro lado, a transferência de poderes para governos locais e regionais estaria levando ao fortalecimento das elites locais e às identidades dominantes em seus territórios, em detrimento de grupos marginalizados.

Contudo, o autor não prevê a extinção do Estado-nação, mas simplesmente que este hoje é apenas uma entre várias fontes de autoridade. Os Estados nacionais continuam e continuarão no futuro a serem "nós de uma rede de poder mais abrangente" (CASTELLS, 1999, p.353), imagem que se aproxima da política mundial policêntrica desenvolvida por Beck.

É interessante notar que o cenário descrito por Castells difere bastante das imagens de sociedade civil global, de cultura de dupla inclusão ou cidadania mundial desenvolvidas por Beck e por Albrow para explicar a mobilização na segunda modernidade.

Castells, talvez por enfatizar o fato de que a construção de identidades ocorre em um terreno marcado por relações de poder, admite que as identidades de resistência que se formam em torno de princípios comunais possam permanecer nas fronteiras restritas das comunas. A transformação destas em identidades de projeto não é algo inevitável.

Em suma, a perspectiva futura para Castells é mais sombria do que para Beck e para Albrow, uma vez que o resultado da formação de diversas identidades de resistência e do enfraquecimento do Estado, diante da sociedade em rede, pode significar o agravamento de desigualdades e a manutenção de parcelas da população excluídas do sistema dinâmico e globalizado. Nem todas as identidades têm condições de encontrar refúgio nas instituições dos governos locais e regionais, o que pode resultar na formação de guetos marginalizados. Assim, as identidades dominantes contam com duas possibilidades: a ampliação da base social e demográfica de sua identidade ou a transformação de suas instituições autônomas em mecanismos de exclusão.

³ Entretanto, Castells não acredita que estas ações levarão ao surgimento de um órgão coordenador central. O autor defende que se está formando não um 'governo global', mas um 'Superestado-nação': "um Estado que expressa, dentro de uma geometria variável, os interesses agregados de suas bases políticas" (CASTELLS, 1999, p.312) já que os Estados nacionais continuam agindo de acordo com seus interesses.

CONCLUSÃO

Tomando como base o fim de uma primeira modernidade caracterizada pelo nacionalismo metodológico e postulando o início de uma nova era, os estudos de Robertson, Albrow, Beck e Castells apresentam-nos conceitos que tentam dar conta da ação da esfera da sociedade, livre do engessamento do Estado-nação.

A Era Global apresenta configurações mais frouxas e flexíveis, diferentes daquelas que são as resultantes das relações sociais modernas, evidenciadas por uma homogeneidade, por práticas sociais crescentemente padronizadas através de canais de participação na comunidade política e por um foco da união de interesses que girava em torno de uma identidade de pertencimento a uma nação ou sobre um status de cidadania garantido pelo Estado. Os autores apontam para a multiplicação e a fragmentação de identidades e de culturas, para a multiplicidade de concepções do que chamam de cidadania mundial ou global e para as mobilizações sociais que, ao invés de se tornarem mais padronizadas, variam de acordo com as formas pelas quais os indivíduos e as coletividades se apoderam de uma combinação de recursos cívicos e de novas técnicas e tecnologias em busca de um propósito comum.

Como contraponto desta forma de associação ou “união de interesses” sociais, surgem estruturas políticas também flexíveis, representadas pelos autores através dos conceitos de Estado mundial, Superestado-nação, subpolítica e de uma política mundial policêntrica, na qual Estados nacionais tornam-se nós de uma rede de poder mais abrangente.

Os autores indicam que os desdobramentos da Era Global ou da globalização são imprevisíveis e não possuem uma direção pré-estabelecida já que, diferente da modernidade, não há um “Projeto de Globalização”. Os indivíduos, de maneira flexível e reflexiva, praticam ações tanto na direção como contra a globalização. Entretanto, ao alegarem a diminuição da importância do Estado nacional como ator capaz de desempenhar certas funções e de relacionar-se como novas formas de organização social (com exceção de Castells, que ainda reconhece a importância deste ator), as interpretações apresentadas nos levam a imaginar dois desdobramentos possíveis.

Em primeiro lugar, apontamos para a hipótese do crescimento da interdependência entre pobres e ricos em um nível global, que extrapola as fronteiras do Estado nacional, uma vez que a pobreza progressivamente passa a representar um risco para o meio

ambiente.⁴ Tal situação remete-nos ao contexto de crescimento de interdependência tal qual abordado por De Swaan, no qual as elites, ao perceberem a pobreza como ameaça, delegam poderes e funções ao Estado nacional. Seguindo esta idéia, em face do aumento da interdependência transnacional, poderíamos esperar a formação de um Estado mundial mais estruturado, a criação de instituições globais ou até mesmo a constituição de um governo supranacional, capazes de lidarem com questões que já não se restringem à agenda nacional e de assegurarem uma cidadania global.

No entanto, os autores declaram que a mobilização de uma sociedade civil globalizada não é tão estruturada ou concertada a ponto de ser capaz de levar a um governo ou a instituições supranacionais, uma vez que ela reflete os movimentos de descentralização e de fragmentação característicos da globalização. Bauman (apud BECK, 2000, p.106), contrariando a primeira hipótese, aponta que a globalização leva a “uma nova polarização e estratificação da população mundial em ricos globalizados e pobres localizados”. Assim, na arena global e na esfera nacional, ricos e pobres não mais contam com uma “mesa comum de negociação do Estado nacional”. De acordo com esta perspectiva, a interdependência desses grupos seria cada vez menor e para o autor não haveria bases que levassem à necessidade de firmar um compromisso entre estas partes. Como resultado, “desmancha-se o vínculo que tornava a solidariedade não apenas possível como necessária” (BECK, 2000, p.110). Dessa forma, observaríamos, de um lado, mobilizações do tipo “meu jardim primeiro” e, de outro, ações em direção à “caridade transnacional”, na qual elites não mais se preocupariam com pobres dentro da fronteira do Estado nacional, mas com os pobres globais. Entretanto, diante do enfraquecimento da interdependência, tais ações dificilmente se tornariam pressões por uma centralização supranacional ou pressões por instituições globais capazes de lidarem com questões como a diminuição de desigualdades e a garantia de cidadania global.

Não temos ainda claro que rumo a Era Global está tomando, e os caminhos acima apontados são apenas dois entre muitas possibilidades abertas. Faltam pesquisas empíricas engajadas na tentativa de compreenderem esses rumos e de nos ajudarem a entender as novas configurações que estão sendo formadas. Mesmo assim, apontamos para a importância do fato de esses estudos não ignorarem o papel do Estado nacional como ator capaz de se relacionar com as novas formas de organização social ou a distribuição desigual de poder, resultante de processos históricos que podem ter impacto nas diferentes possibilidades de mobilização dos atores globais.

⁴ De acordo com Beck (2000, p.80-81), “as destruições ambientais condicionadas pela riqueza se distribuem de maneira equânime pelo globo, enquanto as destruições ambientais condicionadas pela pobreza incidem sobre uma mesma e única região e se internacionalizam a médio prazo sob a forma de efeitos colaterais”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBROW, M. **The Global Age**. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- BECK, U. **What is Globalization?** Cambridge: Polity Press, 2000.
- BENDIX, R. **Construção Nacional e Cidadania**. São Paulo: Edusp, 1996.
- CASTELLS, M. **O Poder da Identidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.
- DE SWAAN, A. **In care of the state: health care, education and Welfare in Europe and the USA in the modern era**. Cambridge: Polity Press, 1988.
- ELIAS, N. **O Processo Civilizador: Formação do Estado e Civilização**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- HIRST, P. & THOMPSON, G. **Globalização em questão: a economia internacional e as possibilidades de governabilidade**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- MANN, M. "Estados Nacionais na Europa e noutros continentes: diversificar, desenvolver, não morrer". In: BALAKRISHNAN, G. (org.). **Um Mapa da Questão Nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.
- _____. "The autonomous power of the state: its origins, mechanisms and results." In: HALL, J. **States in history**. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- REIS, E. "A Global World, Multiple Angles, One Sociological Community". **Current Sociology**, March 2003, Vol. 51(2): 113-122.
- ROBERTSON, R. **Globalization, Social Theory and Global Culture**. London: Sage Publications, 1992.
- TILLY, C. "Reflections on the History of European State Making". In: TILLY, C. (ed.). **The Formation of National State in Western Europe**. Princeton University Press, 1975.
- WAGNER, P. **A sociology of modernity: Liberty and discipline**. London: Routledge, 1994.

GLOBALIZAÇÃO EMPÍRICA E TEORIA SOCIAL: sociedade como fluxo ou rede

Marco Antonio Perruso⁵

RESUMO

Este artigo faz um apanhado dos fenômenos envolvidos na globalização a partir de cinco estudiosos do tema: Albrow, Beck, Castells, Kumar e Robertson. As interpretações desses autores sobre os processos globais levantam diversas questões e problemas para a teoria social. Conjugamos, então, ambas as dimensões – empírica e teórica – levando em conta algumas dualidades presentes na história das ciências sociais, tais como individualismo x coletivismo. As noções de “fluxo” e “rede” são recorrentes para caracterizar a globalização e diferenciá-la das sociedades modernas. Existe, contudo, o risco de simplificar a compreensão das tendências societárias existentes na contemporaneidade, em função da filiação a certas matrizes intelectuais.

PALAVRAS-CHAVE

Globalização, modernidade, teoria social, individualismo, coletivismo

EMPIRIC GLOBALIZATION AND SOCIAL THEORY: society as flow or net

ABSTRACT

This article makes a summary of the phenomenons involved in the globalization, starting from five studios of the theme: Albrow, Beck, Castells, Kumar and Robertson. Those authors' interpretations on the global processes place several subjects and problems for the social theory. We conjugated, then, both dimensions – empiric and theoretical – by means of some dualities existent in the history of the social sciences, such as individualism x collectivism. Notions as “flow” and “net” are used to characterize the globalization and to differentiate it of the modern societies. It exists, however, the risk of simplifying the understanding of the sociability tendencies of the contemporary societies, in function of the filiation the certain intellectual orientations.

KEY WORDS

Globalization, modernity, social theory, individualism, collectivism

1. INTRODUÇÃO

Neste artigo, discuto como a globalização, considerada primeiramente enquanto um conjunto – não necessariamente articulado – de fenômenos empíricos (Albrow, 1997, p.106), está sendo compreendida por alguns estudiosos (Krishan Kumar, Ulrich Beck, Manuel Castells, Roland Robertson e Martin Albrow). Assim o faço procurando não ignorar algumas dualidades clássicas mutuamente relacionadas da teoria social: indivíduo x coletividade; objetividade x subjetividade; homogeneidade x heterogeneidade.

Considero aqui os termos “pós-moderno”, “pós-industrial” e “pós-fordismo” como qualificativos aparentados com a “globalização” (Kumar, 1997, pp.14,16; Robertson, 2000, p.72),⁵ sendo estes quatro termos genericamente pensados como referências das transformações que atualmente se dão na sociedade moderna (capitalista, industrial, urbana, racional, individualista, ocidental) e em outras nem tanto.

Quais seriam então os fenômenos envolvidos na globalização para os cinco autores acima elencados? Veremos aqui quais são eles, acrescidos esporadicamente de comentários meus.

- Enorme incremento das tecnologias, em especial as da informação (internet, fax, satélites, tv a cabo, arquivos digitais etc.), criando novos meios de comunicação, bem como conseqüente maior importância da informação como fonte de valor (Albrow, 1997, p.78; Castells, 2000, pp.17,28; Beck, 1999, pp.41,185,186; Kumar, 1997, p.15);
- Em decorrência, compactação do tempo e do espaço, compressão do mundo, suprimindo-se as distâncias de comunicação entre os diversos locais do globo, estabelecendo uma simultaneidade de interconexões (Albrow, 1997, pp.110,111; Beck, 1999, p.67; Kumar, 1997, p.164; Robertson, 2000, p.23);
- Também (mas não só) por conta disso, complexidade das interconexões e interdependências entre os fenômenos e os atores sociais e entre a dimensão local e a global, por vezes ensejando configurações disfuncionais, esgarçadas (como na noção de “desencaixe” em Giddens), incoerentes, ou fragmentadas (Albrow, 1997, pp.110,111,163; Castells, 2000, p.27; Beck, 1999, pp.73,103,107; Kumar, 1997, pp.164,195; Robertson, 2000, pp.23,192,193,197)⁶ – fragmentação que remete ao pós-modernismo, como veremos mais adiante;

⁵ Interpreto livremente as indicações a respeito destes dois autores.

⁶ A respeito, Beck cita Rosenau e Appadurai.

- Aumento da mobilidade do capital (em face do incremento tecnológico das comunicações) e expansão/intensificação do capitalismo, especialmente do financeiro, criando uma verdadeira economia virtual que gira pelo mundo quase instantaneamente (Castells, 2000, p.17; Beck, 1999, p.42; Kumar, 1997, p.178);
- Desenvolvimento da produção flexível (seguindo a demanda, o “gosto” do consumidor, em detrimento da produção estandardizada em massa do padrão taylorista-fordista), retorno do trabalho artesanal e força crescente das pequenas empresas (vide SEBRAE, por exemplo, bem como certos discursos políticos a favor das microempresas e do cooperativismo), chegando a ponto de o trabalho não ser mais necessariamente realizado no mesmo espaço físico – tendo em vista, mais uma vez, as novas tecnologias de informação (Beck, 1999, pp.43; Kumar, 1997, pp.162,173,181; Robertson, 2000, p.70; Castells, 2000, p.17);
- Fim da centralidade do trabalho, cada vez menos necessário em termos quantitativos, como evidenciado pelo desemprego estrutural, estando a exploração capitalista perdendo espaço para a exclusão social (Beck, 1999, pp.112,173);
- Descentralização geral do exercício do trabalho, do lazer, das instituições etc. (Beck, 1999, p.97; Kumar, 1997, p.167; Castells, 2000, p.319), que remete a discrepantes tendências individualistas, localistas e comunais que veremos adiante;
- Declínio do estatismo e avanço da esfera privada sobre a pública – privatizações, terceirização, ideologia neoliberal e outras (Castells, 2000, p.17) – que se relacionam ao predomínio do capital financeiro e ao individualismo, como abordaremos a seguir, bem como à derrocada do chamado “socialismo real”;
- Atenuação da centralidade de identidades e articulações de classe (movimento sindical incluído), até diante da emergência do trabalho flexível e da descentralização (também informalização, no caso brasileiro), em favor de diversas outras possibilidades de identidades/articulações, baseadas principalmente em cultura, mas também em etnia, sexo, localidade, estilo de vida, estética etc. (que em parte remetem aos novos e aos novíssimos movimentos sociais, bem como às ONGs), as quais passam a ser uma opção individual, às vezes segmentada ou temporária, mais do que um pertencimento coletivo normalmente prévio, integral e estável (Beck, 1999, pp.74,103,107,185,186; Kumar, 1997, pp.162,170,196; Robertson, 2000,

pp.47,49,55; Castells, 2000, pp.26,79,302; Albrow, 1997, pp.165,169,170, 173,174);⁷

- Profusão de informações e imagens de todo o globo lançadas pela mídia/indústria cultural ou trocadas por indivíduos e grupos sociais através dos novos meios de comunicação, normalmente relacionadas às acima indicadas como novas (e também a outras antigas ou desconhecidas) identidades/articulações étnicas, culturais etc., como que promovendo um mosaico de subjetividades e, além disso, referidas a um aumento da reflexividade e da consciência do mundo como um todo, embora tal processo não esteja isento de problemas ou obstáculos (Beck, 1999, pp.44, 92,93,99; Kumar, 1997, pp.171,194; Robertson, 2000, pp.23,47,49,55; Castells, 2000, pp.17,26; Albrow, 1997, pp.110,111);
- Concomitante valorização da diferença, da diversidade e das particularidades, às vezes em uma perspectiva fragmentária ou de incomunicabilidade, em outras, em um sentido de recuperação ou reconstrução de identidades (Beck, 1999, p.44; Kumar, 1997, pp.193,195,196; Robertson, 2000, pp.47,49,55,192,193; Albrow, 1997, pp.110,111,163,171), comumente associadas ao “outro” antropológico, em oposição aos valores/práticas ocidentais, bem como às identidades/articulações locais, ao pós-modernismo e mesmo ao discurso “politicamente correto”;
- Desenvolvimento de sensações de incerteza, instabilidade, insegurança ou risco, em função das múltiplas alternativas disponíveis de identidades, informações, imagens e diferenças humanas (Beck, 1999, pp.175,176; Robertson, 2000, p.89);
- Renascimento de “comunidades” – no sentido do Romantismo alemão (Herder)⁸ – e emergência de manifestações/práticas culturais “em busca de raízes”, que aparentemente resistem ou não aceitam a globalização, parcial ou totalmente, estando referidas a particularismos e a movimentos localistas e coletivistas. Estes podem ser tradicionais, como os já remotos quakers, ou não, como as gangues urbanas e outros, que possivelmente se opõem ao individualismo (este a ser visto mais abaixo), embora possam ter articulações globais – religiões fundamentalistas transnacionais, movimento hip hop, contracultura... – mas normalmente a partir de parâmetros intersubjetivos (relações face a face em Giddens ou mundos da

⁷ Aqui Beck novamente menciona Appadurai.

⁸ Herder (1744-1803), filósofo ligado em parte ao movimento romântico alemão iniciado por volta de 1770 (*Sturm und Drang*), concebia as sociedades/comunidades (pelo menos as anteriores à modernidade) como intrinsecamente específicas. Pressupunham, então, formas singulares de viver e compartilhar valores, que não seriam facilmente intercambiáveis ou generalizáveis em direção a outros povos ou a um universalismo iluminista. Para Herder, comunidades seriam autênticas, pois seus membros as vivenciam sensivelmente. Ao contrário, nas sociedades modernas, os indivíduos estão presos a um racionalismo/mecanicismo desvitalizador. A respeito: Berlin, 1976; Herder, s/d.

vida habermasianos) ou holistas (Beck, 1999, pp.103,107; Robertson, 2000, pp.252,254; Castells, 2000, pp.18,68,79,81,83; Albrow, 1997, pp.169,171);⁹

- Enfraquecimento da esfera pública, do interesse e da participação na política institucional, cada vez mais burocratizada e distante das pessoas, ou nos “velhos” movimentos sociais (sindicatos), bem como crise de legitimação das respectivas autoridades, muitas vezes tratadas de modo irreverente, em favor de outras identidades/articulações sociais (novas/novíssimas e velhas/comunais, às vezes informais, muitas locais ou globais), além de crise de ideologias que dominaram a cidadania no séc. XX, como a social-democracia (Beck, 1999, p.131; Kumar, 1997, pp.169,179,181,188,194, 196; Castells, 2000, p.86; Albrow, 1997, pp.173,174),¹⁰ o que se relaciona, obviamente, ao já citado declínio da centralidade das identidades/articulações de classe;
- Vinculado ao fenômeno acima indicado, temos o questionamento da democracia liberal representativa como culminância do progresso da racionalidade humana (Kumar, 1997, pp.189,191);
- Incremento das exigências de transparência e moralização das esferas pública e privada (Kumar, 1997, pp.179,180; Castells, 2000, pp.298,299), centradas por vezes a partir de uma ótica de consumidor (como seria o caso do movimento pela responsabilidade social das empresas – em sentido diferente, temos os orçamentos participativos), que certamente está vinculada à crise de legitimidade de instituições públicas e também privadas;
- Crescimento do individualismo, da competitividade e da esfera privada da vida e diminuição de certas solidariedades (Kumar, 1997, pp.168,170 e 179,180; Castells, 2000, pp.341,343)¹¹, propiciados inclusive pelas novas tecnologias da informação (internet, por exemplo). Tais características podem significar um declínio das relações face a face ou um enfraquecimento dos mundos da vida, bem como resultarem em uma postura agressiva de desconhecimento/desprezo pelo “outro” ou em políticas de supressão de direitos, além de serem associadas ao alastramento da depressão e de outros sintomas psicossociais;
- Enfraquecimento do Estado-nação, podendo chegar à desterritorialização, diante de sociabilidades e lealdades locais e globais, que rompem a fusão entre Estado e sociedade nacionais, e daquelas que já foram vistas: profusão de imagens/informações, fluxos/redes de comunicação e do capital financeiro – todas

⁹ Beck cita Bauman sobre essa questão.

¹⁰ A respeito, Castells fala de uma “crise estrutural da identidade legitimadora”.

¹¹ Para ilustrar tal fenômeno, Castells menciona o movimento antiprevidência nos EUA que, em nome de valores (neo)liberais, acaba por estigmatizar pobres, negros, imigrantes etc.

efetivadas a partir dos novos meios de informação (Beck, 1999, pp.41,42,48,92,93,193,194,199; Kumar, 1997, pp.162,170; Castells, 2000, p.68; Albrow, 1997, pp.106,169,170);¹²

- Emergência de tribalismos, nacionalismos e regionalismos (subnacionais, como a Catalunha, e supranacionais, como o Mercosul), muitos deles vinculados a novos e a velhos particularismos comunais e culturais e outros, questionadores dos postulados teóricos e das realidades históricas dos Estados-nação (Beck, 1999, p.126; Kumar, 1997, p.188; Castells, 2000, pp.44,49,60);
- Por conseguinte, desenvolvimento de um cenário mundial não mais dominado pela política internacional-estatal, onde atuam atores sociais globais além dos Estados-nação (cuja ação está cada vez mais limitada): multinacionais, fóruns internacionais, nacionalismos, religiões transnacionais, ONGs, acordos multilaterais, FMI, bancos de fomento, Fórum Social Mundial, Via Campesina, grupos terroristas globais, como a Al-Qaeda, comunidades virtuais, crime organizado, alianças regionais etc. (Beck, 1999, pp.70,71,82,97; Robertson, 2000, p.89; Castells, 2000, pp.303,304,311,314; Albrow, 1997, pp.173,174);¹³
- Tais atores sociais globais enfrentam questões que se colocam em todo o mundo: crises ecológicas, epidemias que são ou podem ser globais, como a AIDS (a doença da vaca louca agora ameaça a pecuária norte-americana, favorecendo a de outros países), disputas e questões étnicas, culturais ou políticas que levantam a problemática de direitos humanos universais (crimes de guerra na Bósnia, o caso da nigeriana condenada ao apedrejamento por uma corte islâmica, os talibãs presos em Guantánamo pelos EUA) e outros (Beck, 1999, pp.74,136);
- Declínio do machismo/patriarcalismo e da centralidade da família nuclear em favor de uma pluralidade de novos arranjos individuais (Kumar, 1997, pp.162,178; Castells, 2000, pp.18,42,43; Albrow, 1997, p.165), relacionado à valorização da diferença antes mencionada;
- Surgimento de uma “sociedade centrada no lar”, tornada possível pelas novas tecnologias – da informação, da computação etc. – mas que pode assumir formas fundamentalistas (Beck, 1999, p.136; Robertson, 2000, pp.252,254; Castells, 2000, pp.79,339; Kumar, 1997, p.165)¹⁴, remetendo simultaneamente aos já citados individualismo, trabalho flexível, descentralização, localismo/comunalismo

¹² Beck fala de um “novo medievalismo”, enquanto Castells usa a expressão “Estado de geometria variável”.

¹³ Beck aqui cita Rosenau.

¹⁴ A respeito, Castells lembra de movimentos tipo “eduque seu filho em casa” dos cristãos fundamentalistas dos EUA.

e profusão de imagens/identidades globais disponibilizadas para indivíduos e grupos sociais;

- Insustentabilidade do produtivismo (ideologia consensual entre conservadores, liberais e marxistas) diante de possíveis desequilíbrios ecológicos de grande porte, vistos como uma ameaça global, e que têm como contrapartida o surgimento de propostas de “desenvolvimento sustentado” e de ideologias pós-materialistas (Beck, 1999, pp. 42 e 74; Robertson, 2000, p. 89; Kumar, 1997, pp. 162 e 178), o que remete também ao fim da centralidade do trabalho, bem como à “busca de raízes”: consumo crescente de produtos naturais e “ecologicamente corretos”, como os amazônicos cupuaçu e açaí, movimentos em favor de um estilo de vida menos agitado etc.;
- Fim das grandes narrativas lineares/progressivas de trajetórias das sociedades humanas e desconstrução da racionalidade ocidental, a qual teria “desencantado” o mundo (Robertson, 2000, p.194; Kumar, 1997, pp.189,191; Albrow, 1997, p.106), típicos postulados pós-modernistas que se relacionam ao questionamento do primado da democracia burguesa e à valorização do “outro”, anteriormente citados.

2. GLOBALIZAÇÃO, MODERNIDADE E INTELLECTUAIS

Analisemos agora o tratamento teórico dado pelos autores estudados a certas questões da globalização extraídas dos elementos acima elencados. Para tanto, apesar dos diferentes enfoques de cada um, acabei separando-os em dois grupos: o primeiro composto por Beck, Robertson e Albrow e o segundo, por Kumar e Castells. Acredito que as análises realizadas e as propostas colocadas pelos autores do primeiro grupo apontam mais linearmente para pensar a sociedade da globalização em termos de fluxo, enquanto os do segundo grupo, ainda que também assim procedam, o fazem interpondo certas problemáticas e identificando outras tendências societárias, especialmente Castells, que propõe a expressão “sociedade em rede” (1999). De qualquer forma, as reflexões destes cinco autores iluminam não apenas o debate a respeito da globalização, mas a própria teoria social e a história da sociologia.

Preliminarmente, consideremos que a globalização traz fluxos de sociabilidades (baseados temporal e espacialmente nos fluxos de informação, tecnologia, financeiros etc.), exigindo que a teoria social não pense mais a sociedade “como um container” – algo fechado, estático, sistêmico e dotado de contornos nacionais, estatais, institucionais,

burocráticos. Denuncia-se, assim, seu “nacionalismo metodológico”, que está para ser superado, por exemplo, por pesquisas de temas cosmopolitas e culturais. Estas sociologias nacionais, por serem excludentes, muitas vezes operam com raciocínios do tipo “um-ou-outro” em vez do mais contemporâneo “um-e-outro”. A territorialidade das sociedades identificadas pelas sociologias da modernidade com o Estado-nação está se desmanchando, surgindo indivíduos plurilocalizados (Robertson, 2000, pp.35,82,89, 190,193; Beck, 1999, pp.48,57,122,137,139; Albrow, 1997, pp.110,111,172).¹⁵ A globalização parece, então, substituir a modernidade.

É verificável que os fluxos globais de sociabilidade remetem a noções como movimento, abertura, interação – sociedade como fluxo, conluo. Beck indica que a globalização põe em movimento até mesmo as instituições (1999, p.179). É este um dos sentidos do seu “um-e-outro”, pois “um” pode fluir para o “outro”, não havendo mais fronteiras (nacionais ou outras) excludentes entre ambos, fronteiras estas que impõem o “um-ou-outro”. Uma síntese ideológica expressiva desta visão de sociedade como fluxo pode ser encontrada em Albrow: “A textura aberta dos povos, dos lugares, do tempo e da agência é a verdadeira experiência primordial.” (1999, p.36).

A fim de problematizarmos a visão da sociedade como fluxo, temos inicialmente Kumar notando que a importância da informação na sociedade global se ajusta à “tradição liberal, progressista, do pensamento ocidental” (1997, p.15). Constata-se aqui uma ponte entre modernidade e globalização, não havendo apenas rupturas entre ambas. Seguirei nesta senda mais adiante. Além disso, Kumar registra que a “pós-modernidade” e o “pós-industrialismo”, aparentados à globalização, dizem muito da “condição da população erudita ocidental” (1997, p.16), a qual identifico como intelectuais, setores médios e elites (no meu entender, não apenas do Ocidente, mas de quase todo o planeta). Entendimento correlato tem Castells: as sociabilidades como fluxo são mais afeitas aos setores dominantes das sociedades contemporâneas (2000, p.17). Por conseguinte, exige-se da análise sobre as teorias da globalização um certo cuidado em ver nas sociedades contemporâneas não apenas suas partes ou esferas que são conformadas ou vivenciadas principalmente por essa população erudita (da qual fazemos parte, obviamente). Passaremos novamente por esse ponto.

¹⁵ A respeito, Robertson cita o próprio Albrow. Já Beck, em relação a essa questão, usa o termo “nacionalismo metodológico” e a interessante metáfora do container.

Uma séria limitação para a identificação da globalização puramente como fluxo é o fato de a mobilidade do trabalho ser muito menor que a do capital, conforme reconhecido por Beck (1999, p.123). Por isso mesmo, o trabalho flexível não alterou todas as profissões nem as substituiu, antes associou-se ao fordismo. Indo mais além: os fluxos de informação não chegaram a transformar radicalmente a sociedade moderna nem seus princípios capitalistas (Kumar, 1997, pp.164, 176,177).¹⁶ Essas discrepâncias entre capital e trabalho relativizam um pouco o “social” não mais identificado com o nacional-estatal em Beck, uma vez que, apesar dos fluxos de sociabilidade e comunicação, os indivíduos (pelo menos os trabalhadores) não podem assumir qualquer identidade ou alternativa de vida disponível se não estiverem tão “móveis” assim.

A não ser que, conforme a sugestão de Kumar sobre a “população erudita ocidental”, Beck, Robertson e Albrow estejam confundindo a mobilidade e a disponibilidade identitária de intelectuais, setores médios e elites – que efetivamente vivem em um mundo cosmopolita, globalizado, pós-moderno, puramente reflexivo etc. – com a situação da maior parte da população do mundo, que não é exatamente a mesma, principalmente diante das enormes concentrações/desigualdades de riqueza e poder apontadas pelo próprio Beck ao citar Wallerstein (1999, pp.68,69). Acrescentemos a isso outra questão também fornecida por Beck: o fato de que Estados nacionais e poderes hegemônicos como os EUA (1999, p.75) – ainda mais em tempos de Bush – ou o Ocidente (Robertson, 2000, p.195)¹⁷ “autorizam silenciosamente” o desenrolar da globalização. Mas Robertson nega a existência de forças hegemônicas na globalização ao falar, por exemplo, de um “sistema internacional fluido” (2000, pp.82,89), o que facilita, sem dúvida, a construção da imagem de uma sociedade dotada de mais mobilidade.

Na mesma direção das reflexões de Kumar, Castells afirma que a reflexividade crescente da globalização não se distribui igualmente pelos indivíduos e grupos sociais, não sendo vivida plenamente pelos setores não-dominantes (2000, p.27) justamente devido às grandes discrepâncias de poder e riqueza.

3. INDIVIDUALISMO E COLETIVISMO NAS TEORIAS DA GLOBALIZAÇÃO

¹⁶ Concordo com Kumar neste ponto, por isso não creio que a dialética entre ricos e pobres esteja acabando, como afirma Bauman, citado por Beck (1999, pp.109,110). Relacionado a isso, especulo se a outra racionalidade proposta por Beck (“um-e-outro”) não deveria ser aplicada ao individualismo e à competitividade capitalistas, que muitas vezes são excludentes, seguindo quase sempre uma lógica de “um-ou-outro” (vencedor x vencido). Talvez o “um-e-outro” de Beck seja pertinente ao ressurgimento do cooperativismo e à emergência da chamada “economia solidária”.

¹⁷ Citando Giddens.

Voltando à conjugação de globalização e sociedade como fluxo (aberta, dinâmica, móvel, interacional) em Beck, Robertson e Albrow, deve ser registrado que ela pressupõe, por oposição, a identificação da modernidade com uma concepção de sociedade estática, fechada, sistêmica (Beck, 1999, pp.187,190), totalizante, pré-determinada (Albrow, 1997, p.80), objetivada. O problema aqui consiste simplesmente no fato de que a imagem da modernidade, inadvertidamente construída por esses três teóricos da globalização, é simplesmente inaceitável para cientistas sociais como, entre outros, Blumer, Geertz e Simmel. Este último, inclusive, é citado por Robertson: “(...) suas preocupações com as formas de vida em geral levaram-no à produção de idéias que são relevantes, em termos teóricos, para o conceito de globalização.” (2000, p.45). Só que Simmel fala, em grande parte de sua obra, justamente da modernidade (do urbano, por exemplo). A partir deste autor, como abordarei mais adiante, entendo ser a modernidade também multifacetada, heterogênea, indeterminada, subjetiva, ambígua, fluida e dotada de interconexões complexas, por mais que se queira imputar exclusividade ou marca diferenciadora para a globalização em torno destes qualificativos.

No mesmo diapasão, Albrow afirma: “The analytic concept of the global can never be as precise as that of capital.” (1997, pp.90,91). Certamente o capital pode ser analisado mais objetivamente que a globalização, mas o mesmo não ocorre com a modernidade. Albrow indica, ainda, que modernidade aponta para finitude e globalização para transcendência (1997, pp.90,91). Mas desde quando a crença moderna no progresso linear remete à finitude? Inspirando-nos em Kumar, é possível indagar se o trajeto da finitude para a transcendência proposto por Albrow conduz à idéia de progresso na modernidade, recaindo este autor no próprio equívoco por ele denunciado: pensar em termos da teoria moderna ao imputar à globalização o fim superior de um caminho (a transcendência). A globalização não pode ser um passo atrás? A renovação do liberalismo dos últimos tempos não pode fazer parte de uma trajetória histórica e contingente (portanto, alterável) da modernidade, em vez de ser culminância revolucionária rumo a uma nova era – global (Kumar, 1997, p.162)?

Seguindo indicação já antecipada de Kumar, que vincula a informação na sociedade global à tradição liberal, relembro que as mais fortes premissas da modernidade são tanto o individualismo como o liberalismo. De antemão, estes dois “ismos” remetem à idéia de fluxo e, secundariamente, à de rede. Neste ínterim, o mais interessante é verificar a desconcertante convergência entre essas duas premissas modernas – individualismo e liberalismo – e a visão linear ou unidirecional da globalização em termos

de fluxos de sociabilidade – adotada na maior parte das vezes por Beck, Robertson e Albrow.

Assim, temos a enfática defesa do individualismo metodológico e do cidadão global em Albrow como mais pertinentes à globalização, enquanto a modernidade e sua teoria social seriam sistêmicas e coletivistas (1997, pp.110,111,164,171,174). Diante de tal assertiva, o que diria Simmel, teórico social da modernidade, cuja sociologia é individualista e interacional? Será que, realmente, o “social” na globalização é majoritariamente o “individual”, como pretende Albrow? Como compreender o “retorno das comunidades” ou a emergência de fundamentalismos apenas com este enfoque? Acredito que isto tudo não combina com a diversidade inerente aos processos contemporâneos.

Não acredito ser coerente supor a globalização como reforçadora de premissas básicas da modernidade – individualismo/liberalismo – ao mesmo tempo em que se fazem grandes e interessantes esforços teóricos no sentido de elaborar diferenças qualitativas entre modernidade e globalização, como é o caso de Beck, Robertson e Albrow. Não identifiquei nas obras citadas dos três instigantes autores respostas explícitas ou específicas a este dilema: como uma nova era rompe com a anterior mantendo dela uma de suas maiores idéias-força. Negar a força do individualismo na globalização é impensável, mas o mesmo deve ser dito em relação à modernidade e às suas teorias sociais (além de Simmel, temos as tradições weberiana, pragmática¹⁸ etc.). Talvez seja necessário atenuar as diferenças entre modernidade e globalização.

Ressalto, por outro lado, que o par individualismo/liberalismo constitui-se no cerne de uma das grandes narrativas humanas, a ocidental. Só que a globalização, a pós-modernidade e o pós-industrialismo trazem com eles fortíssimos questionamentos a essas narrativas, quando não o seu fim.

Assim, não suponho ser recomendável incluir no debate sobre a globalização, mesmo inadvertidamente, acertos de conta entre correntes acadêmicas e intelectuais – individualismo x coletivismo metodológico. Inclusive porque, no caso de Albrow e, em menor grau, no de Robertson, isto significa entrar em choque com individualistas metodológicos (muitos dos quais seus predecessores, notadamente Simmel), pelo menos sobre os significados da modernidade.

¹⁸ Albrow, inclusive, autodefine-se como um universalista pragmático (1997, p.80). Kumar aproxima-se um pouco também dessa matriz teórica (1997, pp.189,191).

Apenas para reforçar como as construções simmelianas sobre as sociedades em geral e a modernidade em particular aproximam-se das elaborações sobre a globalização em Albrow, Beck e Robertson, lembremos que Simmel questionava a universalidade e a objetividade do conhecimento sociológico em favor das noções de unilateralidade e intersubjetividade (1939, pp.331,335; 1967, p.21), identificava a diversidade e a singularidade como intrínsecas à modernidade (1939, pp.336,338; 1998, pp.27,36,51; 1967, pp.13,22,25,28) e percebia que as sociedades modernas oferecem aos indivíduos uma enorme quantidade de impressões, estímulos e opções de *status* (1998, pp.30,31) – esta última característica, por exemplo, tende a ser percebida pelos três teóricos acima citados como distintiva das sociedades da globalização.

4. TENDÊNCIAS DÍSPARES NA GLOBALIZAÇÃO

Voltando ao debate sobre globalização e sociedade como fluxo e buscando visualizar o mundo contemporâneo de modo mais profundamente multifacético, talvez seja mais produtivo, em termos analíticos, pensar não apenas em função de novos fluxos de sociabilidades, mas também em articulações não necessariamente estáveis e holistas, como a identidade em Castells (2000, pp.17,18,26,68,79, 81,83). Aceitando-se ambas as tendências como legitimamente globais, conformam-se as sociedades em torno da idéia de fluxo e também de rede, possivelmente segundo a proposta teórica de Castells e a de Elias (1994). Nesta última, há a tentativa de equilíbrio entre indivíduos e coletividades, interações e estruturas, subjetividades e objetividades.

Por conceberem a globalização mais enfaticamente como fluxo, Beck, Robertson e Albrow tendem a não dar tanta importância ao ressurgimento dos nacionalismos, às novas comunidades e aos novos fundamentalismos como tendências díspares da contemporaneidade. Além disso, inclinam-se a ver nesses movimentos mais as suas articulações através de redes globais de comunicação do que o compartilhamento de valores alternativos, anteriores, esquecidos e recriados – considerados por isso mesmo pura “invenção de tradição” ou estratégias anacrônicas (Castells, 2000, pp.44,45,60,68).¹⁹

¹⁹ Sobre o estudo de Castells relativo à Catalunha, um pequeno comentário: quando esta região ibérica tenta emergir politicamente no final do séc. XVIII e é derrotada pelo Estado espanhol, passa a se dedicar a uma industrialização pioneira no país. Tal fenômeno lembra sobremaneira a situação das elites paulistas vencidas pelo populismo varguista em 1932, concentrando então as suas forças no movimento escolanovista e na criação da USP (a respeito: Miceli, 1989). Ambos os fenômenos históricos remetem a uma instigante oposição

Da mesma maneira, os três autores acima citados, em graus diferentes, apostam numa cidadania global e no diálogo intercultural. Contudo, tais cidadãos globais aparentam ser mais homogêneos que os movimentos comunais formadores de identidades de resistência percebidos por Castells. Por outro lado, a favor de Beck, Robertson e Albrow, deve-se dizer que as versões fundamentalistas dessas comunidades são ainda mais infensas ao esforço de compreensão do “outro”, o que é também descrito por Castells (2000, pp.26,43).

Outro debate fundamental da globalização é o que envolve os nexos entre local e global. Albrow afirma que não se pode mais fazer simples oposição e mesmo diferenciação entre local e global (1997, pp.110,111), pois o global cada vez mais se localiza, isto é, implementa-se levando em conta parâmetros locais, e o local cada vez mais se articula globalmente (via tecnologias da informação), configurando o fenômeno da glocalização, proposto por Robertson, que pode ser, inclusive, uma estratégia (2000, pp.80,81,248,254).

A discussão da glocalização em Robertson aponta explicitamente para o fato de que o local não mais se realiza “internamente”, de modo “fechado”, pois está como que amalgamado ao global (2000, pp.248,254).²⁰ Só que tal conclusão pressupõe novamente de forma não suficientemente problematizadora a globalização como sociedade de fluxo, “aberta”, sem maiores obstáculos ou presença de outras tendências societárias. Novamente fica penoso, por exemplo, pensar “o retorno das comunidades” ou o “outro” apenas a partir deste prisma, por mais promissor e adequado que ele seja para perceber a fluida diversidade contemporânea e suas reais interconexões globais. Não creio ser possível imaginar que estratégias de glocalização vão dirimir todo e qualquer conflito entre local e global. Considerando as tendências societárias baseadas na identidade como uma força autônoma da globalização, inúmeras vezes voltadas para o local, não há por que pensar que este perdeu a razão de ser.

A crítica de Robertson ao raciocínio dual em torno do local/global nos leva à discussão da própria manutenção da pertinência de outras dualidades clássicas da teoria social (indivíduo x coletivo etc.), inclusive das que uso de passagem neste artigo. Também lembro do justo alerta de Albrow no sentido de não procurar entender o novo com conceitos velhos (1997, p.79). Todavia, a meu ver, só em uma visão linear ou

entre Estado e sociedade civil, bem como entre nacionalismo metodológico e sociabilidades não-conformadas pelo Estado-nação, segundo Beck.

²⁰ Posição inversa é a de Habermas (Robertson, 2000, p.260).

unidirecional da globalização é possível aceitar que tais dualidades estejam totalmente superadas ou sejam inúteis. E como não comungo desta visão...

Por conseguinte, vejo em Robertson (2000, p.264)²¹ uma confusão na qual ele imagina que, hoje em dia, um grupo social não possa mais desenvolver “internamente” algum tipo de coletivismo holista (tribalismo, nacionalismo). Caso tal processo se dê, foi porque alguém do grupo tomou conhecimento de uma leitura “nativista” ocidental. Então, cabe a indagação: depois que Herder codificou os cânones do Romantismo, ninguém mais no planeta pode repeti-lo independentemente? Novamente, parece que a condição cosmopolita e pós-moderna dos intelectuais (Kumar, 1997, p.16) é estendida de modo forçoso, inadvertidamente, por outros grupos sociais, como se não fosse possível o “um-e-outro”.

O debate teórico sobre globalização, sociedade como fluxo, sociedade em rede nos leva também à questão da inexorabilidade da globalização. Quando Beck afirma a inutilidade de ser contra a globalização (1999, pp.195,196) ou quando Albrow diz que a globalização não pode ser evitada (1997, p.106),²² entendo que acabam raciocinando em termos de “um-ou-outro”. Só há uma globalização possível, objetiva e totalizante? Robertson avalia que não, ao identificar até possibilidades de reglobalização e desglobalização, exemplificando com a manutenção da força do protecionismo no mundo (2000, pp.25,276). Posição bastante clara a respeito tem Castells (2000, pp.19,26), para quem os rumos e os significados da globalização vão ser dados e alterados pelas diversas tendências existentes nas sociedades atuais (fluxos de sociabilidade, blocos de poder, movimentos comunais articulando identidades de resistência, entre outros), além de fatores econômicos, culturais, históricos etc., até porque não entende a sociedade contemporânea sendo orientada unicamente no sentido de fluxos. Em Castells, a sociedade da globalização não pode ser irresistível.

Por fim, outro móvel polêmico da globalização é a dualidade homogeneidade/heterogeneidade. Autores como Harvey, Wood e Giddens tendem a não perceber de modo aprofundado as ambigüidades da globalização, centrando-se em homogeneidades.²³ Tal procedimento é um equívoco, pois para ver os indivíduos e os grupos sociais desta forma convergente é necessário ignorar as diferenças humanas

²¹ Robertson, a respeito, cita Appiah.

²² Albrow, contudo, afirma também a possibilidade da desglobalização (1997, p.107).

²³ Não pretendo negar as tendências homogeneizantes da globalização, ilustradas, por exemplo, pelo endurecimento da ortodoxia do pensamento econômico (neo)liberal – muito propriamente chamado de “pensamento único”.

presentes em todo o globo, deixando de lado a dimensão fenomenológica das experiências e das manifestações sociais e culturais, a emergência do “outro”, dos “de baixo” etc. (Beck, 1999, pp.89,91; Robertson, 2000, pp.85,86,199,200). Neste sentido, Albrow reitera, com muita propriedade, a exigência de se pesquisar fenomenologicamente a globalização (1997, p.79).

Kumar (1997, p.188) também discorda parcialmente de Harvey: reconhece a continuidade das relações e dos princípios capitalistas da modernidade na globalização, como já vimos. Porém, algumas características pós-modernas das sociedades contemporâneas não são imaginárias, podem significar realmente um novo patamar histórico e societário: a produção flexibilizou-se em boa parte e “glocalizou-se” em função não só de estratégias vindas “de cima” (sanduíches do McDonald, na Índia, não contêm carne bovina), mas também em função da multiplicidade de manifestações, experiências e pressões dos “de baixo” que se assumem por vezes, aliás, como militância antiglobalização (Fórum Social Mundial) ou até anticapitalista (recuperação do anarquismo).

É verdade que boa parte da heterogeneidade defendida pelos cinco autores aqui estudados é apropriável pelo capitalismo, mas ao contrário do que supõem Harvey e Wood (Kumar, 1997, pp.197,203), tal constatação empírica não invalida a emergência, por vezes localista, do “outro”, dos “de baixo” etc. Desnecessário lembrar que os movimentos socialistas e trabalhistas europeus e suas estruturas sindicais de grande porte, nada localistas e pouco heterogêneos, já que baseados em grandes identidades coletivas/classistas, foram assimilados há tempos pelo capitalismo avançado.²⁴

Por outro lado, a crítica de Robertson, fundada nas estratégias de glocalização (2000, pp.258,259)²⁵, em relação às visões tipo “McWorld”, ainda que seja pertinente à heterogeneidade real do mundo, esquece que os centros de produção ou transmissão em massa dessa diversidade cultural permanecem concentrados, em grande parte, em poucas mãos, normalmente ocidentais: CNN, MTV, Hollywood e outros.²⁶ Assim, concluo que apenas quando riqueza, poder e capital cultural e “cívico” se desconcentram

²⁴ Coerente com a ampliação da heterogeneidade/diversidade presente na globalização, cabe lembrar da noção de cidadania diferenciada, exemplificada nas políticas de ação afirmativa e de acesso à justiça, e que remetem ao conceito de democracia complexa (a respeito: Vianna *et al*, 2001).

²⁵ A visão de Robertson é matizada, pois observa também homogeneizações na globalização (2000, p.267).

²⁶ Beck (1999, p.44) fornece ótimo exemplo de estratégia de glocalização: o recente sucesso de certas músicas árabes no mundo, mais especificamente do cantor magrebe Khaled, cujos CDs são editados pela francesa Virgin Musique e produzidos em estúdios ingleses e norte-americanos. Mas note: o conteúdo é *pop* árabe, já a estrutura física e técnica do produto ainda é “ocidental”.

fortemente a globalização poderá ser diferenciada radicalmente da modernidade no que tange à dualidade homogeneidade x heterogeneidade.²⁷

CONCLUSÃO

A título de conclusão deste artigo, voltemos nossos olhos para o que pode ser encarado como fato recentíssimo da globalização:

Eu proclamo solenemente: a República se oporá a tudo que separa (...), a tudo que exclui. A regra é a mistura porque ela reúne, porque ela coloca todos os indivíduos sob o pé de igualdade, porque ela se recusa a distinguir pelo sexo, pela origem (...) e pela religião.²⁸

Este discurso, do presidente francês Chirac, por ocasião dos debates sobre uma lei proibitiva do uso do véu islâmico pelas mulheres que são alunas de escolas públicas, a meu ver mostra não só a complexidade da globalização como das reflexões e posicionamentos a respeito. A argumentação presente neste discurso pode ser tributária das linhas de reflexão de Beck (“tudo que separa” e “tudo que exclui” remetem à sua crítica da lógica tipo “um-ou-outro”), de Robertson ou de Albrow (“a regra é a mistura” e lembra a “textura aberta dos povos”). Paradoxalmente, ela está sendo usada numa postura pública que pode ser adequada ou conveniente do ponto de vista político-institucional, mas com certeza não é muito eficaz para promover o diálogo intercultural e compreender o “outro”. Lembremos que quem profere o discurso é o representante máximo de um dos mais importantes Estados-nação do planeta. No mínimo, estamos diante de um acontecimento desconcertante.

Com certeza, uma perspectiva parcial de análise da globalização, que priorize visualizar suas características e questões societárias apenas em termos de fluxo, esquecendo-se das redes (identitárias ou não), terá mais dificuldades para dar conta com sucesso da complexidade das sociedades contemporâneas. E não se pode ter total clareza, hoje em dia, sobre os rumos da globalização e, entre as alternativas de sociedade e sociabilidades colocadas em jogo, quais se darão efetivamente.

²⁷ Esta conclusão não deixa de convergir para as preocupações gerais de Harvey, por exemplo.

²⁸ Trecho extraído de reportagem publicada no jornal *O Globo*, Rio de Janeiro, 18/12/03, intitulada: “França proíbe véu islâmico nas escolas”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBROW, Martin. *The Global Age*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- ALBROW, Martin. "Nacionalidade e Identidade na Era Global". In: BARROSO, João Rodrigues (org.). *Globalização e Identidade Nacional*. 1ed. São Paulo: Atlas, 1999.
- BECK, Ulrich. *O Que é Globalização: Equívocos do Globalismo, Respostas à Globalização*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Brasília: Ed. da UnB, 1976.
- CASTELLS, Manuel. *O Poder da Identidade. V.II*, 2ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- CASTELLS, Manuel. *A Sociedade em Rede*. 2ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- ELIAS, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. 1ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- FRANÇA proíbe véu islâmico nas escolas. *O Globo*. Rio de Janeiro, 18/12/03.
- HERDER, Johann Gottfried. *Filosofia de la Historia para la Educación de la Humanidad*. Buenos Aires: Ed. Nova, s/d.
- KUMAR, Krishan. *Da Sociedade Pós-Industrial à Pós-Moderna: Novas Teorias sobre o Mundo Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- MICELI, Sergio (org.). *História das Ciências Sociais no Brasil. V.1*, 2ed. São Paulo: Sumaré, 2001.
- ROBERTSON, Roland. *Globalização: Teoria Social e Cultura Global*. 1ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SIMMEL, Georg. "A Metrópole e a Vida Mental". In: VELHO, Otávio Guilherme (org.). *O Fenômeno Urbano*. 1ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- SIMMEL, Georg. *Sobre la Aventura – Ensayos Filosóficos*. 1ed. Barcelona: Península, 1998.
- SIMMEL, Georg. *Sociologia. Estudios sobre Las Formas de Socialización*. 1ed. Buenos Aires: Esparsa Calpe, 1939.
- VIANNA, Luiz Werneck *et al.* *A Judicialização da Política e das Relações Sociais no Brasil*. 1ed. Rio de Janeiro: Revan, 2001.

VIOLÊNCIA, TÉCNICA E POLÍTICA EM CARL SCHMITT E HANNAH ARENDT

Marcial A. Garcia Suarez*

RESUMO

O artigo busca apresentar uma perspectiva de análise voltada ao estudo sobre a *racionalidade técnica e a violência*²⁹ na política, e como esta racionalidade se eleva na contemporaneidade como um elemento central. Expõe a relevância da compreensão dos conflitos e das guerras, também como espaços de expressão da política, condicionada por um princípio de economia da violência.³⁰Serão abordados dois estudos: Carl Schmitt - *O Conceito do Político* (1932); Hannah Arendt - *Sobre a Violência* (1969), para uma primeira aproximação do conceito de política.

Demarcada a posição elegida, discutiremos como a compreensão da violência na contemporaneidade pode ser desenvolvida através da noção de uma *racionalidade no uso da violência* que se alicerça em uma *racionalidade técnica*³¹, podendo desta forma ser aproximada da teoria de Carl Schmitt.

PALAVRAS-CHAVE: racionalidade técnica, economia da violência, política, guerra, sociedade.

ABSTRACT

* Doutorando em Ciência Política do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro - IUPERJ.

¹ Chesnais J.C., em seu estudo *Historie de la violence em Occident de 1800 à nos jours*. (1948), define violência como a noção de coerção, ou de força, que supõe um dano que se produz em outro indivíduo ou grupo social, seja pertencente a uma classe ou categoria social, a um gênero ou a uma etnia.

² Sheldon, Wolin (1984) apresenta este conceito inicialmente em seu estudo *Política y Perspectiva – Continuidad y cambio em el pensamiento político occidental*.

³ Tomamos por referência principal, no tocante à técnica, os estudos de Martin Heidegger, *A Questão da Técnica* (1953).

This paper tries to show one overview directioned to the subject of the technical rationality of violence in politics. Wars and conflicts are showed as fields where politics has a special meaning to clarify the principle of the economy of violence.

Carl Schmitt and *The Concept of Politic* (1932) and Hannah Arendt with *On Violence* (1969) are discussed and despite its convergences - they both talk about politics and violence - we compare the differences in their speech.

The goal of this paper is to show how the understanding of violence in politics can be developed through the rational use of violence, just as argued by Carl Schmitt in his theory.

KEY WORDS: Technical rationality, economy of violence, politics, war, society.

1. INTRODUÇÃO

O fio condutor de nossa análise é a questão da racionalidade técnica e da violência e de que forma ambas interagem no campo político. Esta interação emerge através de um pressuposto que apresentamos como uma *economia da violência*. Coloca-se como questão a ser analisada: no âmbito da constituição da política contemporânea (como exemplos para tal questão propõem-se os recentes conflitos do Afeganistão e do Iraque), podemos reconhecer com mais clareza uma racionalidade política schmittiana ou arendtiana?

Antes que possamos imaginar uma resposta para tal questão, devemos considerar que tanto Carl Schmitt como Hannah Arendt não são absorvidos pelo princípio liberal. Expõe-se isto claramente quando consideramos que ambos defendem uma expansão do político, uma não-segmentação da sociedade em esferas estranhas umas às outras. Também a noção de consenso pode em alguma medida ser aproximada, posto que se encontra na análise de Schmitt, mesmo que não explicitamente, a necessidade de que ele exista. Elevado em nível de Estado, isto implica que para que este possa definir sua relação com os outros deve antes considerar-se como tal, ou seja, deve existir e crer que o outro representa em alguma medida uma ameaça. Em Hannah Arendt, o consenso é imperativo, a fim de que venha a emergir o político e o poder. Através do consenso dá-se a comunhão entre os indivíduos, e a política expande-se, dessa maneira, a todas as esferas da sociedade.

2. O CONCEITO DO POLÍTICO EM CARL SCHMITT

A questão que Carl Schmitt nos apresenta em seu estudo *O Conceito do Político* (1932) permite estabelecer uma linha de análise que conduz a uma aproximação daquilo que pode ser chamado de teoria da exceção.

Carl Schmitt, ao abrir a sua análise em busca do *conceito do político*, ocupa-se em não dizer o que é o político, mas sim estabelecer as distâncias com o intuito de encontrar o espaço para a emergência de tal conceito. “Em geral, ‘político’ é equiparado, de alguma forma, a “estatal” ou, pelo menos, relacionado ao Estado. O Estado surge então como algo político, o político, porém, como algo estatal; evidentemente um círculo que não satisfaz.” (Schmitt, 1932; 1992: 44)

A conclusão que Schmitt alcança através da crítica a este pressuposto é a de que, ao longo dos séculos XVIII e XIX, a noção de Estado expande-se e a distinção entre o que é *político* e *não-político* torna-se anacrônica. Existiam em um determinado momento esferas que não se identificavam com o Estado e, em consequência, com o político. Entretanto, a evolução que ocorre ao longo dos séculos XVIII e XIX determinam uma interpenetração entre o Estado e a sociedade, o que leva a uma consequência lógica, ou seja, à politização de todas as esferas da vida social.

As áreas até então “neutras” – religião, cultura, educação, economia – deixam então de ser “neutras” no sentido não-estatal e não-político (...) A democracia deverá abolir todas as distinções, todas as despolitizações típicas do século XIX liberal e, ao apagar a oposição Estado – sociedade (= o político oposto ao social), fará também desaparecer as contradições e as separações que correspondem à situação do século XIX (...) (Ibid. 1932/1992: 47).

Vê-se, através da análise de Schmitt, a face do *Estado Total*, que abarca todas as esferas da sociedade tornando-as agora políticas e pertencentes ao Estado, o que não deixa claro o conceito de político, e Schmitt expressa tal questão quando discorda da aproximação entre estatal e político, posto que estatal se define por uma condição de um determinado povo.

O conceito do político necessita, segundo o autor, da definição clara de categorias, as quais levam a determinar a dualidade como elemento que fundamenta a lógica argumentativa de Schmitt. A definição do político não passa por uma avaliação moral, estética ou econômica. “A diferenciação entre amigo-inimigo tem o sentido de designar o grau de identidade extrema de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação; ela pode, teórica ou praticamente, subsistir sem a necessidade do emprego

simultâneo das distinções morais, estéticas, econômicas, ou outras.” (Ibid, 1932;1992:52)

A definição do político, na medida em que se desvia da normalização a partir de um juízo moral, estético ou econômico, mostra-se em sua autonomia. O inimigo, segundo Schmitt, é aquele que guarda em si a possibilidade da ameaça à existência do político enquanto tal.

Dois pontos emergem da designação da relação amigo-inimigo, a saber: a capacidade de designar o outro como inimigo e a condição de estabelecer com ele um conflito, a fim de garantir a sua própria existência. Cabe ressaltar que não é necessária a ação contrária para que o conflito se realize, basta apenas que se estabeleça a ameaça como condição primeira para que o conflito se desencadeie.

O inimigo, portanto, não é o concorrente ou o adversário em geral. (...) Inimigo é um conjunto de homens, pelo menos eventualmente, isto é, segundo a possibilidade real, combatente, que se contrapõe a um conjunto semelhante. Inimigo é apenas o inimigo público, pois tudo que se refere a tal conjunto de homens, especialmente a um povo inteiro, torna-se, por isto, público. Inimigo é *hostis*, e não *inimicus* no sentido lato; *polémios*, não *ekhthrós*. (Ibid, 1932;1992:55)

O confronto de posições que guarda entre si a distância e a permanente possibilidade de aniquilação é a essência para a composição do espaço político que se ordena através da presença da *polêmica*. Carl Schmitt define então a luta e a guerra como os espaços onde o político pode eventualmente emergir. “Pois ao conceito de inimigo corresponde no âmbito do real a eventualidade de uma luta.” (Ibid, 1932;1992:58). A guerra realiza-se não como “fim e objetivo, sequer conteúdo da política, porém é o pressuposto sempre presente como possibilidade real, a determinar o agir e o pensar humanos de modo peculiar, efetuando assim um comportamento especificamente político.” (Ibid, 1932;1992:60)

Seguindo os passos de Carl Schmitt, pode-se inverter todo esse percurso e imaginar: qual seria a consequência da pacificação do mundo, ou seja, a ausência de conflitos? A resposta aparece com extrema rapidez: a dissolução do político. Não havendo a possibilidade de estabelecimento da relação amigo-inimigo, cessa também o político.

Mesmo um movimento pacifista, na medida em que deseja conformar-se como um elemento político, deverá estabelecer contra *quem se dirige*, isto é, também se inserir na lógica amigo-inimigo podendo, em última instância, chegar ao confronto armado.

Carl Schmitt apresenta os extremos de sua análise para mostrar sua perspectiva realista – *realpolitik*. Não funda seus conceitos em pressupostos ideais ou metafísicos. Parte da constatação direta acerca da análise daquilo que eventualmente pode ameaçar a existência de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos.

A guerra desenrola-se, então, a cada vez na forma de “derradeira guerra da humanidade”. Tais guerras têm de ser particularmente intensivas e desumanas porque, ultrapassando o político, ao mesmo tempo degradam o inimigo em categorias morais e outras, e precisam transformá-lo num monstro desumano que não só precisa ser combatido, mas definitivamente aniquilado e que, portanto, deixa de ser um inimigo que deve ser rechaçado de volta às suas fronteiras. (Ibid, 1932;1992:62)

Schmitt fala de uma *eventualidade séria* e a coloca como fundamento do político, na medida em que esta eventualidade é consequência da relação amigo-inimigo. O agrupamento que define tal relação representa uma unidade normativa e, nas palavras de Carl Schmitt, “soberana’ (...) no sentido de que a ela caberá sempre, por definição, resolver o caso decisivo, mesmo que seja um caso excepcional.” (Ibid, 1932;1992:65)

O *Jus belli* é uma prerrogativa do Estado, em função deste representar a unidade normativa que fundamenta o político: “num dado caso, determinar, em virtude de sua própria decisão, o inimigo, e combatê-lo.” (Ibid, 1932;1992:71)

A técnica militar representa um elemento de importância na análise schmittiana. A partir do momento em que o saber técnico-científico presta-se à produção de armamentos, desdobra-se a possibilidade de intervenção e de alcance do conflito. O complexo técnico de um determinado Estado influi de forma determinante na capacidade de exercício de sua autonomia. Estados com pouco desenvolvimento técnico possuem um potencial restrito de oposição e de defesa de sua autonomia. Quando Schmitt considera a guerra como uma possibilidade sempre presente do político, a técnica figura como o elemento de desequilíbrio da relação entre os Estados.

Enquanto um povo existe na esfera do político, ele precisa, ainda que somente para o caso mais extremo – mas sobre cuja ocorrência é ele mesmo quem decide – determinar por si mesmo a diferenciação de amigo e inimigo. Aí se encontra a essência de sua existência política. Se ele não tem mais a capacidade ou a vontade para esta diferenciação, ele cessa de existir politicamente. (Ibid, 1932;1992:76)

Talvez uma das considerações mais importantes que Carl Schmitt exponha é justamente a que resulta de sua perspectiva sobre a possibilidade de exercício da autonomia por parte dos Estados. “Um povo politicamente existente não pode portanto renunciar, quando for o caso, a diferenciar amigo e inimigo com uma determinação por sua conta e risco.” (Ibid, 1932;1992:77)

“O mundo não é uma unidade política e sim um *pluriversum* político”, assim Schmitt caracteriza a essência da relação entre os Estados-nação, demonstrando a impossibilidade de uma universalidade do Estado, ou melhor, de um Estado universal, posto que, caso fosse possível a existência deste, o político deixaria de existir, tomando como pressuposto a condição básica de Carl Schmitt.

O universal, representado pela noção de humanidade, não é para Schmitt um pressuposto do político; a humanidade pertence a todos os seres humanos, logo, a relação de amigo-inimigo não pode ser estabelecida. Em contrapartida, esta mesma noção pode ser adotada por um dos antagonistas para “desqualificar” o seu oponente, a partir do momento em que resguarda para si a defesa da própria humanidade.

Schmitt não se coaduna com análises sobre políticas que por ventura definam o homem tendo como base considerações de ordem moral; ‘bom’ e ‘mau’ não dizem nada de claro sobre o homem. “O decisivo é a concepção problemática ou não-problemática do homem como pressuposição para todas as outras ponderações políticas, a resposta à questão se o homem é um ser ‘perigoso’ ou ‘não-perigoso’, um ser que traz riscos ou é inofensivo, sem riscos.” (Ibid, 1932;1992:85)

A partir dessa perspectiva, Schmitt defende a posição de Thomas Hobbes ao considerar o caráter realista de sua filosofia política. Em Hobbes, o estado de natureza é ultrapassado justamente pela racionalização da relação amigo-inimigo. Para que se estruture uma ordem soberana é necessário que se anteveja “quem são aqueles que ameaçam a

existência". A dissolução do político passa necessariamente pela incapacidade ou pela negligência em delimitar essa relação de ameaça, de projetar os *outros* à uma distância que permita ter certa segurança sobre "quem realmente são. Os pontos culminantes da grande política são ao mesmo tempo os momentos em que o inimigo vem a ser visto em concreta nitidez como inimigo." (Ibid, 1932;1992:94)

Schmitt desdobra sua análise sobre o conceito do político e alcança o pensamento liberal que emerge novamente com força no século XIX, para enfim criticá-lo e demonstrar como ele promoveu uma despolitização através da polarização que parte de um princípio ético e econômico. "O pensamento liberal contorna ou ignora, numa maneira sumamente sistemática, o Estado e a política e em vez disso movimenta-se em uma polaridade típica, que sempre retorna, de duas esferas heterogêneas, a saber, de ética e economia, espírito e negócio, cultura e propriedade." (Ibid, 1932;1992:97)

Tendo como fundamento o pensamento liberal, as categorias do político metamorfoseiam-se em outras categorias que não tomam a possibilidade da luta como elemento sempre presente, mas sim a *concorrência*. A despolitização das diversas esferas da atividade humana em um meio social ressentem-se diretamente contra o Estado. Para o pensamento liberal, o Estado e o político são elementos que estorvam o acesso à uma condição *mais pacífica*.

A exigência da polaridade – advinda da ética e da economia postas em uma situação extrema – desqualificam a posição de Schumpeter, como afirma Schmitt. Um poder econômico não se furtará de propor a sua ética como válida e desejável e, na medida em que encontre resistência à sua proposta, lançará mão de outros meios de persuasão. "Para a aplicação de tais meios, constitui-se aliás um novo vocabulário, essencialmente pacifista, e que não conhece a guerra, mas somente execuções, sanções, expedições punitivas, pacificações, defesa dos tratados, polícia internacional, medidas para assegurar a paz." (Ibid, 1932;1992:105)

Carl Schmitt analisa a história européia dos últimos quatro séculos para considerar como ao longo desse período ocorreram derivações em relação à definição do *centro* de cada época e o *político* em relação a este mesmo centro. "Só a partir destes centros sempre se deslocando podem-se compreender os conceitos das diferentes gerações. O deslocamento moral – do teológico para o metafísico, daí para o humanitário – e finalmente para o econômico (...)" (Ibid, 1932;1992:108). Esta análise sobre as

centralidades não busca o estabelecimento de uma linearidade que conduza de forma determinante a uma ascensão. O que Schmitt traz é a possibilidade de identificar regularidades que, em determinados momentos e em determinados lugares, surgem e não necessariamente assumem um caráter universal.

As transições que Schmitt apresenta compõem-se, então, como a concretização das aspirações de certas elites que dominavam a formulação dos princípios culturais e tinham a capacidade de movimentar as massas em determinada direção.

Clara e especialmente nítida como virada histórica única é a transição da teologia do século XVI para a metafísica do século XVII, isto é, para aquela grande época não apenas metafísica mas também científica da Europa (...) Mas o *patos* específico do século XVIII é o da "virtude", e seu conceito mítico *vertu*, dever. (...) Segue-se então com o século XIX uma ligação aparentemente híbrida e impossível de tendências estético-românticas e econômico-técnicas. (Ibid, 1932;1992:109)

O que deve ser tomado como ponto de inflexão em relação a essas centralidades é que a perspectiva através da qual se definem as relações de amigo-inimigo também se definem através do conjunto de saberes e de possibilidades de reconhecimento que cada contexto traz com ele.

A técnica emerge a partir do século XIX como o meio por excelência, através do qual podem ser definidas as relações político-econômicas, desviando, desta forma, o político de sua essência. Schmitt fala da despolitização, ou seja, uma tendência que a humanidade européia tinha, ao longo desses quatro séculos, de sempre buscar esferas neutras.

A aproximação entre Schmitt e a questão da técnica demonstra que o autor não a percebe de uma visão meramente instrumental, mas sim que se permite vê-la em sua amplitude, compartilhando, nessa medida, a percepção do espectro por ela - técnica - ocupado na modernidade. Martin Heidegger, em suas considerações sobre a *Questão da Técnica* (1953), contribui também para esta análise, expondo de forma profunda a sua percepção sobre esse modo específico de técnica que denomina de "moderna". Evidentemente que se pode considerar um instrumento como um artefato neutro, entretanto, este tipo de análise demonstra apenas a ilusão de uma percepção ainda instrumental da técnica, cujo espírito.

(...) constitui a convicção de uma metafísica ativista, a fé de um ilimitado poder e dominação do homem sobre a natureza, até o momento sobre a “physis” humana, num ilimitado “empurrar as barreiras da “natureza”, em ilimitadas possibilidades de transformações e de fortuna da existência natural do homem neste mundo. Isso se pode chamar de fantástico e satânico, mas não simplesmente de morta, sem espírito ou mecanizada carência de alma. (Ibid, 1932;1992:118)

A técnica moderna aparece nas considerações de Carl Schmitt em toda a sua força, entretanto, não se deve confundi-la com o político. A técnica moderna (nestes termos fazemos referência a Heidegger) significa um modo específico de racionalidade que se divide e reclama para si as possibilidades de desdobramento da natureza enquanto *subsistência*. Carl Schmitt considera como questão central a seguinte: qual política será suficientemente forte para se apoderar da nova técnica e, dessa forma, em quais aspectos as relações do político irão emergir, e quem manterá esta autonomia?

3. FILOSOFIA POLÍTICA E VIOLÊNCIA EM HANNAH ARENDT

A busca pela aproximação de um conceito de violência na filosofia política dirige-nos de forma clara ao estudo de Hannah Arendt – *Sobre a Violência* (1969). Coloca-se de forma enfática esta aproximação em face da perspectiva pela qual Arendt traduz teoricamente suas análises sobre a violência, resguardando um espaço para a consideração da técnica a ela relacionada.

Pode-se considerar a envergadura do estudo de Arendt, na medida em que a autora consegue distinguir diversos conceitos, entre eles: *Poder, Vigor, Força, Autoridade, Violência*. Esta preocupação com a definição clara do alcance que cada conceito deve ter no conjunto da linguagem relacionada à filosofia política dá ao trabalho desenvolvido por Arendt a significação de relevância para qualquer pesquisador que deseje se aproximar do estudo da violência a partir da filosofia política.

Iremos estabelecer um diálogo com o texto de Arendt, a fim de apontar as suas principais contribuições no que diz respeito à compreensão do conceito de violência elaborado pela autora. Será, na medida do possível, uma análise crítica que buscará ver os limites de suas considerações, bem como as possibilidades analíticas a partir de seus conceitos.

Hannah Arendt demonstra em seu estudo uma grande preocupação com o nível que alcançaram os desenvolvimentos dos implementos técnico-bélicos no século XX. “O

desenvolvimento técnico dos implementos da violência alcançou agora o ponto em que nenhum objetivo político poderia presumivelmente corresponder ao seu potencial de destruição, ou justificar seu uso efetivo no conflito armado.” (Arendt, 1968;1994:13)

A autora aqui faz clara menção ao modo de operação dos conflitos do século XX (ao menos os que envolvem diretamente potências atômicas), ou seja, a dissuasão, ou uma “racionalidade” no uso dos meios de violência disponíveis. Arendt, ao passo que reconhece esse elemento *calculador*, considera como extremamente plausível a impossibilidade de um cálculo preciso no que diz respeito à realização da guerra, posto que, diferentemente da lógica instrumental, as relações humanas guardam em si um caráter indeterminado. “Visto que o fim da ação humana, distintamente dos produtos finais da fabricação, nunca pode ser previsto de maneira confiável, os meios utilizados para alcançar os objetivos políticos são muito freqüentemente de maior relevância para o mundo futuro do que os objetivos pretendidos.” (Ibid, 1969;1994:14)

Sobre a questão da contingência da guerra, Arendt não acrescenta nenhuma novidade. O que chama a atenção é que a autora encontra justificativa para que a guerra se encontre ainda na contemporaneidade como o instrumento por excelência, sendo o último arbítrio. Existe uma condição que separa a análise da guerra em dois pontos a serem considerados: a *guerra lenta*⁴ (sem uso de armas de destruição em massa) e a *guerra rápida* (com armas de destruição em massa). O grau de implementação técnica utilizada no conflito leva na direção de uma imprevisibilidade das conseqüências decorrentes do enfrentamento, ou antes ainda, de todo o mecanismo que surge a partir da simples possibilidade de que tal conflito aconteça.

Arendt apresenta sua análise sobre o modo operante das sociedades pós-segunda guerra mundial. A racionalidade bélica torna-se impositiva entre as grandes potências que emergiram do conflito. “O imperativo técnico [que Arendt evoca] resume-se na proliferação irresistível de técnicas e máquinas [que], longe de ameaçar certas classes com o desemprego, ameaça a existência de nações inteiras e, presumivelmente, de toda a humanidade.” (Ibid, 1969/1994:22). O posicionamento teórico de Hannah Arendt sobre a técnica aproxima-se de um enfoque instrumental, analisando basicamente as conseqüências das implementações técnicas e não necessariamente o fundamento

⁴ Utilizamos esta definição de guerra rápida ou lenta, posto que o estágio contemporâneo de implementação bélica, com ou sem o uso de armas de destruição em massa (nucleares, químicas, biológicas), pode ser de ambas as formas devastador, apenas temos a inserção da velocidade como variável a ser considerada como amplificadora da violência.

técnico da sociedade contemporânea. A questão da ciência e a crença no progresso representam para a autora elementos essenciais da contemporaneidade, entretanto, ela - e tem-se a certeza de que não é este o seu objetivo – não se atém à discussão da técnica moderna “em sua essência e de que forma ela ameaça o homem”.

Pode-se dizer que Arendt dá corpo à sua análise sobre a violência a partir do segundo capítulo de seu estudo. Localiza-se neste ponto a primeira demarcação do espaço de seu posicionamento teórico e de sua crítica em relação à noção que a filosofia política e a sociologia possuem de violência e poder.

A análise e a distinção entre poder e violência representam o ponto de inflexão no que diz respeito à definição dos conceitos pela filosofia política e pela sociologia. Arendt distancia-se, dessa forma, da tradição de C. Wright Mills, para quem “toda a política é uma luta pelo poder; a forma básica de poder é a violência”. Ou ainda de Max Weber, ao colocar que o Estado se caracteriza “pelo uso da violência legítima”. Considera-se que a primeira derivação de Arendt na direção de seu posicionamento teórico sobre os conceitos de poder e violência pode ser apresentada da seguinte maneira:

De fato, uma das mais óbvias distinções entre poder e violência é a de que o poder sempre depende dos números, enquanto a violência, até certo ponto, pode operar sem eles, porque se assenta em implementos. (...) A forma extrema de poder é o Todos contra Um, a forma extrema de violência é o Um contra Todos. E esta última nunca é possível sem instrumentos. (Ibid, 1969;1994:35)

Arendt, ao lançar-se na busca pela clareza conceitual em relação aos conceitos de poder e violência, aproxima-se de forma colateral a outros conceitos, entre eles: Vigor, Força, Autoridade. “Penso ser um triste reflexo do atual estado da ciência política que nossa terminologia não distinga entre palavras-chave tais como “poder” [power], “vigor” [strenght], “força” [force], “autoridade” e, por fim, violência.” (Ibid, 1969;1994:36)

Poder, para a autora, não se resume apenas na capacidade de ação de um único indivíduo, ou na capacidade de impor uma vontade a outras. A definição de Arendt vai na direção da composição, ou seja, o Poder emerge através da composição da relação entre os indivíduos que resolvem agir em unísono. “A partir do momento em que o grupo, do

qual se originara o poder desde o começo (potestas in populo, sem um povo ou grupo não há poder), desaparece, "seu poder" também se esvanece." (Ibid, 1969;1994:36)

Para Arendt, a concordância surge como elemento essencial do político através do qual o grupo exerce o seu poder e, na medida em que não singulariza a vontade, pelo contrário, nasce de uma vontade coletiva que evidentemente não necessita da violência como instrumento de imposição, posto que o poder emana do grupo que comunga da mesma posição.

O segundo conceito sobre o qual Hannah Arendt desdobra sua análise é o de Vigor. Este elemento conceitual surge como a emergência da singularidade, ou seja, é individual por excelência. "A hostilidade quase instintiva dos muitos contra o único tem sido sempre atribuída, de Platão a Nietzsche, ao ressentimento, à inveja dos fracos contra os fortes, mas essa interpretação psicológica não atinge o alvo. É da natureza de um grupo e de seu poder voltar-se contra a independência, a propriedade do vigor individual." (Ibid, 1969;1994:37)

Pode-se considerar que Arendt apresenta como o mais "impróprio" dos conceitos justamente aquele que, na maioria das vezes, é aproximado ao conceito de poder e de violência, ou seja, a Força. O elemento central a respeito do qual Arendt expõe o fundamento do conceito de Autoridade é o reconhecimento. A autoridade necessita de reconhecimento, na medida em que sua aceitação é demonstrada pela relação de obediência. A autora enfoca algumas possibilidades de investimento da autoridade.

A violência, para Arendt, é a expansão do vigor a partir da inserção de uma lógica instrumental. Temos uma condição singular a ser pensada: o poder pode manifestar violência, entretanto, a violência nunca poderá manifestar poder. "Onde os comandos não são mais obedecidos, os meios de violência são inúteis; e a questão desta obediência não é decidida pela relação de mando e obediência, mas pela opinião e, por certo, pelo número daqueles que a compartilham. Tudo depende do poder por trás da violência." (Ibid, 1969;1994:39)

Existem certos limites que devemos compreender, certas nuances sobressaem-se dessa relação entre poder e violência. Pode-se considerar que se deve manter um mínimo de poder naquelas condições onde tal poder não representa a maioria, ou não se estrutura com o consentimento da maioria. Os mecanismos através dos quais a instrumentalidade

da violência ganha movimento exige a execução formal por parte de indivíduos – cabe ressaltar que existe uma proporção inversa no que diz respeito ao grau de implementação técnica e à necessidade de um número expressivo de indivíduos executantes. O poder, na proporção em que não responde nem mesmo a essas condições mínimas de pôr em movimento a instrumentalidade da violência, não se sustenta mais como poder. “A ruptura súbita e dramática do poder que anuncia as revoluções revela em um instante o quanto a obediência civil – às leis, aos dominantes, às instituições – nada mais é do que a manifestação externa do apoio e do consentimento.” (Ibid, 1969;1994:39)

Hannah Arendt conclui que “o poder é de fato a essência de todo governo, mas não a violência. A violência é por natureza instrumental; como todos os meios, ela sempre depende da orientação e da justificação pelo fim que almeja. E aquilo que necessita de justificação por outra coisa não pode ser a essência de nada.” (Ibid, 1969;1994:41)

A relação entre poder e violência não deve ser condicionada apenas à idéia de proporcionalidade, posto que em um confronto direto entre ambos pode-se considerar que a violência tenha, em um primeiro momento, a vantagem, já que os implementos técnicos possuem características de velocidade e penetração, diferente dos elementos que compõe o poder.

A preponderância da violência na política, por outro lado, gera uma condição de perpétua instabilidade e de retornos cada vez maiores ao uso da violência, até se tornar cotidiana. Temos a instauração do terror não existe a possibilidade de fuga da violência, pois tal fuga necessitaria do abandono da violência como fim em si mesmo. “O terror não é o mesmo que a violência; ele é, antes, a forma de governo que advém quando a violência, tendo destruído todo o poder, ao invés de abdicar, permanece como controle total.” (Ibid, 1969;1994: 43)

O *animal rationale* e sua defesa pela ciência moderna representam para Arendt algo de realmente perigoso. A racionalidade humana tem em si o elemento da irracionalidade; o extremo da razão é a não-razão. De um lado, parte-se do cálculo e chega-se à necessidade da eliminação de seres que, por ventura, em um futuro próximo, possam vir a competir por algum bem escasso. Racionalmente, aqueles que detêm os meios de violência *mais apropriados* provavelmente terão alguma vantagem nessa disputa. O

ponto de desequilíbrio neste exemplo não é a razão, como parece inicialmente, mas sim um modo específico de razão, a saber, a racionalidade técnico-científica.

Arendt reconhece a violência como uma condição “natural” do homem, desde que esta não se desenvolva através de um cálculo preciso, ou seja, que se torne um fim em si mesmo. “Neste sentido, o ódio e a violência que às vezes – mas não sempre – o acompanha pertencem às emoções “naturais” do humano, e extirpá-las não seria mais do que desumanizar ou castrar o homem.” (Ibid, 1969;1994:48). Estabelecer os limites para esta *humanidade* parece ser algo bastante complicado para Arendt, pois a justificativa desses limites encontra seu fundamento em qual lugar? A autora não se preocupa necessariamente em dizer onde se situam tais justificativas, mas sim afirma onde não devem ser buscadas.

A partir deste ponto, Hannah Arendt faz críticas às teorias de Sorel. “Assim, muito antes de Konrad Lorenz ter descoberto a função da agressividade como estimulante vital no reino animal, a violência fora elogiada como uma manifestação da força vital e, especificamente, de sua criatividade.” (Ibid, 1969;1994:52)

A compreensão que Arendt tem sobre a violência encontra certa justificativa quando são considerados os espaços de realização e o alcance almejado no seu uso. Deve-se considerar que o uso da violência, a partir do momento em que é relacionada instrumentalidade, tem em si um caráter contingente, que é expresso por meio de duas perspectivas: uma diz respeito ao fato de que as conseqüências das ações humanas guardam uma certa imprevisibilidade; a segunda é o próprio caráter contingente dos instrumentos técnicos. “A violência, sendo instrumental por natureza, é racional à medida que é eficaz em alcançar o fim que deve justificá-la. E posto que, quando agimos, nunca sabemos com certeza quais serão as conseqüências eventuais do que estamos fazendo, a violência só pode permanecer racional se almejar objetivos de curto prazo.” (Ibid, 1969;1994:58)

A ênfase que deve ser dada a partir das considerações de Hannah Arendt vai na direção de compreender o homem como um ser político por excelência – aquele que possui a capacidade de agir e de buscar o eterno começo de algo novo. “O que faz do homem um ser político é sua faculdade para a ação; ela o capacita a reunir-se a seus pares, a agir em concerto e a almejar objetivos e empreendimentos que jamais passariam por sua

mente, deixando de lado os desejos de seu coração, se a ele não tivesse sido concedido este dom – o de aventurar-se em algo novo.” (Ibid, 1969;1994:59)

Como conseqüência derivada desse posicionamento, nem o poder nem a violência são fenômenos naturais compreendidos a partir da perspectiva de manifestação de um processo vital, como coloca Arendt. Ambos pertencem à esfera do político, emergem da faculdade do homem de agir e de buscar o começo, ou da sua disposição para *recomeçar*.

O poder e a violência – elementos da esfera política – permanecem em latência, cabendo à emergência e à contingência das ações humanas determinarem o seu florescimento, ou não. Estabelece-se entre o poder e a violência uma relação de exclusão; à medida que o poder aumenta, tem-se o aumento ou a manutenção da capacidade do homem de agir em concerto. Diminuída esta capacidade, surge a violência como recurso imediato à manutenção da autoridade, não mais do poder. Este perdeu-se no momento em que a instrumentalidade fez-se presente através da violência.

CONCLUSÃO

As perspectivas que se desdobram ante nossa proposta de análise tendem a superar-se na mesma proporção em que a sociedade contemporânea se insere de forma profunda em uma lógica técnica. A leitura que expusemos até o momento permite observar o pensamento de Carl Schmitt e Hannah Arendt.

O ponto de inflexão que apontamos – e desta maneira tentamos oferecer uma resposta ao questionamento apresentado acima – situa-se nas diferenças de enfoques quando se considera como referência a análise da técnica e do espaço que a violência ocupa na relação política.

No estudo que abordamos de Hannah Arendt, não se encontra a mesma profundidade de análise da técnica que se registra em Schmitt. Isto por si só não é suficiente para que desqualifiquemos a posição de Arendt, entretanto, a tendência de Arendt à uma análise *tecnológica*, demonstra que a autora não vê na técnica nada mais do que uma ameaça instrumental. Em Carl Schmitt, pode-se tecer uma análise sobre a técnica que guarda em si uma viva relação com a emergência do político. Se esta *nova técnica*, sobre a qual nos

fala Schmitt ainda de forma preliminar, encontra sua plena expansão no século XX, é porque a relação que possui com o político é mais ampla do que aquela que nos apresenta Arendt. Se a técnica se resumisse à instrumentalidade que se manifesta em armamentos que servem para ampliar o *vigor*, poderíamos então resolver o problema da violência retirando a técnica e as armas.

A partir do que Schmitt propõe sobre uma política que se relacione de forma profunda com esta nova técnica, pode-se considerar que o Estado - e neste caso nos remetemos diretamente ao autor – que compreender de forma clara a condição técnica que é imanente à contemporaneidade terá maiores chances de definir com clareza as possibilidades e as probabilidades das ações que se apresentarão.

A possibilidade de uma economia da violência que se realize no âmbito de uma racionalidade técnica insere a necessidade de encarar a contingência⁵ como elemento imperativo. As diversas faces de efetivação de uma economia da violência expandem-se da direção tanto das restrições de ordem material, corporal como das simbólicas. O campo de análise deve sempre estar aberto e nunca se pode restringir o espaço de análise de realização de uma economia da violência a uma esfera única da sociedade humana.⁶ Sob este aspecto, devemos considerar que as causas suficientes para a previsão do desfecho de um conflito variam de acordo com as circunstâncias políticas de cada lugar. Ao longo de dois anos de ocupação do Iraque pelas forças aliadas, vimos que tal racionalidade técnica apresenta seus limites de realização, assim como a economia da violência – elas esbarram na contingência dos cenários políticos possíveis. Entretanto, devemos ter em mente o devir no tempo.

A partir das leituras expostas ao longo do texto, desejamos contribuir para a discussão acerca da análise sobre um tipo específico de racionalidade, a saber, a racionalidade técnica, e quais os seus desdobramentos desde o momento em que aproximamos esta racionalidade da violência. Podemos estender nosso olhar ao longo da história do pensamento político moderno ocidental para encontrar reflexões sobre a proximidade entre a racionalidade técnica e a violência. *A ratio moderna* maquiavélica e a hobbesiana⁷

⁵ Podemos considerar o filósofo francês Boudroux como um dos poucos que se dedicaram realmente a uma filosofia da contingência. Segundo o autor, sem a contingência não poderia haver no mundo novidade alguma e, como consequência direta, não poderia haver realidade. Boudroux interpela o preceito da necessidade absoluta, questionando esta posição a partir da crítica ao determinismo.

⁶ Neste ponto, sugerimos uma possível aproximação com a perspectiva de análise exposta por José Vicente Tavares dos Santos em seu artigo *Microfísica da violência, uma questão social mundial* (2002).

⁷ Ao nos referirmos aos clássicos do pensamento político-ocidental, apenas indicamos a amplitude da análise que esboçamos em nossa proposta.

tratavam a violência como uma condição imanente ao espaço político. O método analítico, o cálculo, a previsão compõem por si só um arcabouço de saberes técnicos e que mais eficientes se tornam quanto mais técnicos são. Se encararmos o mundo de hoje no que tange ao cenário da política internacional, perceberemos que a capacidade técnica de imposição de um Estado-nação sobre os outros torna-a objetivo e alvo a ser alcançado ou derrubado. Entretanto, novamente isto somente poderá ser feito através de uma condição técnica avançada, pela inserção em uma racionalidade técnica, e isto *não* implica dizer que sociedades pré-modernas (no sentido ocidental do termo) não sejam capazes de tomar ciência sobre os artefatos e as condições de uso de instrumentos, sejam eles os de destruição em massa ou mesmo o uso e a força dos meios de comunicação.

Vê-se, na perspectiva de Carl Schmitt, a força argumentativa necessária para que se tenham condições de compreender as relações estratégicas entre os mais diversos atores. Os mecanismos através dos quais os conflitos emergem tornam-se, na ótica schmittiana, mais claros e discerníveis. O que queremos dizer quando afirmamos que a política, no sentido schmittiano, se *revela e revela* o mundo de maneira mais clara reside no fato de que o Estado enquanto ente político tem demonstrado a sua força como agente central no sistema internacional e no uso da violência. As relações de *amigo-inimigo* caracterizam os conflitos (Oriente Médio, por exemplo) de maneira determinante.

A proposta de Arendt desloca-se para um *mundo político* no qual o consenso é possível; entretanto, estamos no mundo da realidade e neste, o consenso parece algo mais difícil de ser alcançado. Racionalidade Técnica, Violência, Política, Economia da Violência são o resultado da combinação dos próprios conceitos e, neste sentido, o político schmittiano está mais presente do que o político arendtiano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDR, Hannah. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1969; 1994.

BRÜSEKE, Franz J. *A Técnica e os Riscos da Modernidade*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2001.

CLASTRES, P. *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa, 1981.

ENFOQUES – *On line* – revista eletrônica dos alunos do PPGSA/IFCS/UFRJ

CHESNAIS, Jean-Claude. *Histoire de la violence en Occident de 1800 à nos jours*. Paris: R Laffont, 1948.

HEIDEGGER, Martin. *Cadernos de Tradução – O Conceito de Tempo (Der Begriff der Zeit) – A questão da Técnica (Die Frage nach der Technik)*. São Paulo: Edusp, 1953; 1997.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e Civil*. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2001.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1999.

_____ *Escritos Políticos – A arte da guerra*. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2002.

MONTAGU, Ashley. *Natureza da agressividade humana*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1978.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger – Um Mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. [tradução Lya Lett Luft]. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SCHMITT, Carl. *O Conceito do Político*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1992.

SPENGLER, Oswald. (1993). *O Homem e a Técnica*. Lisboa: Guimarães editores.

SANTOS, José Vicente Tavares. *Microfísica da violência, uma questão mundial social*. *Revista da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência*. São Paulo, julho-agosto, n.1, p.22-24, set. 2002.

WOLIN, Sheldon S. *Política y Perspectiva – Continuidad y cambio em el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1974.

CONSIDERAÇÕES SOBRE O TEMA DA RELIGIÃO NO PENSAMENTO DE HUME, DURKHEIM E WEBER

Juliano Borges³²

RESUMO

Este trabalho aborda aspectos relativos à religião no pensamento de Max Weber e Émile Durkheim, tendo como ponto de partida as considerações de David Hume sobre o tema. A perspectiva cética de Hume sobre a religião implica reflexões sobre a moralidade, a razão e a experiência, que também serão tratados por Weber e Durkheim ao abordarem o assunto. O artigo trata, pois, dos pontos de convergência e divergência entre esses três autores quando consideram aspectos da religião.

PALAVRAS-CHAVE

Ceticismo, Durkheim, Hume, Religião, Weber.

CONSIDERATIONS REGARDING RELIGION AS A THEME IN THE THOUGHT OF HUME, DURKHEIM E WEBER

ABSTRACT

The present work analyzes religious aspects in the thought of Max Weber and Émile Durkheim, using David Hume's reflections regarding the theme as its starting point. Hume's skepticism regarding religion implies reflections about morality, reason and experience which are also touched upon by Weber and Durkheim in their dealings with religious phenomena. The article thus deals with the points upon which these three authors converge and diverge in their considerations regarding religion.

³² Doutorando em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, IUPERJ

1. INTRODUÇÃO

Não é habitual que o tema da religião em Hume seja abordado com a mesma importância que suas considerações sobre o conhecimento, a moral ou a história. O tema, no entanto, tem grande relevância em seu pensamento. A religião, para Hume, será discutida como uma reflexão ontológica, porém, além da natureza humana em si mesma. O olhar cético humiano sobre a religião acabará por levá-lo a considerações sobre a moralidade, a razão e a experiência, pontos que também serão tratados por Weber e Durkheim ao falarem a respeito do assunto.

Para entender a abordagem de Hume sobre a religião, é preciso que se mencione a importância que a tradição cética, da qual ele é herdeiro, confere ao princípio empirista. O conhecimento não pode estar inscrito nele mesmo, pois é circunstanciado pela experiência sensível. Não há, então, saber sem base experimental. O foco de sua artilharia, como fica claro, são as crenças dogmáticas e a forma com que estabelecem suas verdades. Ele conclui, a partir daí, que poucas são as crenças cujas justificações podem ser sustentadas pelo princípio da razão.

Trata-se, na verdade, de uma assertiva coerente com seu modelo filosófico. Para Hume, sendo a razão inerte, neutra, ela necessita para operar da intervenção motriz de paixões, vontades, preferências específicas advindas provavelmente dos resultados de impressões do mundo e de idéias que se associam. Portanto, o autor não pretende, ao tratar da religião, deslocar o tema para o campo da racionalidade, impondo-a como um valor último que deva prevalecer absolutamente. Ao contrário, Hume tenciona destruir as tentativas dogmáticas de construção de um modelo absolutamente racional que não leve em conta o processo cognitivo experimental.

E se o princípio da razão não pode dar sustentação à grande parte das crenças que, por definição, são formas de assentimento objetivamente insuficientes, a religião, sendo crença por excelência, não poderia estar à parte desse esquema e, como estruturadora de valores fundamentais à sociedade, irá constituir-se como foco de sua atenção. Crer, para Hume, é apostar em absurdos. Ele buscará entender, então, de que forma chegamos a formar, com base na experiência sensível, as crenças particulares que sustentamos. Do ponto de vista da racionalidade, a crença é injustificável. Ela é, contudo, o princípio de sustentação da religião.

A partir daí, a abordagem de Hume sobre a religião se dará em duas frentes principais. A primeira será a respeito da existência divina. Não se trata, no entanto, de refutá-la. Se Hume está seguro de não haver formas suficientes de afirmá-la, tampouco há recursos disponíveis para comprovar sua inexistência. A postura cética recomenda a suspensão do juízo diante desse impasse, mas o interesse de Hume não se desloca, dirige-se à crítica da religião e da religiosidade formal em que tem lugar o tema do desígnio.

Segundo o argumento teológico clássico, o mundo seria o produto de um desígnio criador unificado, onisciente e onipotente. Hume contraporá esse raciocínio à visão agnóstica (cética), isto é, não há como afirmar nada sobre causas em que não se possam apontar os efeitos. A variedade fenomênica do mundo não poderia ser atribuída a algo que seria tudo, menos variedade. Este é o objeto dos *Diálogos sobre a Religião Natural*.³³ Neles, Hume lança mão do recurso clássico da argumentação através de diálogos, em que, ao fim, os argumentos tanto pelo desígnio *a priori* como pelo *a posteriori* podem ser refutados pela proposição cética.

Enquanto o argumento *a priori* não vê na experiência um instrumento capaz de explicar a existência divina, o argumento *a posteriori* coloca-se pela comparação entre os elementos da natureza e os criados pelo homem. Do mesmo modo que o homem é capaz de estabelecer ajustamentos e regularidades à sua vida e às suas criações, poder-se-iam contemplar ordem e ajustamento na natureza. E pela semelhança entre os efeitos, inferir-se-ia a semelhança das causas. A igualdade dos efeitos provaria, então, a igualdade das causas.

Entretanto, a postulação dessa ordem é criticável para Hume por ser atribuída por nosso olhar (princípio do entendimento kantiano). Não tendo a experiência da ordem em um plano diferente ao da Terra e, ainda, estendendo essa analogia às últimas conseqüências (homem–Deus), não se levaria em conta justamente a diversidade de comportamentos e a inconstância da mente humana (como em Montaigne). Dessa forma, sendo o pensamento humano confuso e variante, pela analogia do argumento *a posteriori*, uma mente divina também produziria os mesmos efeitos, o que coloca em dúvida, afinal, o próprio princípio humano de ordenação.

O que Hume fará é, justamente, considerar a diversidade requisitada na crítica ao argumento do desígnio – para avaliar a pretensão de unicidade dos homens como forma

³³HUME, David. *Diálogos sobre a Religião Natural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

de analogia a uma visão totalizante de Deus – a fim de apresentar a sua percepção sobre o princípio de sociabilidade humana. O universo seria potencialmente atomista, baseado na pluralidade, no acaso ou mesmo em princípios não necessariamente calcados em motivos objetivos. O ordenamento humano defendido pelos signatários do desígnio não proviria de uma semelhança com o criador, na antropomorfização praticada por eles, mas exatamente da diversidade dos indivíduos. A diversidade, para Hume, traz um padrão geral de uniformidade. O mundo não é, portanto, produto de um desígnio mas, de acordo com o atomismo, de múltiplas origens, entre elas o acaso. À desordem do universo observada pelos atomistas contrapõe-se um princípio humano de estabilidade. E jogando com a aleatoriedade, misturando desígnio e acaso, Hume suspeitará dos argumentos *a priori* ou *a posteriori*, propondo retoricamente outros desígnios possíveis.

O corolário da refutação humiana do argumento do desígnio deixa, no entanto, um espaço para outro argumento de caráter fideísta. Sendo a aplicação lógica e racional desse fenômeno comprovadamente inviável, essa mesma percepção não pode ser sustentada senão pela fé.

Dessa forma, ainda que haja uma vertente positiva do pensamento humiano no projeto de desvendar os princípios geradores de crença, a vertente negativa acaba sendo preponderante quando tem de enfrentar o paradoxo do ceticismo quanto à religião. Ao destruir as tentativas dogmáticas de construção de um modelo absolutamente racional, o cético abre a possibilidade da crença, percebendo nela, no entanto, ou uma forma de submissão a hierarquias e a moralidades impostas pela doutrina religiosa (pelo lado do catolicismo), ou um individualismo que potencialmente degeneraria em desrespeito às instituições, trazendo caos social (pelo lado das seitas protestantes).

A segunda vertente da abordagem humiana concentrar-se-á, a partir dessa verificação, em uma investigação sobre os princípios da religião. Hume tenderá a pensar, assim, uma história sociológica da religião, isto é, buscará compreender por que, independente da forma religiosa, o homem crê, mesmo diante da crítica cética da crença. Este será o projeto de seu *The Natural History of Religion*.³⁴

A preocupação cética em desmontar crenças dogmáticas levará David Hume a uma crítica da religião (natural ou mesmo desvelada). Voltando em sua investigação ao

³⁴HUME, David. "The Natural History of Religion" In: *Principal Writings on Religion including Dialogues Concerning Natural Religion and The Natural History of Religion (The World's Classics)*. Oxford/Nova Iorque: Oxford University Press, 1997.

politeísmo, Hume pretende reconstituir a gênese do princípio religioso, de modo a identificar os motivos da crença, apontados de maneira pessimista não como uma forma natural, por pouco espontânea, da vida social ou como um princípio místico da própria natureza dos homens, mas como fruto de angústias das sociedades primitivas diante do poder da natureza e da ignorância humana – sua incapacidade de explicar as mazelas do mundo. Religião será, portanto, superstição. A história da religião natural tem a ver com *physis*, não com o espiritual. A necessidade de regularidade e de explicações causais estrutura o sentimento religioso que deriva, por sua vez, em superstições e crenças absurdas. O tratamento dado por Weber será semelhante, como se discutirá adiante.

Hume prossegue demonstrando a evolução do processo de crença religiosa e a construção de formas mais elaboradas, que passam a constituir, através do monoteísmo, o princípio da unicidade como potência. A religião monoteísta será uma estruturação da fé que passará a criar virtudes e vícios artificiais. Artificiais porque, segundo Hume, não estarão necessariamente em correspondência com os valores e os vícios da vida ordinária, deformando presunçosamente a moralidade natural.

Dessa forma, ocorre um conflito entre duas moralidades. Uma, ordinária, produto das relações entre os indivíduos e das regras de convivência que se formam com um sentido de regulação social. Outra, de caráter religioso, artificial porque produto de uma visão particular de mundo, que procura corrigir as falhas privadamente identificadas na vida ordinária, impondo uma conduta ortodoxa supostamente capaz de dar soluções a esses vícios.

Esse conflito de moralidades tem a ver com o embate entre formas diferentes de pensar a moral que remetem ao século XVII, com a Teoria do Senso Moral, na Inglaterra, e sua crítica através do pensamento de Mandeville.³⁵ Enquanto a primeira exigia que os cidadãos fossem dotados de uma retidão moral capaz de tornar melhor ordenada a sociedade, Mandeville apontava uma descontinuidade entre a moral privada e a virtude pública, demonstrando que a virtude da sociedade dependia mais dos arranjos supra-individuais do que das correções éticas e morais no nível do sujeito, isto é, apostava muito mais na eficiência das instituições do que na capacidade de coerção e correção da moral.

³⁵ MANDEVILLE, Bernard & HART, Philip. *The fable of the bees*. Middlesex: Penguin Books, 1970.

Hume lega a renovação do século XVII trazida por Mandeville propondo também uma teoria da moral. Utiliza como método de formulação, no entanto, experiências empíricas, através da observação das ações humanas. Dada a grande importância que confere aos hábitos, Hume crê que não há nada anterior à vida social. Hábitos serão, portanto, o cimento das relações entre os indivíduos, constituindo-se como princípio de sustentação da sociabilidade. Estes, junto de equipamentos morais como a benevolência e a justiça, determinarão, em um processo cultural, o comportamento moral a partir das práticas cotidianas e de sua cristalização no seio da sociedade. O grau de aceitação dessas regras, entretanto, dar-se-á através de uma moralidade social, em um exercício autônomo, adaptativo e constante.

É a partir desse ponto que a crítica humiana aos frutos morais da religião podem ser melhor compreendidos. O que Hume enxerga, assim, é um desarranjo freqüente entre aquilo que é imposto sob a forma de crença e aquilo que é naturalmente praticado pelos homens dentro daquele conjunto de regras resultante da própria vivência – os hábitos e a moral. Regido, segundo Hume, por uma concepção de utilidade que se funda no princípio da aprovação coletiva e de sua capacidade de produzir a felicidade coletiva, a moralidade natural tende a se manter ou a se alterar de acordo como os interesses da sociedade. Sendo os homens obras de si mesmos, não é possível que o mundo moral esteja entregue a um princípio religioso.

Mas Hume identifica também problemas que ultrapassam o campo da religião. Conformando virtudes e vícios sociais próprios, a religião aponta para uma nova forma de moralidade que atinge, por sua vez, todas as instâncias da sociedade. Há uma outra ética, uma nova forma de entendimento da justiça, uma outra maneira de compreensão e análise do mundo. A religião passa a interferir também em âmbitos que dela independiam. Torna-se necessário, dessa forma, reafirmar o mundo diante da religião e não aceitar simplesmente suas proposições, já que, como aparecem, requerem fundamentação.

Aqui, ao que parece, o ceticismo humiano não é capaz de dar conta do que encontra pelo caminho. Se no campo puramente filosófico as angústias e as melancolias defrontadas pela filosofia são curadas pela existência de um princípio comum e necessário de socialização, isto é, pela necessidade de viver e pela possibilidade de entregar-se à vida ordinária, no campo religioso não há como recorrer a ela. A vida comum apresenta-se aos indivíduos contaminada por crenças dogmáticas e estes são levados a lidar com

formas absurdas de postulação e com as conseqüências perniciosas que a religião (re)produz.

O filósofo não tem dessa maneira como optar pela saída fideísta, já que ela representa o comprometimento de sua integridade intelectual, seu rigor investigativo e sua capacidade crítica. Para Hume, a crença natural só pode existir quando não há meios de questionamento, isto é, sendo auto-evidente como o mundo exterior, por exemplo. O cristianismo, ao contrário, depende do milagre, de uma representação direta da vontade divina, para constituir-se como religião legítima. Há, então, um conflito, já que necessita da fé e requer uma convicção cega na qual não pode haver razão.

Durkheim tem uma visão diferente. Sua preocupação quanto ao tema da religião, presente em *Algumas Formas Primitivas de Classificação*,³⁶ está na importância da regularidade para a sociedade. Se a religião possibilita uma reflexão do homem para além de si mesmo, seu principal valor está em conferir regularidade à sociedade, sem a qual a existência social está destinada ao fim. Existir, para Durkheim, é existir socialmente e, portanto, sob uma ordenação determinada.

Mais do que isso, para Durkheim, os indivíduos buscam afetivamente na religião a sensação de sair de si, pela imersão no coletivo, através do gozoso contato com algo que é mais importante do que eles próprios, individualmente. Esta experiência transcendental reaviva a possibilidade da vida em conjunto, em uma esfera em que todos são iguais, comungam de uma mesma comunidade moral e compartilham a grande satisfação de que a vida social é possível.³⁷

Assim, o que aparece em Hume como um conflito, isto é, razão e fé como faculdades cujas existências dentro da sociedade se colocam em disputa (e que têm a ver com uma luta pela determinação da forma do mundo), em Durkheim essa relação aparece abrandada. Para ele, cada qual tem uma função estabelecida, paralela e complementar em um projeto de ordenação social.

A razão é inerte. Na ciência, ela cumpre uma função especulativa fundamental, que ilumina, mas não tem como substituir a ação. A religião, por sua vez, detém funções

³⁶DURKHEIM, Émile & MAUSS, Marcel. "Algumas Formas Primitivas de Classificação" In: RODRIGUES, J. A. (org.). *Durkheim/Sociologia*. São Paulo: Ática, 1978.

³⁷ DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o Sistema Totêmico da Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989.

morais que coordenam e controlam o funcionamento das ações. Ela se mostra, no entanto, de maneira otimista, despida de superstições, como uma forma de ordem cujos desconhecimentos vão sendo revelados pela ação científica.

Em Durkheim, a crença e a ação estão próximas e entrelaçadas. Em Weber, a crença, na forma de religião ou de ciência, e a ação, na forma de política, separam-se e distanciam-se, deixando lugar para o desencantamento, a irracionalidade e a ação do indivíduo.

Para Durkheim, a moralidade não está exclusivamente vinculada à religião, embora ela seja uma fonte abundante. Sendo a sociedade um ponto fundamental na teoria durkheimiana, a moralidade tem a ver com um princípio capaz de conferir-lhe estabilidade e continuidade. Um indivíduo sozinho não necessita de uma moralidade. Para se socializar, no entanto, há uma moral coletiva à qual o indivíduo tende a se submeter, não importando qual seja a sua moral individual. Sendo assim, a coletividade deve incitar um aprimoramento da moral, pois, sendo socialmente bem difundida, a internalização da moral prescindiria de entidades regulamentadoras como o Estado ou a Igreja – ainda que política e religião permaneçam, na medida em que funcionam como geradoras de moral.

Funcionando pelo princípio da razão orientado para o conhecimento, a ciência não tem como cumprir o papel de conferir regularidade, como a religião, através das 'refeições morais' cotidianas por ela ofertadas. Diante da ciência, a religião perde seu papel de atribuição de origem, mas permanece, já que se constitui como postulante moral e depositária de afetos, segundo Durkheim, importantes instrumentos de impedimento de graves conflitos sociais.

Weber, em *Sociologia da Religião*,³⁸ observa a unidade das práticas religiosas como primordialmente racionais, pelo menos relativamente, e voltadas para o mundo físico: "ainda que não seja necessariamente uma ação orientada por meios e fins, orienta-se, pelo menos, pelas regras da experiência".³⁹ Percebe que em todas elas há necessidades ou propósitos sociais ligados a um fim, cujo desenvolvimento, em sua grande maioria, tem alcance político e econômico.

³⁸WEBER, Max. "Sociologia da Religião (Tipos de Relações Comunitárias Religiosas)" In: *Economia e Sociedade. Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Brasília: UnB, 1977. V.1

³⁹ Idem, p. 279.

Em Weber, a racionalidade é função da sistematização de diversas esferas da atividade humana como manifestação da liberdade individual na era capitalista, que instaura uma nova forma de razão para a sua incorporação pelo indivíduo e baseia-se somente em regras da lógica formal e na ritualização de seus procedimentos formais. Seu estudo sobre a ética protestante apresenta uma gênese da base irracional que se constituirá em argamassa para a própria racionalidade moderna. Embora, a rigor, não exista uma racionalidade em Weber, a não ser como um tipo ideal, a idéia do irracional está embutida na do racional, sendo a religião, ao lado da ciência, uma esfera que tenta dar conta da irracionalidade do mundo.

Em Hume, a irracionalidade é compreendida como parte de uma natureza comum e inerente a todos os seres. Em Weber, a irracionalidade expressa-se através da magia, própria de sociedades menos complexas que não produziram explicações formais ou procedimentos técnicos capazes de substituí-la. “A intelectualização e a racionalização (...) significam que sabemos ou acreditamos que, a qualquer instante, *poderíamos, bastando que o quiséssemos*, provar que não existe, em princípio, nenhum poder misterioso e imprevisível que interfira com o curso de nossa vida; em uma palavra, que podemos *dominar* tudo, por meio da *previsão*. Equivale a isso despojar a magia do mundo. Para nós não mais se trata, como para o selvagem que acredita na existência daqueles poderes, de apelar a meios mágicos para dominar os espíritos e exorcizá-los, mas de recorrer à técnica e à previsão. Tal é a significação essencial da intelectualização”.⁴⁰ Já para Durkheim, há uma contigüidade entre as instâncias da magia, da ciência e da religião. Elas estão lado a lado e não se submetem a uma hierarquia valorativa, já que todas essas instâncias desempenham funções complementares na sociedade.

Weber, como Hume, recorre ao princípio de formação das crenças religiosas e também se reporta ao politeísmo, identificado como forma primária de religiosidade. Trata-se aqui de uma forma bastante irracional de religiosidade, cuja prática tem motivos semelhantes aos identificados por Hume. O domínio das condições externas e da força irredutível da natureza associa-se a rituais mágicos que procuram aplacar a ira ou coagir os ‘deuses’.

Embora a idéia de racionalidade não esteja necessariamente associada com o monoteísmo, Weber observa um processo de ‘racionalização’ da fé, que passa a se

⁴⁰ WEBER, Max. “A Ciência como Vocação” In: *Ciência e Política: Duas Vocações*. São Paulo: Cultrix, 1972, p.30.

constituir com o surgimento da teologia – uma tentativa de assentar a religião em bases supostamente racionais. De uma forma geral, abstrata e não-localizada, a religião converte-se em uma forma unificada, agregada à onipotência de uma entidade superior única que presidirá espiritualmente uma doutrina cuja interpretação do mundo lhe traz significação e ordenamento. A religião oferece, assim, um conjunto de respostas definitivas às incertezas sobre a existência humana. Como Hume, Weber observa na origem das chamadas religiões de salvação a busca de explicação para o sofrimento humano, uma positividade, portanto, da dor.

A razão e a fé, querem os teólogos, não precisam estar em campos opostos. Para Weber, a ciência, cujo instrumental é a razão, deve ser baseada em valores inquestionáveis (auto-evidentes).⁴¹ Aqui, a visão otimista de Durkheim quanto aos papéis complementares de religião e ciência, aproximadas para o bem da sociedade, não está presente.

Em Weber, a fé – ainda que tenha lá sua função social de organização – rivaliza com a ciência. Sendo a ciência incapaz de formular objetivos e pressupostos, instrumentalizando apenas a ação, ela fica sujeita à irracionalidade do indivíduo, à submissão do cientista a métodos de procedimentos e, sobretudo, à personalidade e à compulsoriedade que Weber atribui às decisões. A religião, com seus princípios morais reguladores, detém aqui um potencial de interferência, ainda que subjetiva, pela determinação dos pressupostos da ação científica.

Há, nesse ponto, uma aproximação de Weber com os céticos, que criticam os filósofos dogmáticos por se utilizarem de causas exclusivas por eles escolhidas de forma maldosa, ou seja, a eleição de uma causa representa a ocultação imediata de outras. Weber critica igualmente as conseqüências que podem surgir da união entre o caráter científico (análise empírica) e a influência da ética e da moral religiosas (juízos de valor religiosos)⁴² como limitadoras de sua visão específica do mundo.

Não há em Weber uma monocausalidade. Se a ciência busca o domínio técnico da natureza, ela – dado o processo de especialização e conseqüente fragmentação do saber – não terá o que dizer sobre um sentido único e último do mundo. A ciência, então, não deve ter uma pretensão universal, isto é, ser a portadora de uma resposta única para o

⁴¹ Idem, p. 45.

⁴² Idem, p. 40.

mundo. Daí seu rompimento com a religião, que pretende desempenhar esse papel. A ciência deve ser uma das respostas, um dos 'mundos possíveis'. Em decorrência disso, diz Weber, há um desencanto em relação às explicações científicas dos fenômenos. A religião, por outro lado, representa uma possibilidade real de configuração ordenada do mundo. Ela requisita, no entanto, a renúncia à razão, pelo abraço à fé num 'sacrifício do intelecto'.

O paralelo com Hume é inevitável. Se o autor escocês via na religião um princípio cuja imposição de normas determina uma moral paralela e conflitante com a vida ordinária, Weber observará os valores da religião como constituintes de uma ética religiosa que, em maior ou menor grau, terão influência na formação de uma moral social. Assim, no campo das relações pessoais, por exemplo, a determinação ou a proibição de práticas levará à postulação de condutas ou delitos (pecados) que conduzirão, por sua vez, a conformações de ordem mais ampla (como os tabus).

O desenvolvimento das conseqüências da ética religiosa, na obra de Weber, é bastante extenso. Tais conformações, como se sabe, podem atingir âmbitos econômicos ou políticos. No caso da ética protestante, Weber apresenta como de uma crença em uma doutrina religiosa originou-se uma ética no mundo secular que, motivada por ela, proporcionou alterações econômicas no mundo real que mudaram o curso da história.

Se a verificação das conseqüências da ética religiosa não necessariamente traz em si um conceito negativo (e pessimista) da religião, Weber, como Hume, acredita que a crítica à religião é procedente (nos termos mencionados: falta de racionalidade, renúncia do intelecto). Para Hume, no entanto, a moral religiosa é perniciosa (pela observação da superstição como geradora de submissões religiosas e políticas), embora a crença seja, do ponto de vista psicológico e prático, fundamental, devido à existência de um princípio de ordenamento. Weber também crê que as religiões não trazem argumentações racionais sobre os princípios que sustentam. Contudo, nota que sua manutenção se dá justamente devido às funções éticas e morais que desempenham. Durkheim, por sua vez, tem uma visão mais otimista sobre o tema da religião e acredita que essas funções são mais um dos mecanismos capazes de garantirem o afastamento do caos e da desagregação social. Se a ciência é sacralizada por seu potencial de qualificação da sociedade, isso não significa a negação da religião como instância de regulação.

Embora algumas categorias em Weber e Durkheim sejam usualmente entendidas como divergentes, quando não exatamente contrárias, o estudo sobre o tema da religião revela que há espaços de aproximação entre ambos e David Hume, autor de tradição e momento distintos, mas que fornece peças importantes que nos auxiliam a construir uma ponte intelectual entre os três. Especialmente no caso de Weber, cuja obra é marcada por estudos sociológicos com forte base historiográfica, porém com menor pretensão normativa, o contato com o entendimento humiano pode favorecer uma delimitação mais precisa de categorias que não estão inseridas em uma única época ou local estudados por Weber, mas que podem ser entendidas de forma mais específica como parte de seu pensamento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DURKHEIM, Émile & MAUSS, Marcel. Algumas Formas Primitivas de Classificação. In: RODRIGUES, J. A. (org.). *Durkheim/Sociologia*. São Paulo: Ática, 1978.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o Sistema Totêmico da Austrália*. São Paulo, Paulinas, 1989.

HUME, David. *Diálogos sobre a Religião Natural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

HUME, David. The Natural History of Religion. In: *Principal Writings on Religion including Dialogues Concerning Natural Religion and The Natural History of Religion (The World's Classics)*. Oxford/Nova Iorque: Oxford University Press, 1997.

MANDEVILLE, Bernard & HART, Philip. *The fable of the bees*. Middlesex: Penguin Books, 1970.

WEBER, Max. Sociologia da Religião (Tipos de Relações Comunitárias Religiosas). In: *Economia e Sociedade. Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Brasília: UnB, 1977. v.1.

WEBER, Max. A Ciência como Vocação. In: *Ciência e Política: Duas Vocações*. São Paulo: Cultrix, 1972.

O FUTEBOL NO IMAGINÁRIO DA INTELLECTUALIDADE BRASILEIRA DE INÍCIOS DO SÉCULO XX: o embate teórico entre Lima Barreto e Coelho Netto.

Cristina Buarque de Holanda⁴³

RESUMO:

Diante do fenômeno social que se revelava o futebol em inícios do século XX, o campo intelectual da época dividiu-se em duas tendências: uma delas vislumbrava neste esporte um possível mecanismo “regenerador da raça brasileira”, e a outra lhe atribuía a responsabilidade pela perpetuação da desigualdade social e racial. Embora o debate em torno do futebol apresentasse outras nuances de relevância, a investigação desta contraposição entre uma perspectiva essencialmente otimista e outra pessimista – representadas respectivamente por Coelho Netto e Lima Barreto – constituiu o principal objetivo deste artigo. As desavenças entre os dois autores não se esgotam nas discordâncias relativas ao esporte *stricto sensu* ou, mais especificamente, ao futebol. Tanto o esporte em geral quanto o futebol aparecem como palco de explicitação de conflitos mais profundos que envolvem considerações de ordem social, política e racial.

PALAVRAS-CHAVE:

Futebol, esporte, eugenia, raça.

ABSTRACT

In the beginnings of XXth century in Brazil, when soccer appeared as a remarkable social phenomena in Brazil, the intellectual field was divided in two trends: one viewed soccer as a possible regenerative mechanism of "Brazilian race", and the other one identified the same sport as responsible for social and racial inequality reproduction. The aim of this article is to inquire this contraposition between an optimistical perspective and a pessimist one – represented by Coelho Netto and Lima Barreto. The two authors do not only disagree on subjects strictly related to sports. Debate on soccer involves deeper conflicts concerning social, racial and political views.

KEY WORDS:

1. INTRODUÇÃO

⁴³ Doutoranda em Sociologia - IUPERJ

Ao longo das primeiras décadas do século XX, o futebol lança suas raízes em território brasileiro. Estando inicialmente circunscrito ao universo das elites, este esporte de origem britânica populariza-se à medida que é incorporado ao cotidiano das vilas operárias, sob tutela das fábricas instaladas na periferia das cidades. Os times de elite – que importam com rigor as normas originais do *football* – e os de subúrbio – que incorporam livremente estas mesmas normas em uma prática que se tornará conhecida como *pelada* – figuram inicialmente em planos essencialmente distintos, não havendo qualquer forma de intercâmbio entre eles.

Entretanto, essas fronteiras tão bem delimitadas adquirem uma feição maleável à medida que os operários das fábricas são assimilados pelos times de seus patrões. No Rio de Janeiro, o Bangu Athletic Club – vinculado à Companhia Progresso Industrial do Brasil, instituição fundada por ingleses – foi o primeiro a permitir o acesso dos empregados à equipe dos chefes. Pouco a pouco, os *teams* passam a compor seus quadros também com jogadores negros e mestiços. Apesar da distância social entre eles, a busca pelos escores mais altos constituía a finalidade comum em torno da qual concentravam seus esforços.

Esse processo de transição – de assimilação de jogadores de origens populares aos times de elite, inclusive aos times que irão representar o Brasil em campeonatos no exterior – não se dá, entretanto, sem controvérsias. O ambiente intelectual dos anos 1920 presencia um momento de incrível popularização do futebol, o que instiga especulações teóricas conflitantes sobre o seu significado nacional, além de projeções sobre o seu futuro.

Graciliano Ramos, por exemplo, escreve em 1921 uma crônica intitulada *Traços a Esmo*, em que se mostra descrente em relação às efetivas possibilidades de incorporação do futebol ao cenário dos "sertões". Agarra-se ao argumento de que a elaboração identitária na cidade é essencialmente fluida e distinta, portanto, da sólida composição cultural dos sertões. Ao traçar esse nítido divórcio entre os dois *brasis*, o autor contrapõe a profundidade das raízes culturais do sertão à superficialidade citadina, apontando a impossibilidade de livre fluxo de influência entre esferas de tal modo apartadas. A novidade do futebol restringia-se assim à paisagem urbana que, moldada num perfil

cambiante, tornava-o passível de assimilação. Quanto às "paragens do cangaço",⁴⁴ estas já se encontravam definidas culturalmente. A "bola de palha de milho, que nossos amadores mambembes jogam com uma perícia que deixaria o mais experimentado *sportsman* britânico de queixo caído",⁴⁵ ocuparia o espaço social que muitos almejavam vir a pertencer ao *football*. Ao discorrer sobre o tema da apropriação cultural, Graciliano declara que a transmutação de tradições e costumes de um universo cultural para outro ocorre apenas na medida em que o objeto cultural em questão "se harmonize com a índole do povo que o vai receber" e que "o lugar a ocupar não esteja tomado por outro mais antigo, de cunho indígena. É preciso, pois, que vá preencher uma lacuna, como diz o chavão".⁴⁶ Partindo de tais considerações, Graciliano afirma ser o futebol "fogo de palha" e, ao final da crônica mencionada, recomenda: "Desenvolvam os músculos, rapazes, ganhem força, desempenem a coluna vertebral. Mas não é necessário ir longe, em procura de esquisitices que têm nomes que vocês nem sabem pronunciar."

E ironiza:

Reabilitem os esportes regionais, que aí estão abandonados: o porrete, o cachação, a queda de braço, a corrida de pé, tão útil a um cidadão que se dedica ao arriscado ofício de furtar galinhas, a pega de bois, o calto, a cavalhada e, melhor de tudo, o cambapé, a rasteira. A rasteira! Este sim é o esporte nacional por excelência! Todos nós vivemos mais ou menos a atirar rasteira uns nos outros. Logo na aula primária habituamo-nos a apelar para as pernas quando nos falta a confiança no cérebro – e a rasteira nos salva.

Esta ironia dirigida ao esporte e, sobretudo, ao futebol, não é exclusiva de Graciliano. Era bastante corrente nessa época a sátira à prática esportiva, dada a centralidade conferida às atividades do intelecto. Até mesmo Coelho Netto – que depois se tornou entusiasta do jogo de bola – em seu romance *Esphinge*, de 1908, constrói um personagem caricato, o inglês James Marian, que invariavelmente dedica seus domingos ao tal *football*, hábito considerado bizarro pelos demais hóspedes da pensão onde residia.

Seja positiva ou negativamente, o *football* ou *bolapé*, como começa a ser chamado, vai assumindo espaço crescente no universo de preocupações dos intelectuais. A menção cada vez mais freqüente ao tema inclui considerações acerca de seu significado e relevância social, o que define um campo relativamente amplo para o estabelecimento de

⁴⁴ Palavras de Graciliano Ramos citadas no artigo *O Futebol é fogo de palha: a "profecia" de Graciliano Ramos*, de Antonio Jorge G. Soares e Hugo Rodolfo Lovisolo. p.13.

⁴⁵ Idem, p.13.

⁴⁶ Idem, p.10.

embates teóricos. Neste sentido, falar sobre futebol implica falar sobre a sociedade brasileira, sobre as distintas e divergentes expectativas, aspirações e frustrações que ela inspira.

Com o intuito de investigar nuances deste debate sobre o futebol na fase inicial de assimilação deste esporte em território nacional, tentarei mapear os principais argumentos teóricos utilizados por Coelho Netto e Lima Barreto, dois autores contemporâneos que tornaram pública sua discordância sobre o significado social do futebol. Embora os dois estejam igualmente imbuídos de idéias de cunho nacionalista, enxergam no futebol ou a possibilidade de regeneração social, ou um mecanismo de degeneração da vida em sociedade. Ambos se apropriam do futebol como instrumento retórico para exporem angústias, anseios e críticas ao mundo social que habitam. A partir da reflexão sobre esta modalidade de esporte, explicitam suas concepções de mundo; seu entendimento de noções como raça, nação e nacionalismo.

A seguir, eu me dedicarei a delinear brevemente o pensamento sobre o futebol na produção dos dois autores. Para isso, utilizei a literatura sobre futebol disponível nas obras completas de Lima Barreto. Em geral, são pequenas crônicas que dissertam sobre o tema e que foram publicadas em jornais ou revistas da época. Com relação a Coelho Netto, a disponibilidade de seus ensaios literários sobre o esporte bretão é bastante restrita. Além do hino que compôs para o Fluminense em 1915 e da série de palestras que conferiu na sede deste clube (às quais não pude ter acesso), o autor também redigiu artigos para jornal e revista que não chegaram a ser publicados em coletânea. Na revista *Athlética*, fundada e dirigida pelo próprio Coelho Netto, concentra-se a maior parte de sua produção sobre futebol. Recorri então a uma pesquisa sistemática das crônicas sobre futebol publicadas na *Athlética*, no período de fevereiro a julho de 1919. O texto a seguir contará com uma série de citações desses artigos, o que considere importante para a devida reconstituição dos discursos dos autores sobre o futebol e sobre a sociedade que os abrigava no Brasil.

2. Coelho Netto e o futebol

A mencionada cultura de valorização do intelecto em detrimento das atividades físicas demonstra sinais de retrocesso à medida que os esportes passam a incorporar-se ao cotidiano das elites. Coelho Netto, escritor renomado e então membro da Academia Brasileira de Letras, torna-se um dos grandes ícones da defesa dos esportes como meio

de regeneração da raça brasileira e conseqüente elevação social do país. Distanciando-se do ideário fundado na valorização do puro intelecto, Netto aproxima-se do ideal grego de *mens sano in corpore sano*. As duas dimensões, a do corpo e a da mente, não poderiam mais ser compreendidas isoladamente, mas a partir de uma perspectiva de complementaridade. Ao tratar conceitualmente do esporte, na edição de estréia da *Athlética*, o autor discorre: "não se trata somente da arte de aperfeiçoamento plástico e moral do homem, como também um exercício apollíneo no qual se apura a intelligencia no pleno viçor da saúde".⁴⁷

Em sua concepção, o cultivo do corpo não é pensado como um fim em si mesmo. Muito pelo contrário, o conceito de força aparece imbuído tanto num ideal estético – que o associa à noção de beleza – como num ideal moral – que limita seu potencial, uma vez que o vincula à necessidade de respeito à pátria e aos mais fracos. Esta dupla filiação que lhe seria constitutiva é explicitada pelo autor quando diz: "A força, para ser bella, deve revestir-se de graça como os rochedos forram-se de verdura florida. E assim como a modéstia é o traje que melhor assenta na sabedoria o cavalheirismo deve ser o manto dos fortes."⁴⁸

O homem forte, portanto, não está desvinculado do mundo do belo e da ética, mas constitui-se em seu próprio mecanismo propulsor. E é importante atentar para o fato de que ele não se move sozinho, mas numa rede harmônica tecida pelo movimento conjunto dos demais. Somente a partir dessa obra coletiva, o homem torna-se apto a atribuir sentido e grandeza à sua força.

A identidade que se constrói nesse ambiente delineado por Coelho Netto é essencialmente referencial. A glória individual não lhe parece, portanto, louvável; o sucesso de um homem isoladamente lhe parece desprovido de qualquer significado. Toda rigidez na delimitação de fronteiras entre o *eu* e o *outro* devem retroceder em favor da construção de um eu comum que abarque todos. Para os homens que habitam o mundo social de Netto, este eu comum deverá reunir-se em torno do ideal da Pátria, de onde deverão extrair sua porção de humanidade. Esta idéia aparece de maneira explícita no seguinte trecho do hino que compôs para o Fluminense:

(...) Ninguém no clube se pertence;

⁴⁷ Coelho Netto. *Athlética*, 6 de fevereiro de 1920.

⁴⁸ Idem.

A glória aqui não é pessoal;
Quem vence em campo é o Fluminense
Que é, como a pátria, um ser ideal.
Assim nas lutas se consagra
Em torno de um ideal viril
A gente moça, a nova raça
Do nosso Brasil.

Apesar de enfatizada, a identificação pessoal com o clube não passará de uma identidade intermediária, de "uma folha de árvore cuja fronde é a bandeira nacional". Os laços de fidelidade com o time de futebol não devem, sob qualquer circunstância, suplantar aqueles devidos à nação. Muito pelo contrário, operam justamente no sentido de reforçá-los e, desta maneira, o ideal de competitividade é esvaziado de qualquer sentido degenerador. A glória particular do time é diluída na glória maior da nação, sendo por isso louvável. O amor e a dedicação ao clube configuram, neste sentido, uma espécie de ensaio cívico para o exercício do amor e da dedicação à pátria. Em discurso pronunciado na entrega de uma taça oferecida pelo jornal *O Imparcial* ao Fluminense, Coelho Netto declara:

Recebendo esta taça, os onze do Fluminense não a levam orgulhosamente, como um troféu de vitória, mas como uma urna em que lançam, para o sufrágio da glória de nosso Brasil, os seus nomes puros com a promessa de que irão por eles, onde quer que a pátria os invoque, pôr à prova, em luta de vida ou morte, o que adquiriram nos exercícios em seu campo."⁴⁹

O esporte figura nesse universo como elemento que reforça o sentido de coletividade e possibilita o aperfeiçoamento do povo, ou melhor, a transformação desse povo – entendido aqui num sentido essencialmente negativo, vinculado à idéia de massa desordenada, impura e desprovida de força - em nação. Conquistar o troféu significa, portanto, dotar a população amorfa de um grupo de indivíduos saudáveis, disciplinados, solidários, corajosos e plenamente aptos, portanto, a promover a necessária transição povo/nação. O esporte assume, então, o *status* de um instrumento de pedagogia cívica.

O ideal de eugenia é explicitado quando, ao dissertar sobre os propósitos da revista *Athlética*, Coelho Netto expõe: "(...) Não vem propugnar a força simplesmente, mas

⁴⁹ Citado por Leonardo Affonso de Miranda Pereira em *Footballmania*. p. 212.

também, e principalmente, pregar a eugenia, fazer a propaganda necessaria da cultura integral do homem, para que nele se realise, com gloria para o Brasil, força e beleza para seus filhos (...)".

Esta postura relativa à prática esportiva é corroborada por intelectuais e políticos da época. Em 1918, o relatório da Confederação Brasileira de Desportos reproduz tal ideal eugênico de purificação das raças ao identificar no futebol "um grande ideal social" que estaria "preparando as gerações futuras, sadias e viris" e eliminando a "raça enfezada dos pigmeus" que povoavam o Brasil. E ainda, conforme discorre Fernando de Azevedo, numa conferência intitulada *Sobre Athlética e Eugenia*, conferida em maio de 1920 na Sociedade Eugênica de São Paulo, "(...) A eugenia é também a applicação de uma educação eugenica para a conquista da plenitude das forças phisicas e moraes (...); é a regeneração phisica dos povos, por uma completa cultura esportiva, que os impulse (...)"⁵⁰.

Estando inserido nesse propósito de vitalização de princípios físicos e morais, o futebol cumpriria um papel de promoção da consciência cívica. Embora tal prática esportiva fosse comumente associada ao lugar social do lazer – e assim a um certo descompromisso com relação às obrigações que vinculam o indivíduo à sociedade - sua índole disciplinadora eliminaria qualquer possibilidade de equiparação com atividades meramente voltadas para o divertimento. Neste sentido, o apego popular ao futebol deveria ser cultivado em detrimento da "bebedeira nas tascas", do "jogo nas casas de tavolagem" e dos "sambas indecentes".⁵¹ Esta modalidade de esporte afirmava-se, dessa maneira, como uma real possibilidade regeneradora que afastaria o povo de ambientes e práticas desprovidas de qualquer conteúdo normativo e disciplinador.

A importação de uma modalidade esportiva dotada de um conjunto de regras claras e bem definidas, capaz de propiciar não só o desenvolvimento físico como também a promoção de sentido da ação em conjunto – e de todos os incentivos comportamentais positivos que dela derivam – deveria legitimamente ocupar o lugar das atividades que, provenientes do povo, concentravam as causas de sua própria degeneração. Era preciso atentar, entretanto, para a necessidade de garantia do rigor disciplinar na prática do futebol. Caso contrário, incorrer-se-ia no risco de deturpação de seus propósitos; de cultivo da força pela força. A violência nos campos era alvo de repúdio, de reprimenda.

⁵⁰ Fernando Azevedo. *O Segredo da Maratho. Athlética*, 5 de março de 1920.

⁵¹ Padre Assis Memória. *O foot-ball no sertão. Athlética*, 27 de março de 1920.

Conforme afirma Coelho Netto numa das edições da *Atlética*, "(...) Realmente, o espetáculo que oferecem certos campos de foot-ball, quando nelles se encontram duas turmas é de molde a pedir polícia".⁵² E isto era causa de grande desgosto; de explicitação das dificuldades que o próprio futebol, modalidade esportiva dotada de tantos méritos, e seus idealizadores encontravam na difícil empreitada de purificação do povo brasileiro.

Todo e qualquer progresso da civilização deveria abarcar o desenvolvimento conjunto do corpo e da inteligência. A negligência de um incorreria na performance insatisfatória do outro. Estas dimensões aparecem como indissociáveis e com base nisto pode-se compreender a importância crucial que Coelho Netto confere em sua obra ao futebol, em específico, e ao esporte, de maneira geral.

3. Lima Barreto e o futebol

Embora as teses de Coelho Netto relativas ao esporte gozassem de considerável penetração no ambiente intelectual de sua época, elas não eram hegemônicas. Lima Barreto situa-se justamente na contramão da corrente teórica que enxergava no futebol a possibilidade de promoção da raça e, por consequência, do próprio país no âmbito internacional. Distanciava-se do ideal eugênico por considerar que assertivas sobre raça não poderiam constar no repertório de possibilidades da ciência.

Segundo Barreto, cada autor, ao tecer elaborações em torno do termo raça, utiliza-se de critérios descritivos próprios, desvinculados dos demais, o que denota uma heterogeneidade de definições e, assim, uma total ausência de rigor científico. Quaisquer concepções subjetivas oriundas do potencial de abstração do homem (dentre elas o próprio conceito de raça), apenas com muito cuidado deveriam recair sobre o mundo dos objetos. Caso contrário, exemplifica o autor, um geômetra poderia incorrer em assertivas equivocadas, como afirmar ser a natureza composta por "esferas, ciclóides, cilindros, linhas, pontos, etc."⁵³

Partindo de tal observação, o autor afirma não serem legítimas quaisquer incursões científicas que impliquem a definição de uma escala de valores entre os homens. O ódio

⁵² Coelho Netto. *Espherística. Atlética*, 13 de fevereiro de 1920.

⁵³ Lima Barreto. *Considerações Oportunas*. In: *Feiras e Mafuás*. Rio de Janeiro, 16 de agosto de 1919

inexplicado dos americanos pelos negros; dos turcos pelos armênios e de certos russos pelos judeus não poderia apoiar-se, senão indevidamente, na ciência.⁵⁴

Ao conceber o homem indistintamente, a partir de sua unicidade, Barreto distancia-se inteiramente das expectativas de purificação racial concentradas em torno da prática esportiva. Longe de identificar no esporte a possibilidade de progresso social, o autor atribui a ele um potencial degenerativo e propagador do preconceito. Juntamente a Carlos Sússekind de Mendonça – autor do livro *O Sport está deseducando a Mocidade Brasileira* – afirma ser o futebol o "primado da ignorância e da imbecilidade".⁵⁵

Apesar de inspirar-lhe profundo desprezo, a dimensão crescente que tal prática esportiva vinha adquirindo no ambiente social à sua volta não poderia ser ignorada; ou meramente compreendida a partir da categoria divertimento. Conforme ressalta o próprio autor:

Os jornais não falavam de outra cousa. Páginas e colunas dêles eram ocupadas com histórias de matches (...). Nos bondes, nos cafés, nos trens não se discutia senão football. (...) Nas famílias, em suas conversas íntimas, só se tratava do jôgo de pontapés. Nas segundas feiras, os jornais, no noticiário policial, traziam notícias de conflitos e rolos nos campos de tão estúpido jôgo (...).

Sendo capaz de inspirar "paixões e ódios", a prática do futebol assumia feições de um fenômeno social generalizado, suscitando comportamentos violentos que deveriam ser alvo de repúdio. Em uma de suas crônicas, declara-se eterno "combatedor" do "tal football".⁵⁶ E assim o fez. Em 1919, fundou a *Liga Brasileira Contra o Futebol* e por esta época elegeu Coelho Netto - a quem considerava "o homem mais nefasto que tem aparecido no nosso meio intelectual"⁵⁷ - como seu interlocutor para assuntos de esporte.

A simpatia de Netto pelo futebol era identificada por Barreto como mero subterfúgio de promoção pessoal. Seu apelo recorrente à Grécia antiga apontava uma total ausência de vínculo com a realidade social que o circundava. Dedicando-se a uma literatura contemplativa, estilizante, sem qualquer fundo político, Netto restringiria suas preocupações ao universo da arte poética, consagrada no círculo dos grandes burgueses

⁵⁴ Este comentário sobre raças encontra-se na crônica *Considerações Oportunas*, publicada no volume *Feiras e Mafuás*.

⁵⁵ Lima Barreto. *Como Resposta, Careta*. In: *Marginália*. 8 de abril de 1922.

⁵⁶ *Idem*.

⁵⁷ Lima Barreto. *Histrião ou Literato*. In: *Revista Contemporânea*, Impressões de Leitura, 15 de fevereiro de 1919.

embotados pelo dinheiro. Desta maneira, o "Senhor Netto" teria transformado "tôda a arte de escrever em pura *chinoiserie* de estilo e fraseado".⁵⁸

Buscando distanciar-se de tal filiação literária politicamente isenta, Barreto alertava para o perfil discriminatório inerente à prática e aos discursos em torno do futebol. Ao eliminar das "exportáveis turmas de jogadores" boa parte da população brasileira que carregava nas veias "algum bocado de sangue negro", esta modalidade esportiva assumia no Brasil um perfil excludente. Diante do público internacional, o país deveria fazer-se representar apenas por meio de jogadores que detivessem a "capacidade physica de reprodutores da espécie".⁵⁹ No que se refere à contribuição tributária, entretanto, as distinções de cor ou raça não procediam, não havendo aí qualquer registro do "estigma de origem". O futebol então: "não surra, mas humilha; não explora, mas injuria e come as dízimas que os negros pagam".⁶⁰

Ironizando esta postura contraditória diante da parcela negra da população – ora concebida como portadora de uma índole essencialmente inferior, ora colocada em pé de igualdade com os contribuintes da receita – Barreto redige a crônica *O Meu Conselho*, em outubro de 1921, inspirado por um anúncio de jornal onde um inglês de família nobre e rica declara o seu desejo de esposar uma brasileira de origens igualmente distintas. Barreto o aconselha a postergar tal pretensão. Muito melhor seria vir inicialmente dedicar-se ao tal esporte bretão em terras brasileiras. Além da inominável reputação de que gozaria, poderia representar o Brasil no estrangeiro e assim enriquecer facilmente. O governo brasileiro seria generoso com ele, quanto a isso não haveria dúvidas. O football e os estrangeiros estão sob suas graças; "o governo nacional, de mãos dadas com as eugênicas autoridades dos pontapés, cheias de contentamento por terem encontrado tão lídimo 'expoente' (vá lá!) da população brasileira, há de cumulá-lo de tôda espécie de recompensa, sobretudo monetárias". E conclui: "Venha pra cá e meta-se no nosso football que o dinheiro choverá e bons casamentos não lhe faltarão. É meu conselho".⁶¹

Tal perspectiva eugênica – que legitima um discurso de valorização do "estrangeiro" em detrimento do "nacional" – traria, portanto, "no seu bôjo ofensa a uma fração muito importante, quase a metade, da população do Brasil",⁶² o que levaria Barreto a elaborar

⁵⁸ Idem

⁵⁹ Coelho Neto. *Athlética*, 6 de fevereiro de 1920.

⁶⁰ Lima Barreto. *O Meu Conselho*. In: *Feiras e Mafuás*, 1 de outubro de 1921.

⁶¹ Idem

⁶² Lima Barreto. *Bendito Football*. In: *Feiras e Mafuás*, 1 de outubro de 1921.

o elemento central de sua crítica ao futebol. Segundo o autor, o papel de tal esporte seria unicamente o de gerar dissensões no seio da vida nacional.

Para corroborar essa tese, Barreto ressalta o acirramento do espírito de rivalidade entre os diversos competidores, sejam eles bairros, cidades ou países. Ao cultivar o amor à luta e à competição, o esporte dividiria os homens e os povos, tecendo animosidades entre eles.

Além de destacar as distorções morais que lhe seriam inerentes, o autor enfatiza a mediocridade intelectual que caracterizaria os jogadores de futebol. Ao afastar-se do princípio do *mens sana in corpore sano*, Barreto estabelece mais um ponto crucial de distanciamento de Coelho Netto e dos demais adeptos de suas teorias. Ao invés de representar benefícios intelectuais, o futebol seria um entrave ao aprimoramento mental de seus praticantes. Corroborando tal postura de Barreto, Carlos Sússekind de Mendonça declara:

Vejo corpos, às vezes. Mas vazios. Desgraçadamente vazios. E, mesmo assim, não são tão numerosos como talvez se pense (...) Enfim, corpos existem. (...) Mentos, é que é o diabo! Seja pelo que for, mas a verdade é que, desde o colégio, onde se via repontar um bíceps mais saliente, a inteligência logo se encolhia, envergonhadíssima.⁶³

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do fenômeno social que o futebol se revelava em inícios do século XX, o campo intelectual se divide fundamentalmente em duas tendências: uma que vislumbrava neste esporte um possível mecanismo “regenerador da raça brasileira”, e outra que lhe atribuía a responsabilidade pela perpetuação da desigualdade social e racial, em função da “separação idiota entre brasileiros”.⁶⁴ Embora o debate em torno do futebol apresentasse outros desdobramentos relevantes, a investigação desta contraposição entre uma perspectiva essencialmente otimista e outra pessimista – representadas respectivamente por Coelho Netto e Lima Barreto – constituiu o principal objetivo deste artigo.

⁶³ Carlos Sússekind de Mendonça. *O sport está deseducando a mocidade brasileira*. Rio de Janeiro: Empresa Brasil Editorial, 1921. Citado na p.224 da publicação *Footballmania: Uma História Social do Futebol no Rio de Janeiro, 1902-1938*, de Leonardo Affonso de Miranda Pereira.

⁶⁴ Citado por Leonardo Affonso Miranda Pereira em *Footballmania*. p.226.

Conforme busquei destacar ao longo do texto, as desavenças entre os dois autores não estão vinculadas às discordâncias relativas ao esporte *stricto sensu* ou, mais especificamente, ao futebol. Tanto o esporte em geral quanto o futebol em particular aparecem como um palco de explicitação de conflitos mais profundos que envolvem considerações de ordem social, política e racial.

Para Coelho Netto, a relevância social atribuída ao futebol deve-se à sua capacidade de promoção de vínculos de solidariedade e reciprocidade. O sentido de competição que lhe é inerente não chega a ameaçar o zelo pela coesão nacional, pois está a ela submetido. Fica então evidente uma clara motivação moral do jogo. Sem ela, a disputa torna-se desprovida de qualquer significado, pois não lhe parece haver qualquer sentido no mero cultivo da força pela força. A glória de um time em específico constituiria, portanto, uma pequena parcela da glória da nação, não havendo aí um sentido de oposição, mas de integração e reforço.

Além do aperfeiçoamento moral, o esporte também viabilizaria um aprimoramento intelectual daqueles que a ele se dedicassem com regularidade e sem excessos. Retomando o clássico princípio de *mens sana in corpore sano*, Coelho Netto busca legitimar seu discurso de valorização do futebol, modalidade esportiva que então começava a estender as suas fronteiras sociais.

Quanto a Lima Barreto, suas considerações quanto ao papel social do futebol são essencialmente negativas. Segundo ele, a perspectiva de purificação da raça encobria um sentido discriminatório por parte das “eugênicas autoridades dos pontapés”.⁶⁵ Ao invés de constituir-se num elemento alavancador da glória nacional, o futebol e o cultivo à luta que lhe seria inerente contribuiriam para o acirramento do quadro de desigualdades sociais e raciais. Afirmando-se como um elemento de dissensão social, o futebol traria em si um grande mal: o potencial de reprodução das formas de dominação escravagista⁶⁶ e do passado segregacionista.

A partir de um olhar contemporâneo, é possível inferir a não confirmação das expectativas tanto de Coelho Netto como de Lima Barreto a respeito das potencialidades do futebol. O cenário futebolístico de hoje não se aproxima nem do intuito fortemente

⁶⁵ Idem, p.225.

⁶⁶ Idem

normativo e disciplinador registrado nos ensaios de Netto, nem da composição essencialmente elitista apontada e combatida por Barreto.

O ideal de eugenia depositado no futebol é claramente frustrado. Atualmente, esta modalidade esportiva constitui-se justamente em uma das poucas vias de ascensão social da população negra. Além do descompasso entre o intuito de purificação racial e a efetiva promoção de indivíduos desprovidos dos pré-requisitos para tal, o futebol parece também se reproduzir negligenciando tanto as expectativas de reforço do intelecto como de disciplinamento das massas. Embora tais desvios essenciais tenham sido identificados pelo próprio autor em episódios de violência divulgados pela imprensa esportiva de sua época, a mediocridade intelectual e a falta de disciplina dos jogadores não figuravam como elementos comumente caracterizadores da efetiva assimilação do esporte bretão em terras brasileiras.

Distanciando-se do ideal disciplinador, o futebol assume, em grande medida, o estereótipo brasileiro da malandragem. O desejo de promoção social por vias menos tortuosas do que aquelas ditadas pelo exercício regulado e interrompido da labuta parece encontrar aí uma de suas expressões. Embora seja restrita a poucos, tal modalidade esportiva emerge justamente como símbolo da possibilidade de driblar um universo normativo rígido e disciplinador. O talento individual aparece, em grande medida, como recurso para eximir-se das dificuldades decorrentes da sincronização e da articulação do conjunto – como passaporte para o sucesso sem esforço.

Neste sentido, alguns jogadores tornam-se figuras míticas, tipificações ideais que encarnam aquele que seria o verdadeiro espírito do futebol: o da irreverência e o da brincadeira. Este é o caso de Garrincha, que era capaz de provocar "gargalhadas" nas torcidas, além de disseminar "uma alegria incrivelmente contagiante e reparadora".⁶⁷ Referindo-se a Garrincha, o jornalista da Revista Veja, publicada por ocasião da sua morte, observa: "ao receber um passe, nunca lhe dava seqüência, sem antes divertir-se um pouco com a bola, com o adversário e, assim, divertir a platéia". Mas isto não chegava a caracterizá-lo como individualista. Muito pelo contrário, sua reputação o consagrava como incrível "doador de passes e de gols". O talento individual e a glória dele derivada não chegavam a afirmar-se, dessa forma, em detrimento do jogo coletivo, cabendo-lhe justamente o mérito de articular estas duas instâncias. Embora não estivesse inserido no ideal futebolístico bretão - onde o indivíduo opera como mera

⁶⁷ José Sérgio Leite Lopes, op. cit., 120.

ferramenta do conjunto - Garrincha se mostrava capaz de interagir com o corpo de jogadores e simultaneamente destacar-se individualmente por sua habilidade excepcional. Driblava a nulidade a que o sujeito estaria fadado no universo inglês, introduzindo um jogo que combinava interação e singularidade individual.

Quanto a Lima Barreto, a identificação do futebol como elemento de dissensão social não configura uma associação passível de atualização. Muito pelo contrário, a peculiaridade que o futebol assume no contexto brasileiro reside justamente no seu potencial de articulação das mais variadas camadas sociais em torno do ideal comum da vitória. A filiação aos diversos clubes de futebol (seja ela formal ou informal) não pressupõe o pertencimento a uma categoria social específica, o que descaracteriza este espaço como segregacionista ou excludente.

Neste sentido, a composição das torcidas normalmente reproduz um corte vertical da sociedade, que não distingue ricos de pobres ou negros de brancos. O viés social e racial não parece, assim, assumir aí maior relevância. Embora isto certamente não signifique a abolição de preconceitos e discriminação entre os torcedores de um mesmo time, aponta, ao menos circunstancialmente, para maiores níveis de tolerância social e racial. Vestidos com a mesma camisa, os torcedores almejam um fim comum, cuja realização não atenta para suas distintas filiações sociais.

Não à toa, o episódio comumente identificado como celebração da união nacional é a Copa do Mundo - evento cuja carga simbólica permeia indistintamente as diversas camadas sociais. Dessa maneira, o futebol contribuiria justamente para o avivamento da sensação de pertencimento à nação. Ao contrário do que previra Barreto, este esporte bretão perde seu cunho inicialmente elitista tornando-se, efetivamente, um esporte abrazeirado, cuja abrangência desconhece fronteiras sociais e raciais.

*Agradeço aos pareceristas anônimos o cuidado da leitura e as sugestões valiosas para o texto. Infelizmente, não foi possível incorporar todas elas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRETO, Lima. *Feiras e Mafuás*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1956.

BARRETO, Lima. *Vida Urbana*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1956.

BARRETO, Lima. *Marginália*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1956.

BARRETO Lima. *Impressões de Leitura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1956.

DA MATTA, Roberto. Esporte na Sociedade: Um ensaio sobre o Futebol Brasileiro. In: *Universo do Futebol: Esporte e Sociedade Brasileira*. Rio de Janeiro: Edições Pinakothèque, 1982.

DA MATTA, Roberto. Antropologia do Óbvio: Notas em torno do significado social do futebol brasileiro. São Paulo: *Revista USP, Dossiê Futebol*, 22.

LOPES, José Sérgio Leite. A vitória do futebol que incorporou a pelada: A invenção do jornalismo esportivo e a entrada dos negros no futebol brasileiro. São Paulo: *Revista USP*, v. n. 22, n. ago, p. 64-83, 1994.

LOPES, José Sérgio Leite. A Morte da "Alegria do Futebol". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* outubro de 1992.

PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. *Footbalmania: Uma História Social do Futebol no Rio de Janeiro, 1902 – 1938*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

SOARES, Antonio Jorge & LOVISOLO, Hugo Rudolfo. O Futebol é fogo de palha: a "profecia" de Graciliano Ramos. *Pesquisa de Campo, Revista do Núcleo Futebol e Cidadania da UERJ*; n.5, 1997.