
OTÁVIO VELHO

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Departamento de Antropologia
Museu Nacional

Os Novos Sujeitos Sociais

119

Apoiando-se numa concepção da modernidade mais complexa do que a simples negação da tradição, o Autor reflecte sobre as dificuldades em definir quem são os novos sujeitos sociais e, em particular, sobre a dificuldade de uma definição produzida pela comunidade

dos cientistas sociais que constitui precisamente uma agência de modernização. Apesar de a pesquisa neste domínio estar toda ainda por fazer, prevê que, no Brasil, os novos grupos sociais venham a representar uma forma completamente inusitada de decompor a sociedade.

DISTINGUIR o novo é provavelmente uma das preocupações centrais das ciências sociais. Afinal, elas nasceram exatamente sob o signo do novo, da modernidade. A antropologia, no entanto, dentre as ciências sociais costuma ser a que faz o contraponto romântico. O antropólogo parece se comprazer em repetir com o Eclesiastes que "nada há de novo debaixo do sol". E quando o há, é quase como se fosse uma patologia indesejável. Mas se na Europa isso pode pô-lo no campo do tradicionalismo contra o qual lutam as forças de renovação, no Brasil isso o coloca numa posição crítica e mais difícil de classificar, já que vivemos intensamente o paradoxo moderno (americano, talvez) de a ideologia dominante ser a da mudança.

Em nosso país, pelo menos as elites e a classe média vivem sob o mimetismo do novo. Creio que entre nós seria impensável um chamamento ao passado e às "brumas da memória". É de esperança e de futuro que o nosso hino fala. E o novo é como se fosse o momento feliz em que o presente encontra o futuro. E a memória, no caso, é curta. O curioso é que essa é uma imagem que cumpre uma

função até para os não brasileiros. Não me esqueço de um amigo português migrante que honestamente confessou sua surpresa e decepção quando após longa travessia de navio, teve como primeira visão do "Novo Mundo" o casario velho e desgastado da cidade de Salvador.

Em geral tem cabido dentre os cientistas sociais a economistas, cientistas políticos e outros apontar para o novo: as espantosas taxas de urbanização que mudaram em poucas décadas a face do país trazendo enormes problemas, mas também, por hipótese, maiores possibilidades de exercício da cidadania; a nova classe operária, sobretudo paulista, vinculada à grande indústria e que irrompe de forma organizada na cena político-partidária, acendendo esperanças de transformações profundas e inusitadas; a própria grande indústria, a modernização de hábitos e costumes tão bem refletida nas novelas brasileiras já conhecidas do público português. E assim por diante. Onde é que fica a cultura, o tradicional, o peso do passado? Em geral em níveis menos materiais e visíveis, que obrigam a um esforço de reflexão e autoanálise contra o qual se rebela o senso-comum; ou então, pelo contrário, em hábitos tão neutralizados e familiarizados que igualmente resistem a um olhar de estranhamento ou a um passo além do estereótipo. É a dificuldade em se levar a sério o autoritarismo e o mandonismo não apenas como fenômenos sociais atribuíveis sempre a um outro, seja governo, classe dominante ou militares, mas como cultura, expressa das mais variadas e minudentes formas. É o milenarismo que herdamos da mãe-pátria. É o "jeitinho", o "sabe com quem está falando?" e outras maneiras de ser e de agir menos oficiais, que têm tido em nosso colega Roberto da Matta o mais atento revelador. É a arrogância das elites. A resistência a um *ethos* do trabalho. É a burocracia. É—por que não?—o futebol, o samba e tanto mais que como reverso da medalha do "novo" e ainda como estereótipo tanto fazem parte da nossa imagem e auto-imagem.

Poucos têm sido os que juntam as duas pontas desse dilema nacional. E o curioso é que os antropólogos, que por hipótese estariam mais atentos aos aspectos culturais profundos, não levam em geral a sério a própria ideologia moderna. Entre os não-antropólogos, quando se tenta juntar as pontas isso é feito seguidamente para ver o "velho" como resistência fadada ao desaparecimento

—que se deve apressar—diante do poder avassalador do novo. Entre os antropólogos, pelo contrário, fala-se de novidades que na verdade representariam no máximo *retornos*, como o suposto “retorno do sagrado”. Ou, então, situações específicas em que se acionam imagens entre si contraditórias, mas que nunca são vistas como tais, pois que nunca postas em confronto, já que obedientes a uma lógica da ambivalência, fragmentária, por suposto não-moderna. As tentativas de juntar as pontas, portanto, reafirmam-nas.

Recentemente, numa conferência realizada durante a reunião da Associação Brasileira de Antropologia na cidade de Florianópolis, referia-me aos começos da ciências moderna tal como descritos por Alexandre Koyré (1979) e que leva à desmontagem da cosmologia antiga e medieval e sua substituição pela concepção de um universo infinito. Para mostrar como a questão não era tão distante quanto poderia parecer, mencionei um fato comum ainda hoje em nosso país que é a descrença muito generalizada em meios populares quanto à chegada do homem à lua, já que segundo se crê, lá é o domínio de São Jorge, totalmente incompatível como a presença humana. E tentei indicar como isso ilustrava bem uma cosmovisão onde não havia lugar para leis de carácter universal, o céu e a terra sendo tidos como sujeitos a princípios totalmente incompatíveis entre si. Tentei mostrar, ainda, como diante de questão tão concreta, certamente se esvaneciam nossos laivos românticos e populistas, já que duvidava que algum dos presentes estivesse disposto a abrir mão de suas crenças modernas em favor da crença em São Jorge. Tendo, no entanto, atingido esse efeito retórico, a seguir narrei um episódio ocorrido comigo justamente no voo que me conduziu do Rio de Janeiro a Florianópolis. Assistiria, então, a uma contagiante demonstração de pânico de voo por parte de uma colega que se dirigia à mesma reunião que me levou a me indagar se não haveria aproximações possíveis com a crença em São Jorge e a rebelia contra atos considerados desnaturais. Ou seja, é como se o que se costuma rotular abstratamente de “pre-moderno” na verdade mexesse com substratos muito profundos e bem mais próximos de nós do que em geral nos damos conta.

Seria, então, a minha colega um exemplar vivo do “pre-moderno”? O que eu gostaria de argumentar aqui—e que teria a ver com a questão do juntar as pontas—é que não.

Hannah Arendt (1983), a partir de sua bela análise da dúvida cartesiana e a constituição da filosofia moderna, mostra como a *dúvida*, na verdade, passa a ser o motor que move o conjunto do pensamento. E isso como que qualifica toda a visão do mundo, o que seria exemplificado da forma mais dramática pela introdução da dúvida (e não, propriamente, da razão) no próprio cerne da religião feita por Kierkegaard, ao se lançar, a partir daí, para a crença. Isso me parece uma perspectiva muito rica, na medida que permite pensar a modernidade de maneira mais complexa do que simplesmente como negação dos atributos fundamentais das sociedades humanas até agora, tal como foi feito recentemente para a questão central do sagrado no livro de Marcel Gauchet sobre o desencantamento do mundo (Gauchet, 1985) e transparece ainda, por vezes, na própria Hannah Arendt.

Na verdade, é como se o próprio abalo das crenças não levasse, necessariamente, à simples descrença como ponto terminal, mas a novas formas de crenças (ou de fé), de certa maneira mais autênticas enquanto tais, posto que não podendo ser confirmadas pelos sentidos de que já se duvida. Bem-aventurados os que não viram, e creram. Só que agora haveria mais outra possibilidade, sobretudo à medida que se vá ultrapassando a reação diante de religiosidades dadas, que se apresentam como evidentes e se tornam, assim, passíveis também de se tornarem objeto do exercício da dúvida. A não ser os fundamentalismos, de um lado, e os niilismos de outro, ambos — mesmo que tenham prevalecido até hoje — como que doenças infantis da modernidade, dos que na verdade só podem crer, vendo.

De fato a associação total entre esse fenômeno e a dúvida cartesiana ainda me parece uma ilusão quanto aos poderes da filosofia. Creio até que em fases mais rudimentares do alvorecer da modernidade o dilema aparece de forma mais pura. Talvez seja Lutero — de quem Kierkegaard é legítimo herdeiro, passando por cima da chamada "ortodoxia" luterana — a figura mais expressiva e dramática a esse respeito. Não é um paradoxo até hoje pouco elaborado pelos teóricos da modernidade que a Reforma restabeleça contra os escolásticos a tensão entre saber e crer, razão e revelação? É de Lutero a frase: *Fides facit personam*. Mas essa é uma fé que tem que ser reposta continuamente, sisifianamente, pois o cristão é

simultaneamente justo e pecador, e o pecado, que é original, é, em última análise, a descrença. Crer e descrever talvez sejam a descrição do movimento da dúvida, que não poderia subsistir enquanto tal no espírito humano.

Tudo isso pode ser considerado a retomada do grande paradoxo cristão da revelação de Deus que se faz na cruz. Todavia, a hermenêutica já nos ensinou que os contextos não são indiferentes na reinterpretação dos textos. Será que esse "alvorecer" da modernidade revela de forma particularmente nítida uma potencialidade do texto? Nesse caso, isso deverá ser por sua vez e circularmente revelador a respeito do contexto e do sentido dessa modernidade nascente que permanece como fonte com a qual pode ser reavivada a relação já no momento tardio da modernidade.

Se a dúvida—ou a suspeita, como preferiria Paul Ricoeur—for, então, essencial e crucial à modernidade, a banalização da modernidade, sua neutralização serão sua própria negação. Mas seguidamente isso representa um verniz muito tênue: não é à toa que de Chaplin a Woody Allen passando por Jacques Tati nós nos identifiquemos através do riso com as tribulações do homem da máquina, da burocracia, da grande cidade.

O *medo de voar* (título do conhecido livro da literatura feminista), tanto em contraste com quem não voa (ou acredita no primado de São Jorge sobre o mundo lunar) como com quem voe sem medo, é "moderno". É novo. São tempos modernos. Sou até tentado a reinterpretar nesse sentido—acrescentando uma pitada de ironia à conotação épico-heróica—, que "navegar é preciso". Voar é preciso!

Quem são, pois, nesse sentido os novos sujeitos sociais? Talvez sejam exatamente aqueles que para além de nossa vã ciência juntam as pontas. Ou talvez até duvidem (de novo!) que se trate de duas pontas.

O cientista Alfred Whitehead, talvez um dos mais belos representantes desses novos sujeitos da modernidade, já dizia que a adoração de Deus não é uma regra de segurança, mas uma aventura do espírito. Toda essa modernidade, que parte mais da dúvida do que propriamente da razão, é, assim concebida, uma aventura, um salto, por vezes até cômico.

Mas qual a vigência efetiva desse movimento enquanto fato social? Dessa modernidade que não é banal, que não é simples negação da tradição ou retorno linear a ela? A dificuldade, pelo menos num país como o Brasil, de responder à pergunta está em que num sentido forte nós não somos apenas observadores. Não só porque, genericamente, somos parte dessa sociedade, mas também porque nossa ação tende a se dar precisamente nessa direção. Como já tive oportunidade de argumentar (Velho, s/d), creio que a comunidade de cientistas sociais, por exemplo, é uma comunidade moral. E, acrescento agora, de "agentes de modernização", se mais não seja devido à posição da ciência em nossa sociedade e ao que em nosso país seria visto dessa perspectiva, uma modernização especificamente incompleta, o que combinado empresta aos cientistas sociais uma visibilidade que vai muito além dos limites da sua corporação. Esperançosamente, porém, modernização no sentido não banal descrito acima, já que a dúvida, por suposto, deve estar no cerne da nossa atividade, apesar do inevitável movimento pendular no sentido da ideologização reificadora. Mas que pelo menos por dever de ofício não podemos permitir que se transforme em nossa jaula de ferro.

Engajar-se, estranhando. A pos-crítica, como diria Ricoeur; a segunda ingenuidade, inspirado em Nietzsche. Ou — para retornar à linguagem da Reforma que Weber tratou em termos de intramundano: estar nesse mundo, sem ser desse mundo. Tensão que representa verdadeira corda-bamba — de que seguidamente se caiu através da história — se comparada com a tradição grega clássica para a qual a vida pública tinha precedência e era natural. Mas se mais penosa, essa tensão, posto que exigindo um exercício até mesmo espiritual de dialética, por seu poder de estranhamento possui um potencial na direção do novo, da mudança, do desencantamento, uma grandeza própria a que os pensadores políticos nem sempre fizeram justiça. Além de representar uma salvaguarda contra as idolatrias. Quando no caso se consegue um espaço público, isso não se dá através do estabelecimento direto de laços de comunicação entre os homens, mas a partir da noção de um pertencimento comum que revela o sentido forte de fraternidade e que lhe serve de base, permitindo inclusive formas duras de comunicação como a admoestação mútua, dificilmente praticáveis por quem não compartilha

dessa perspectiva e só enxerga nela seus abusos e desvios.

Descobrir nesse sentido quem são os novos sujeitos sociais é matéria para pesquisa por se fazer. É provável que isso recorte a sociedade de maneiras inusitadas se comparadas com os padrões usuais. É possível que no Brasil isso coloque do mesmo lado, por exemplo, alguns dos muitos grupos pentecostais em aceleradíssima expansão e membros das comunidades eclesiais de base. Ao lado de agentes de modernização — não necessariamente aqueles que assim se autodenominam — dos mais variados tipos: não só os intelectuais acadêmicos, que já passaram pelas certezas das ideologias messiânicas e que resistem ao ceticismo, mas educadores populares, teólogos da libertação, membros de organizações não-governamentais, estimuladores de uma prática democrática que mantém reserva em relação ao modelo representativo dominante.

Mas o que dificulta essa “pesquisa” é que nada disso está dado. Está se fazendo em zigue-zagues, inclusive pela ação da vontade e suas consequências não-intencionais, perseguindo e alargando o campo do possível. Zigue-zagues que muitas vezes enganam os próprios participantes, criando entre eles mesmos antagonismos fortes. E num tempo que muitas vezes pouco se adequa, por exemplo, aos eventos mais óbvios da política. Talvez daqui há algum tempo eu tenha mais o que dizer e compartilhar a respeito dessa questão. Inclusive o que possam ter a ver com ela os novos movimentos sociais de minorias. No momento — metodologicamente, por assim dizer — creio que se poderia tentar estabelecer “critérios” que permitam enxergar a floresta. Critérios esses que mais do que substantivos — como sói acontecer em exercícios de natureza tipológica —, digam respeito a posturas fundamentais. E eu diria que com certeza isso guardará referência à dúvida tal como aqui apresentada. A dúvida desreificadora, desencantadora, desmistificadora. Ao mesmo tempo instrumento da razão e crítica de suas pretensões totalitárias. Que capta da ciência como paradigma para a modernidade o seu espírito vivo e não a mitologia cientificista, que embota a imaginação e o espírito de aventura. Que não obriga a crer dogmaticamente para poder agir. Que entende que a transparência e a univocidade dos significados, a Sociedade (com s maiúsculo) que se pro-

cara estabelecer para permitir a convivência humana é, ao mesmo tempo, desejável e relativa. E que de fato os absolutos não são deste mundo. ■

Referências Bibliográficas

- | | | | |
|------------------|------|---|-----|
| Koyré, Alexandre | 1979 | <i>Do Mundo Fechado ao Universo Infinito</i> . Rio de Janeiro: Ed. Forense. | |
| Arendt, Hannah | 1983 | <i>A Condição Humana</i> . Rio de Janeiro: Ed. Forense. | |
| Gauchet, Marchel | 1985 | <i>Le Désenchantement du Monde: une histoire politique de la religion</i> . Paris: Ed. Gallimard. | |
| Velho, Otávio | s/d | "De novo, os valores?". In Mariza Correia e Roque Laraia (org.). a sair. | 127 |