

ISSN 1516-8085

ANPOCS **bib**

**Revista Brasileira de Informação Bibliográfica
em Ciências Sociais**

56

Neste número:

Norberto Bobbio
Religião e Assistência Social
Nacionalismo
Antropologia do Consumo
Sociologia da Religião
Economias Pós-Industriais


EDUSC

ISSN 1516-8085

bib

**Revista Brasileira de Informação Bibliográfica
em Ciências Sociais**

BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais (ISSN 1516-8085) é uma publicação semestral da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs) destinada a estimular o intercâmbio e a cooperação entre as instituições de ensino e pesquisa em Ciências Sociais no país. A BIB é editada sob orientação de um editor, uma comissão editorial e um conselho editorial composto de profissionais vinculados a várias instituições brasileiras.

Diretoria (gestão 2003-2004)

Presidente: Luiz Jorge Werneck Vianna, IUPERJ; *Secretária Executiva:* Maria Arminda do Nascimento Arruda, USP; *Secretária Adjunta:* Elide Rugai Bastos, Unicamp; *Diretores:* Clarissa Eckert Baeta Neves, UFRGS; Marcos Lanna, UFPR; Rejane Vasconcelos Accioly Carvalho, UFC

Conselho Fiscal: Lourdes Bandeira, UnB; Marcio Caniello, UFCG; Maria de Fátima Junho Anastásia, UFMG

Coordenação: Maria Arminda do Nascimento Arruda

Editor: Maria Alice Rezende de Carvalho (IUPERJ)

Comissão Editorial: João Trajano de Lima Sento Sé (UERJ); José Ricardo Ramalho (UFRJ); Luiz Fernando Dias Duarte (UFRJ); Ricardo Benzaquen (IUPERJ).

Conselho Editorial: Carmen Rial, (Ufsc); Ethel Kosminsky (Unesp); Guita Grin Debert (Unicamp); Helena Bomeny (UERJ); Lívio Sansone (Ufba); Magda Maria Neves (Puc-MG); Marcos Chor Maio (Fiocruz); Rubem Barbosa Filho (Ufjf); Walquíria Leão Rego (Unicamp); Washington Bonfim (Ufpi).

Edição

Assistente Editorial: Mírian da Silveira Pavanelli
Preparação/revisão de textos/copidesque: Gislaíne Maria da Silva
Versão/tradução de resumos: Jorge Thierry Calasans e Juris Megnis Jr.
Editoração eletrônica: Hilel Hugo Mazzoni

Produção gráfica: Edusc

Appropriate articles are abstracted/indexed in:
Hispanic American Periodicals Index; DataÍndice

BIB: revista brasileira de informação bibliográfica em ciências sociais / Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais. -- n. 41 (1996)-.-- São Paulo : ANPOCS, 1996-

Semestral

Resumos em português, inglês e francês

Título até o n. 40, 1995: BIB: Boletim informativo e bibliográfico de ciências sociais.

ISSN 1516-8085

1. Ciências Humanas 2. Ciências Sociais 3. Sociologia 4. Ciência Política 5. Antropologia
I. Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais

CDD 300

Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais – ANPOCS
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 – 1º andar
Universidade de São Paulo – USP
05508-900 – São Paulo – SP
Telefax.: (11) 3091-4664 / 3091-5043
e-mail: anpocs@anpocs.org.br

Programa de apoio a Publicações Científicas

MCT



Editora da Universidade do Sagrado Coração
Rua Irmã Arminda, 10-50
17011-160 – Jardim Brasil – Bauru-SP
Tel.: (14) 3235 7111 – Fax: (14) 3235 7219
e-mail: edusc@edusc.com.br

Impressão e Acabamento



Gráfica Bandeirantes S/A

Sumário

Nota do Editor	5
Norberto Bobbio, um Clássico das Ciências Sociais <i>Walquíria Domingues Leão Rego</i>	7
Religião, Espiritualidade e Assistência Social <i>Pedro Simões</i>	17
Dilemas do Nacionalismo <i>Paulo César Nascimento</i>	33
Secularização e Reencantamento: a Emergência dos Novos Movimentos Religiosos <i>Marcelo Ayres Camurça</i>	55
Fundamentos Sociais das Economias Pós-industriais: uma Resenha Crítica de Esping-Andersen <i>José Celso Cardoso Jr.</i>	71
Antropologia do Consumo: a Trajetória de um Campo em Expansão <i>Diana Nogueira de Oliveira Lima</i>	93
Fontes de pesquisa	109
Trabalhos publicados pela BIB 1975-2003	115
Normas para a apresentação de colaborações à BIB	121

Colaboraram neste número:

Walquiria Domingues Leão Rego, professora livre-docente de Departamento de Sociologia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Entre outras obras, é autora de *Em busca do socialismo democrático* (Campinas, Editora da Unicamp, 2001).

Pedro Simões, doutor em Sociologia pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (Iuperj), é professor da Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Paulo César Nascimento, doutor em Ciência Política pela Columbia University, professor visitante do Departamento de Ciência Política da Universidade de Brasília (UnB). Dedicar-se aos estudos nas áreas de teoria política clássica e moderna, transições democráticas, teoria de relações internacionais e nacionalismo.

Marcelo Ayres Camurça, doutor em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (MN/UFRJ), é docente no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

José Celso Cardoso Jr., pesquisador da Diretoria de Estudos e Políticas Sociais do Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas (Ipea) e doutorando em Economia Social e do Trabalho no Instituto de Educação da Universidade Estadual de Campinas (IE/Unicamp).

Diana Nogueira de Oliveira Lima, doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, (MN/UFRJ).

Nota do Editor

Maria Alice Rezende de Carvalho
João Trajano Sento-Sé
José Ricardo Ramalho
Luiz Fernando Dias Duarte
Ricardo Benzaquen de Araújo

Desde o seu segundo número, publicado em 1977, a *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais (BIB)* tem apresentado perfis de diferentes instituições dessa área do conhecimento.

Alguns desses perfis foram atualizados nas vezes em que as instituições promoveram mudanças significativas em suas atividades. Muitos outros, porém, não o foram, além de subsistirem instituições de origens mais recentes cujos perfis jamais foram publicados, uma vez que a institucionalização das Ciências Sociais no país tem se traduzido em rápida reconfiguração do campo institucional em que se movem seus praticantes.

Tentar acompanhar tal dinamismo com o método de divulgação das instituições utilizado até aqui pareceu-nos insuficiente, pois o conhecimento das características e produtos de cada uma delas poderia ser mais facilmente obtido mediante o acesso às suas respectivas páginas eletrônicas, dispensando a veiculação dessas informações por parte da *BIB*.

De forma análoga, também o objetivo da divulgação das teses defendidas em diferentes programas de pós-graduação em Ciências Sociais não vinha sendo realizado plenamente. Como se sabe, fruto da remessa espontânea dos programas ou dos próprios autores das teses, a informação veiculada pela *BIB* era sempre parcial e não permitia vislumbrar um quadro mais preciso da produção dos jovens cientistas sociais.

Assim, no que se refere ao conhecimento das teses defendidas anualmente, é razoável que nos remetamos à página eletrônica da Capes, elaborada para essa finalidade (<http://www.capes.gov.br/AgDw/fr/PesquisaTeses.html>). Do mesmo modo, informações mais detalhadas e atualizadas acerca de cada uma das instituições de ensino e/ou pesquisa em Ciências Sociais poderão ser obtidas em seus *sites* institucionais, ainda que neste caso, para facilitar o acesso dos cientistas sociais ao conjunto das instituições da área, venhamos a oferecer, a cada número, a listagem dos endereços eletrônicos disponíveis.

Em seu 56º número, a *BIB* reúne os endereços eletrônicos das instituições que já tiveram seus perfis publicados e muitas outras coletadas em *sites* de busca e de outras instituições. A listagem, porém, está sendo atualizada e poderá incorporar as sugestões dos leitores.

Norberto Bobbio, um Clássico das Ciências Sociais

Walquíria Domingues Leão Rego

O destino dos clássicos é aquele de permitir a problematização e a compreensão das questões, de ir além deles mesmos, superando-os, exatamente graças às suas contribuições de gigantes, sobre cujos ombros se pode e se deve subir.

Gianfranco Pasquino

Introdução

Falar de Bobbio é rememorar uma fecunda tradição teórica italiana, que correu mundo fertilizando com sua experiência inúmeras pesquisas e reflexões sobre os temas da liberdade, do socialismo e da democracia.

Norberto Bobbio morreu aos 94 anos, no dia 10 de janeiro de 2004. Nasceu na cidade de Turim em 18 de outubro de 1909, formou-se em Direito e Filosofia na universidade local, tornando-se livre-docente em 1934. Nessa época frequentou a seção turinense do grupo antifascista e liberal socialista *Giustizia e Libertà*, fundado por Carlo Rosselli, assassinado em Paris em 1937 a mando de Mussolini juntamente com seu irmão, o historiador Nelo Rosselli. Ainda em 1937, Bobbio participou de reuniões na cidade de Cortona debatendo essas questões com dois filósofos da mesma tradição: Aldo Capitini e Guido Calogero. Sobre este último, sempre o reconheceu como sendo seu *mâitre à penser*. Esses pensadores, na clandestinidade imposta pelo fascismo e na esteira dos impulsos rossellianos, estiveram fortemente empenha-

dos na fundamentação teórica e política do movimento liberal socialista italiano. Seu principal objetivo era dotar o socialismo de uma dimensão política liberal.

Nos anos de 1930, na Itália, isso significava tentar reunir em uma mesma fórmula política a tradição do liberalismo ético italiano, de matriz fincada na filosofia de Benedetto Croce, e a tradição socialista européia, cujo cromatismo apresentava-se intenso e variado – porque impregnado das diversas tradições políticas nacionais –, dotando o movimento socialista internacional de conflitos e tensões que resultaram em combinações surpreendentes. Em geral, a ênfase posta nessas combinações fundava-se tanto na sugestão de Rosselli como em debates mais amplos, como, por exemplo, as propostas do marxista austríaco Otto Bauer. Para esses autores, apesar de suas grandes diferenças de concepção revolucionária, tratava-se de fazer a revolução socialista, mas sem perder o que Rosselli denominava de *ocidente político* e Bauer de *democracia funcional*. Isto é, preservando-se as conquistas encarnadas nos direitos de liberdade, sobretudo aquelas que garantiam as formas democráticas e republicanas de convívio político. De fato, o que estava em jogo nesse debate era a construção de uma alternativa ao movimento comunista dirigido pela Terceira Internacional.

Assim, torna-se impossível escrever sobre Bobbio, autor cujo perfil apresenta tan-

ras faces e dimensões, sem se referir, de um lado, às tradições políticas e teóricas italianas que atuaram decisivamente na sua formação; de outro, à sua personalidade filosófica, cujo desempenho marcante realizou-se no papel que ocupou em seu país, o de *intellectual público*, talvez um dos últimos da atualidade. Refiro-me especialmente àquele tipo de intelectual que fala ao público sobre as questões centrais que atingem a vida coletiva. Suas intervenções realizaram-se de várias maneiras e durante muito tempo. Mais recentemente, podemos situar aquelas ocorridas a partir de 1976, as quais ganham corpo e densidade cada vez maior nos anos de 1980, com seus artigos escritos para o jornal de Turim, *La Stampa*. Suas reflexões políticas e teóricas eram comentadas e debatidas em quase todos os demais diários do país, e, às vezes, na televisão. Durante muito tempo a opinião de Bobbio fez parte do cotidiano de milhares de cidadãos italianos que o liam e o discutiam indo ao trabalho, à escola, nos metrô, ônibus, cafés e bares. Conhecer seu ponto de vista sobre este ou aquele problema político ocorrido na semana era mote para uma conversa no café da esquina e acabava, na maioria das vezes, em apaixonadas polêmicas. Isso o convertia em um verdadeiro tribuno republicano. Afinal, tais intervenções contribuíam para aproximar as pessoas através do debate, ajudavam a refinar a sensibilidade política coletiva e introduziam densidade intelectual à esfera pública.

Nos últimos 25 anos, essa posição fez dele uma espécie de oráculo do país. Função que o acompanhou até há muito pouco tempo. Quem viveu na Itália nessa época – antes da atual degradação moral e política, cuja encarnação mais emblemática é a ascensão ao poder de uma figura como Silvio Berlusconi – pôde notar a rapidez e a sobriedade com que debatia questões postas pela vida política do dia-a-dia de seu país. Essa

capacidade de resposta rápida e imediata aos fatos se devia tanto ao temperamento polêmico como à compreensão ética que portava da condição intelectual. Na verdade, Bobbio pertencia a uma geração de intelectuais italianos para a qual fazia parte de seu ofício, à maneira de Sócrates, andar pelas ruas da cidade tentando esclarecer e persuadir permanentemente seus concidadãos. Além disso, como *ex partigiano* e militante antifascista tornou-se *senatore a vita*, título honorífico concedido somente aos heróis da pátria e aos fundadores da Primeira República italiana de 1948. A honraria, contudo, mantém as prerrogativas parlamentares normais de um senador eleito pelo sufrágio universal. A dupla pertinência, à academia e à política, ampliou sua presença na vida pública italiana. Comparecia a inúmeras entrevistas, debates, mesas-redondas, conferências, escrevia muito para jornais, revistas, publicações acadêmicas, semanários, lecionava na universidade, ou seja, realizava inteiramente a condição de *intellectual público*. Incansável polemista, estava sempre em debate colocando questões, tentando esclarecer pontos da história nacional, tomando posições diante dos fatos políticos cotidianos. Enfim, um intelectual verdadeiramente comprometido com o esclarecimento dos problemas, fossem eles de ordem política prática ou complexas questões teóricas. Em suma, um sábio ilustrado *tout court*, herdeiro daquele *pathos* missionário retomado fortemente no Iluminismo como destino reservado aos grandes homens de cultura.

Lembre-mos da contundência com que se funda essa tradição na modernidade, recorrendo às famosas conferências sobre a Missão do Sábio, como educador do gênero humano, pronunciadas por Fichte, na Universidade de Jena em 1794. O discurso fichteano fala sobre a missão pedagógica que o destino lhe havia colocado. Entre as exigên-

cias educadoras dispostas ao longo do texto, ressalta o imperativo moral, considerado mais significativo à formação de homens.

A finalidade de todos os conhecimentos é [...] tomar as providências para que todas as disposições da humanidade se desenvolvam de modo homogêneo e constante; é daqui que resulta a verdadeira destinação do erudito; a suprema supervisão do progresso efetivo da humanidade em geral e o constante fomento desse progresso. [...] Ele deve usar os conhecimentos que adquiriu para a sociedade realmente em prol desta; deve levar os homens ao sentimento de suas verdadeiras necessidades e ensinar-lhes os meios pelos quais podem ser satisfeitos (Fichte, 1999, pp. 48-50).¹

Não é exagero afirmar que Bobbio abeberou-se desta fundação normativa para orientar a vida do espírito, pois fazia de sua atuação na vida política italiana o exercício de uso público da razão. Seus artigos nos jornais eram sempre eruditos mas não pedantes e, sobretudo, exibiam grande perícia na mobilização do pensamento clássico para discutir questões da política contemporânea, fazendo com que Platão, Aristóteles, Maquiavel, Marx, Dante Alighieri e Kant fossem servidos à mesa do cidadão comum como interpeladores naturais, atualíssimos e pertinentes às suas vidas.

Responsabilidade Cívica e *Pathos* Dialógico

Pode-se discordar de Norberto Bobbio filosófica e politicamente, mas justiça seja feita, jamais o autor se furtou a entrar em combate pelas suas idéias e polemizar sobre qualquer assunto que dizia respeito a seu país. Assim sendo, as demandas e solicitações

vinham de todo o espectro político da Itália, e encontravam nele uma disposição imensa para o diálogo. Suas preocupações teóricas e políticas em relação às questões centrais da democracia, da liberdade, da igualdade, da república e os perigos de sua degenerescência introduziram os elementos-chave de sua tensão intelectual e política.

Apesar de seus escritos serem extremamente racionais e analíticos, Bobbio parecia ser um intelectual que vivia com os nervos esticados ao máximo. Sempre se declarou um pessimista. Sabia-se herdeiro de uma história nacional cujo peso do passado e de seus fantasmas, sobretudo os ligados à experiência do fascismo voltava, constantemente, a projetar sua gigantesca sombra sobre as estruturas políticas do presente.

Sua rigorosa observância do *pathos* da responsabilidade cívica dos intelectuais, fecundado pela aguda atenção às lições da história, o manteve sempre vigilante quanto ao perigo de retorno de formas tirânicas de governo, mesmo no interior dos sistemas democráticos. Jamais perdeu de vista a ameaça de degenerescência das formas políticas. Por tudo isso podemos depreender que certamente concordaria com a advertência feita por Bertold Brecht: “a mãe do fascismo está sempre grávida”. Logo tentou compreender o significado da figura de Berlusconi, bem como interpretar seu gestual, seus ritos, o cerimonial com que se cerca, o sorriso com o qual se apresenta, seu modo de falar às pessoas. Chamou a atenção de todos para o fato de a Itália estar diante de um demagogo perigoso e muito particular, concentrando em si os meios mais poderosos de persuasão dos cidadãos – a propriedade dos grandes meios de comunicação de massa –, o qual faz da vulgaridade a moeda corrente da política italiana atual. Lembrou por diversas vezes a intuição do jovem liberal Piero Go-

betti, morto em 1926 ao fugir da perseguição fascista, que afirmou estar o fascismo inscrito na “biografia do país”.

A Itália do “Passado que não Passa”²

Norberto Bobbio era um filósofo de formação ampla, erudita, analiticamente fecunda, que combinava muito bem o realismo maquiaveliano, o historicismo oriundo tanto de Benedetto Croce como do marxismo, o racionalismo ético kantiano, bem como o elitismo de Gaetano Mosca e Wilfredo Pareto. Além disso, era dono de uma rigorosa formação jurídica calcada principalmente no positivismo jurídico kelseniano. Sabia que a história e o passado de um povo têm poderes modeladores que agem nas camadas mais profundas de sua memória e na sua capacidade de projetar o futuro. Exatamente por isso, essas forças atuam esculpindo como nas pedras os modos pelos quais a ação política dos fundadores do Estado-Nação encaminharam as decisivas questões institucionais. No caso italiano, o *Risorgimento* constituiu-se em uma ocasião perdida na direção de refundar-se uma nacionalidade alicerçada na soberania popular efetiva, pois seu processo de *state-building* se realizou pautado pela inexistência de rupturas importantes, conformando a revolução passiva e o transformismo que impediram a renovação de hábitos, costumes e instituições. Esses traços marcaram indelevelmente o destino da Itália como comunidade política. O “pacto de destino” dos italianos selado na sua revolução de unidade nacional, consubstanciado no modelo cavouriano de direção da política e do Estado, caracterizou-se, desde então, pela sina trágica do eterno retorno de acordos pelo alto, de arranjos institucionais pródigos em gerar mecanismos perversos

de bloqueio à democracia, tornando cada vez mais profundos e pouco visíveis aos cidadãos os mecanismos que decidiam sobre a vida da coletividade.

A seu modo, Bobbio fez dessa experiência a matéria recorrente de sua reflexão em teoria política. Leitor assíduo e atento dos grandes clássicos do pensamento político, formulador criativo de belos ensaios sobre as grandes obras, benjaminianamente sabia ouvir os mortos para manter-se vivo e avançar na compreensão do mundo. O tema da degenerescência das grandes instituições políticas o perseguia obsessivamente. Para referirmo-nos apenas a uma de suas análises sobre a questão, vale a pena recordarmos os instigantes paradoxos que verifica na natureza da crise orgânica do Estado de Direito Democrático Contemporâneo. Para fixar os contornos mais importantes do problema obrigou-se a desnudar suas antíteses perturbadoras, chamando a atenção para a imensa ameaça à degenerescência da difícil e penosa construção institucional nos tempos que correm. Ou seja, demonstra que no próprio seio do Estado Constitucional, fundado em regras e limites ao seu poder coativo, regulador e interventor, emerge, desenvolve-se e trabalha ativamente o que denominou *subgoverno*, um *poder invisível* que atua sem freios e sem limites, totalmente fora do controle dos cidadãos, profundamente ligado às forças privadas e movendo-se entre as névoas espessas dos interesses particularistas. Esse fenômeno resulta na apropriação privada da coisa pública e no controle das decisões que interessam a todos, configurando assim processo contrário à publicização do público, uma das grandes promessas normativas da modernidade. Ao fim e ao cabo, o Estado de Direito Democrático contemporâneo abriga em seu corpo estruturas decisórias despóticas e opacas, nada democráticas e nada republicanas (Bobbio, Puntara e Veca, 1985a).

Direito e Democracia

Norberto Bobbio como filósofo do Direito sempre se reconheceu tributário do positivismo jurídico, sobretudo aquele de matriz kelseniana. O direito positivo pode dispensar a democracia e a justiça e, portanto, fundar um ordenamento estatal injusto e antidemocrático. Bobbio, embora formado nessa tradição jurídica, assinalava sua discordância com esses pressupostos, afirmando que não seria possível a equação inversa, por exemplo, a existência de ordenamento democrático, que pressupõe a justiça e a liberdade, sem direito. A democracia supõe o direito, mas não qualquer direito. Nesse sentido, os conteúdos das normas jurídicas devem ser regras constitucionais que garantam o poder da maioria, ao mesmo tempo que assegurem os limites desse mesmo poder. Admitamos, as formulações do positivismo jurídico são eivadas de complexas ambigüidades. Não seria este o espaço adequado para problematizá-las. Entretanto podemos introduzir algumas questões apenas indicativas da dificuldade posta por essas ambivalências, dentre elas o caso da idéia de *justiça*.

O positivismo jurídico cancela o vínculo obrigatório clássico entre direito e moral. E a justiça pertence ao reino da moral, logo, sua dinâmica política e normativa está fora do âmbito do direito. Conseqüentemente, será possível projetar uma democracia com direito, mas desprovida de justiça! Adorno, na *Dialética do esclarecimento*, recorda que, no limite do racionalismo instrumental, “a justiça perece no direito”.

Na senda de Hans Kelsen, autor de livro decisivo sobre democracia e referência jurídica fundamental para Bobbio, encontramos ainda impasses dramáticos, passagens obscuras sobre as questões referidas anteriormente, fincadas no princípio da relatividade absoluta dos valores morais. Nessa direção, torna-se coerente a Kelsen a pergunta: O que é a justiça?²³

No entanto, Bobbio, que preserva muito dessa formulação e de suas ambigüidades, reconhece que não se pode imaginar uma democracia sólida e forte sem direito fundado em direitos de cidadania, portanto, sobre princípios de justiça. Entre os direitos de liberdade constitutivos de um ordenamento democrático, sua ênfase recai sobre a decisiva importância da vigência dos direitos sociais. Sua efetividade verdadeira conforma a democracia em regime político minimamente estável. Falou forte aqui a tradição liberal socialista italiana, sobretudo a voz de seu grande mestre, Guido Calogero (1968, p. 45), para o qual justiça distributiva e democracia eram sinônimos.

Nesse fogo cruzado de tradições de pensamento, Bobbio encaminha a resolução daquelas quase aporias, referidas acima, para o plano da política, *topos* privilegiado de construção coletiva de projetos de convivência cívica. Nessa medida, se a democracia é uma construção política e o direito seu instrumento fundamental para plasmar e garantir as instituições, o direito também se torna uma construção política. O ato jurídico é um ato volitivo, a fonte do direito reside na vontade dos homens em dotar sua vida coletiva de vínculos e limites que tornem possível e gratificante viver junto. Por isso, a garantia dos direitos fundamentais da liberdade, da vida, da igualdade e da dignidade entre os homens constitui a razão de ser fundamental da ordem democrática (Bobbio, 1990).

De certo modo, ao encaminhar a questão aqui somente esboçada, Bobbio acaba por fazer triunfar sobre a possível rigidez do positivismo jurídico a esfera da política, do mundo da vontade, dos desejos, da capacidade de projetar, do espaço da invenção e da razão que busca sentido para a vida coletiva. Com essa operação teórica, traz de volta os grandes momentos fundantes do iluminismo jurídico, como paradigma emancipatório mais geral, lembrados por Ernst Cassirer (1992, pp.

318-9), que, remontando a Leibniz, seguindo Hugo Grotius, afirmara: “Direito e Justiça encerram a idéia de um acordo, de uma proporcionalidade e harmonia [...]”.

Bobbio (1990) sublinha em *L'Età dei Diritti* que, sem direitos sociais efetivamente garantidos pelo direito, não se pode pensar em acordos, paz e harmonia entre os homens. Na ausência disso, o direito pode se transformar em instrumento legitimador de opressão e domínio, restando apenas o inevitável conflito da vida social, a violência desagregadora e, como conseqüência, a guerra e o terrorismo, ambos negadores da política.

A democracia pode e deve se constituir como ordem jurídica, fundada na justiça dos direitos fundamentais da cidadania e, por essa razão, concretizar a promessa ilustrada do direito como acordo, proporcionalidade e harmonia. O fundamento dessa preocupação bobbianiana reside no balanço melancólico que realizou mais de uma vez sobre a experiência de um socialismo sem justiça, desprezador da legalidade e dos direitos da pessoa, e que, de grande esperança do século XX, transformou-se em pesadelo para milhões de homens e mulheres.

Todavia, não podemos deixar de assinalar que direito como instrumento de regulação e limitação do agir social tem hoje outros inimigos, não mais os burocratas do socialismo soviético. A máscara de vedação de suas faces consiste no uso de certa retórica democrática, palavrosa e vazia; são os sofistas da liberdade. São eles, os apologetas do livre mercado sem freios e sem limites, os corifeus da maximização do auto-interesse. Sua ideologia não admite limites aos poderes privados e aos mercados.

Política do Diálogo e Autonomia

Norberto Bobbio preservou como poucos sua independência política e intelectual,

dialogou com todas as forças sociais de seu país. É célebre, como exemplo de tolerância e de política do diálogo, sua polêmica com os comunistas italianos nos anos de 1950. Debateu sobre o tema da liberdade com Palmiro Togliatti, então poderoso secretário-geral do forte Partido Comunista italiano, que não deixou de lhe reconhecer o espírito de debate e sua coragem de combatente pela liberdade. No entanto, colocou-lhe questões capitais, tais como as diferenças de capacidade de fruição das liberdades individuais devido às diferenças sociais e de poder econômico existentes entre os indivíduos nas sociedades capitalistas. De fato, estava em questão a relação entre liberdade positiva e liberdade negativa. Bobbio (1998, p. 98) reconhecia esse fato, mas chamava a atenção para o valor intrínseco dos direitos de liberdade. Hoje sabemos mais do que nunca a importância fundamental contida na defesa desses princípios como orientação dos ordenamentos estatais e fundamento de cultura cívica. Por limitações de espaço, resumizamos esse significativo debate.

Na senda de sua política do diálogo sempre se definiu como liberal socialista, que, como vimos anteriormente, constitui uma tradição muito particular na Itália. Todavia, seu liberalismo político jamais o impediu de reconhecer a importância do marxismo. Ainda em 1955, escreveu no livro *Política e cultura*:

se não tivéssemos aprendido com o marxismo a ver a história do ponto de vista dos oprimidos, ganhando com isto uma nova e imensa perspectiva sobre o mundo humano, nós não teríamos nos salvado (Bobbio, 1955, p. 280).

Sabia que Marx havia posto questões teóricas fundamentais. Por isso procurou compreendê-las, problematizá-las e, principalmente, esclarecê-las. Nem sempre conseguiu. Seu politicismo o levou a lacunas graves de

avaliação sobre as razões mais profundas das dificuldades da democracia em cumprir suas promessas. Mas isso pode ser assunto para desenvolvimento em outro trabalho.

O componente normativo que enriquece, mas que tensiona positivamente sua reflexão realista sobre a questão da democracia, jamais conseguiu suprimir as ausências analíticas referentes à avaliação que fazia dos seus grandes impasses. Faltou sempre a Bobbio investigar mais os nexos causais oriundos dos constrangimentos sistêmicos impostos à democracia pelo capitalismo. Percebeu isso várias vezes, mas optou por pensar a política e suas formas institucionais em suas determinações específicas, escolhendo a realização de análises sobre essas questões, mais fragmentadas e pontuais. Possuía clareza disso e o assumia sem subterfúgios retóricos. Sua honestidade intelectual sobre o alcance desse tipo de análise o levou, por exemplo, a jamais deixar de reconhecer em entrevistas e escritos a decisiva importância do legado do marxismo como potencial crítico irrenunciável para o desenvolvimento profundo dos saberes sobre a vida social.

A prova cabal dessa atitude de probidade intelectual e política foi dada em 1993, quando grande parte da inteligência mundial cantava e dançava no que acreditava serem os funerais de Marx. O liberal socialista Bobbio, velho e cansado, saiu pelas ruas da cidade para lembrar a todos o valor permanente da crítica marxista e lançar em praça pública seu *Invito a rileggere Marx*. Assim sendo, encarnou com grande dignidade moral o que todos esperam de um intelectual público e independente: cautela e prudência na formulação de juízos, inquietação na busca de idéias e de pesquisa, sempre dosadas pela dúvida, pela vontade de diálogo, pelo espírito crítico, pela medida no julgamento das coisas, pelo escrúpulo filológico e pelo sentido da complexidade das coisas do mundo.

É bom que se diga que sua independência não pode ser confundida com ausência de paixão política. Era um polemista contundente, afirmava sempre ser um homem cindido entre um grande racionalismo e uma profunda paixão: “Sou assumidamente um homem contraditório”.

Por ocasião da escritura do inventário sobre os intelectuais italianos (Bobbio, 1992), esse protagonista da história italiana por mais de 50 anos, filósofo do direito, teórico da democracia e da política e analista do fenômeno do poder, termina o balanço demonstrando a magnitude não somente de suas cisões, mas revelando a condição intelectual como necessariamente dramática, plena de fraturas, de feridas e cicatrizes. Sabia muito bem que a luta das idéias é um campo de batalhas político, e que cada formulação conceitual significa sempre, como dizia Adorno, “a cicatriz de uma ferida”.

Assim procurou conduzir os intelectuais na Itália diante dos poderes da Igreja e do papado, do poder do Estado ou dos partidos, a enfrentar, sem disfarces, a questão da natureza específica de seu papel: de “educadores do gênero humano” e portadores de grande responsabilidade cívica.

Afinal, sempre que pôde, recordou aos interlocutores a questão crucial e perene da vida intelectual, também ela uma escolha de vida moral, que se consubstanciava em falar ao povo como *ex parte principii* ou como *ex parte populi*. Nisto retomando o campo temático de Antonio Gramsci.

Por tudo isso, a morte de Bobbio nos coloca o velho problema debatido por séculos: É possível separar a pena da espada? No mundo em que vivemos ainda existe lugar para esse tipo de homem de cultura que transpõe os muros da academia para falar aos seus concidadãos? Seu desaparecimento nos convida a repensar essas velhas questões e, mais ainda, a refletir sobre qual vida intelectual vale a pena ser vivida.

Notas

1. “Sobre a missão do erudito” é a quarta de cinco palestras proferidas por Fichte em 1794 (nota do tradutor do alemão Marcelo da Veiga Greuel).
2. Cf. poema de Eugenio Montale, apud Santarelli (1996).
3. Ver em *A ilusão da justiça* (Kelsen, 1998) uma instigante discussão a propósito do tema da justiça, da definição do que é o justo em Platão.

Bibliografia

- Adler, Franklin H.
1992 “Socialisme et démocratie dans l’oeuvre de Norberto Bobbio”. *Le Temps Modernes*, 555, pp. 57-90.
- Bobbio, Norberto.
1955 *Política e cultura*. Torino, Einaudi.
1990 *L’Età dei Diritti*. Torino, Einaudi.
1992 *Perfil ideológico del 900*. Milano, Garzanti Ed.
1998 “Diálogo com os comunistas”, in *Diário de um século*, Rio de Janeiro, Campus.
- Bobbio, N., Puntara, G. & Salvatore, Veca.
1955 *Studi sulla teoria generale del Diritto*. Torino, Einaudi.
1969 *Saggi sulla Scienza Política in Itália*. Torino, Einaudi.
1976 *Quale Socialismo*. Torino, Einaudi.
1984 *Il futuro della Democrazia – Uma defesa delle regole del gioco*. Roma/Bari, Einaudi.
1985a *Crisis de la Democracia*. Barcelona, Ariel.
1985b “Giusnaturalismo e positivismo giuridico”, in *Enciclopédia Treccani*, Torino, Einaudi.
1985c *Stato, governo, società. Per una teoria generale della política*. Torino, Einaudi.
1986 *Le ragioni della tolleranza*. Torino, Einaudi.
1993 *Dubbi e la scelta: intellettuali e potere nella società contemporanea*. Roma, Nuova Italia Scientifica.
1994 *Destra e sinistra. Ragione e significati di una distinzione politica*. Roma, Donzelli Ed.
- s/d *Liberalismo e Democrazia*. Milano, Franco Angeli Libri.
- Calogero, Guido.
1968 *Le regole della Democrazia e le ragioni del Socialismo*. Roma, Ateneo.

- Cassirer, Ernst.
1992 *A filosofia do Iluminismo*. Campinas, Ed. Unicamp.
- Cofrancesco, Dino.
1991 "Norberto Bobbio e la sconfitta dell' utopia". *Nord e Sud*, 3-4, pp. 81-92.
- Fichte, Johann.
1999 "Sobre a missão do erudito", in E. R. Bastos & W. Leão Rego, *Intelectuais e política – a moralidade do compromisso*, São Paulo, Olho D'água.
- Kelsen, Hans.
1998 *A ilusão da justiça*. São Paulo, Martins Fontes.
- Santarelli, Enzo.
1996 *Storia critica della Repubblica*. Milano, Feltrinelli.
- Urbinati, Nadia.
1999 "The two Italies". *Correspondence: An International Review of Culture and Society*.

Resumo

Norberto Bobbio, um Clássico das Ciências Sociais

Por ocasião do desaparecimento do filósofo italiano Norberto Bobbio em 10 de janeiro de 2004, o presente artigo pretende apresentar brevemente algumas dimensões de sua figura intelectual e política. A ênfase é dada na sua condição de intelectual público, papel que desempenhou por mais de 50 anos na vida pública italiana com implicações no debate científico internacional.

Palavras-chave: Bobbio; Intelectuais; Intelectual Público; Democracia; Socialismo Liberal.

Résumé

Norberto Bobbio, un Classique des Sciences Sociales

Cet article, écrit lors du décès du philosophe italien Norberto Bobbio, le 10 janvier 2004, présente brièvement certaines dimensions de sa personnalité intellectuelle et politique. Nous avons accordé une attention particulière à sa condition d'intellectuel public, rôle qu'il a exercé pendant plus de 50 ans dans la vie publique italienne, avec des implications dans le débat scientifique international.

Mots-clés: Bobbio; Intelectuais; Intelectuel Public; Démocratie; Socialisme Libéral.

Abstract

Norberto Bobbio, a Social Sciences Classic

On the disappearance of the Italian Philosopher Norberto Bobbio on January the 10th, 2004, the present essay aims at briefly presenting some dimensions of his intellectual and political figure. Emphasis is placed on his condition of public intellectual, role performed for more than fifty years of public life in Italy, with implications on the international scientific debate.

Key words: Bobbio; Intellectuals; Public Intellectual; Democracy; Liberal Socialism.

Introdução

O debate sobre religião e espiritualidade como temas relevantes para a prática assistencial vem crescendo ao longo dos últimos dez anos. Embora essa discussão apareça na literatura internacional desde a década de 1950, sua temática nunca deixou de ser considerada marginal. Assim, aqueles que escreviam sobre o assunto pareciam estar sempre inaugurando a discussão, dado o número pouco expressivo de publicações a esse respeito existentes até meados dos anos de 1980. É nesta década que alcança maior volume e expressão a bibliografia sobre religião e espiritualidade, oriunda principalmente dos Estados Unidos; e, nos anos de 1990, ocorre significativo crescimento no número de publicações sobre o assunto, assim como, a proliferação do debate por outros países.

Durante estes 50 anos, alguns obstáculos teóricos dificultaram que o tema da religião e da espiritualidade ganhasse maior expressão no âmbito da reflexão sobre a assistência social. Um deles foi a própria origem religiosa da assistência social. Na América Latina (Castro, 1987), na Europa (Lo-

renz, 1994; Brauns e Kramer, 1986), nos Estados Unidos (Bastos, 1988), assim como em muitas outras experiências na Ásia e África (Midgley, 1981; Midgley e Sanzenbach, 1989), a profissionalização dessa atividade, através dos cursos de Serviço Social, ocorreu a partir de iniciativas religiosas. Ao longo dos anos, os esforços para aumentar a qualificação dos serviços prestados levaram a um progressivo afastamento do legado religioso da assistência social.

Associado a esse ponto, um segundo obstáculo centrou-se na concepção de que os serviços assistenciais prestados deveriam ser laicos, sem discriminação de qualquer tipo, inclusive religiosa. Dessa forma, questões relativas à religiosidade do cliente/usuário ou do profissional deveriam ser restritas à crença de cada um deles. A partir dessa compreensão, a formação profissional do assistente social incorporou conceitos advindos das áreas de Ciências Sociais e da Psicologia, deixando de lado as doutrinas e os moralismos religiosos que orientavam a prática assistencial.

Mesmo com essas dificuldades, a prática da assistência social não deixou de colocar

* Este estudo só foi possível graças a uma bolsa “sanduíche” da Capes. Nos seis meses que estive na Inglaterra, pude acessar o acervo bibliográfico de várias bibliotecas, incluindo a *British Library*. Este artigo é uma versão adaptada da apresentação que faço da literatura internacional sobre o tema “Religião, Espiritualidade e Assistência Social”, na tese de doutoramento intitulada *Ajuda Social: das relações entre Religião e Assistência Social – Brasil e Inglaterra*, defendida em 2004, no IUPERJ.

demandas, cuja origem conectava-se com assuntos relativos à religião e aos profissionais que trabalhavam diretamente na área. Assim, também grupos religiosos não deixaram de operar no campo assistencial, por vezes em parceria com o Estado, outras vezes de forma independente. E, ainda, os próprios assistentes sociais não deixaram de ser pessoas religiosas e de atribuir às suas práticas um sentido, associado aos seus valores e crenças religiosas. Desse modo, mesmo nos períodos em que os temas da religião e da espiritualidade pareciam estar totalmente ausentes da formação e da prática assistencial, ambos continuavam tacitamente presentes (Canda e Furman, 1999).

O que veio a provocar significativa mudança no debate foi o fato de passar a haver, por parte da academia, reconhecimento da importância da religião para a prática assistencial. Esse processo tomou fôlego a partir de algumas “situações-limite” e foi fruto da maior sensibilidade para o tema que os autores passaram a ter devido às suas próprias vivências religiosas. Como “situações-limite” tomamos, por exemplo, o trabalho com doentes terminais, grupos religiosos fundamentalistas e grupos étnicos de refugiados. Nessas três situações, os valores religiosos aparecem de forma mais explícita do que em outros tipos de atendimento, visto que, no primeiro caso, a questão da “vida após a morte” é um dilema vivido pelos doentes terminais, assim como o pertencimento religioso é sinal de identidade nos outros dois casos.

Situações semelhantes, em que a religião ou a espiritualidade aparece de forma mais mediada na prática assistencial,¹ mostraram ser preciso que os assistentes sociais estejam melhor qualificados profissionalmente para nelas atuarem, sem preconceitos e sem proselitismos. No entanto, questões relativas a crenças e valores, principalmente religiosos,

são sempre objeto de polêmicas, tornando difícil o trato “profissional” da questão.

A literatura internacional busca o ponto de encontro entre a afirmação das convicções pessoais dos autores sobre o tema da religião e da espiritualidade e o seu trato distanciado e imparcial. Na maior parte das vezes, esses limites não estão claros e muitos dos autores afirmam suas convicções religiosas ao tratar o tema. Assim, também a ausência de recurso à Sociologia das Religiões colabora para que a análise feita pelos autores se perca entre a Sociologia e a Teologia.²

O presente artigo propõe-se, então, a sumarizar os principais pontos deste debate, recuperando a literatura produzida desde os anos de 1950 até os dias atuais. O primeiro ponto é mostrar qual o entendimento que os autores têm sobre religião e espiritualidade.

Religião e Espiritualidade

Em geral, o conceito de espiritualidade está relacionado, na literatura sobre assistência social, à idéia de buscar o sentido da vida, independente de estar relacionado a uma instituição, a um corpo específico de conhecimentos ou de práticas (Spencer, 1961; Carrol, 1997; Canda, 1988b; Crompton, 1998; Rice, 2002 e Kissman e Maurer, 2001). Esteve também vinculado à idéia da existência de um mundo invisível habitado por “espíritos bons e maus” que influenciam nosso comportamento (Delgado, 1977), sendo então a espiritualidade um aspecto básico da experiência humana (Canda, 1988b).

Já em Bullis (1996), esse conceito refere-se à relação entre a pessoa e um poder superior (*Higher Power*) que a transcende; em Carrol (1998), há a definição de dois tipos de espiritualidade: “*spirituality-as-essence*” (espiritualidade-como-essência)³ e “*spirituality-as-one-dimension*” (espiritualidade-como-uma-

dimensão).⁴ Crompton (1998, p. 42) adiciona cinco palavras-chave nomeando o que seriam as “necessidades de vida espiritual: amor, paz, deslumbramento, confiança, relacionamento”, além da experiência da espiritualidade incluir quatro elementos principais: “mistério, consciência, valores e *insight*”. Em Rice (2002, p. 305), o conceito de espiritualidade envolve ainda “crenças sobre o funcionamento do universo e um código moral pessoal”. Finalmente, “promove os sentimentos de ser cuidado por, valorizado, salvo, esperançado, amado e amável” e “[isto] pode ser visto como transpessoal e uma parte integrante da saúde emocional pessoal” (Kissman e Maurer, 2001, p. 35).

Já o conceito de religião está relacionado a um corpo de crenças ou práticas ou a um grupo de pessoas que acredita em uma doutrina preocupada com a natureza do universo e com a relação do homem com o universo (Spencer, 1961), ou com “os problemas últimos da vida” (Meystedt, 1984; Patel, Naik e Humphries, 1998). Já Loewenberg (1988, p. 33) não desconsidera a possibilidade de “um indivíduo (ou um grupo) ter um profundo comprometimento com valores religiosos ou espirituais sem ter uma afiliação formal com uma instituição religiosa e sem praticar nenhum ritual reconhecido como religioso”. Bullis (1996) define religião como algo que comporta rituais, dogmas, credos e uma identidade denominacional. Em Patel, Naik e Humphries (1998, p. 2), a religião diz respeito a “modelos de comportamento individual e social que ajudam os crentes a organizar suas vidas cotidianas. Neste caso, religião explica as condições últimas da existência. Ela descreve realidades supranaturais usando práticas e linguagens que organizam o mundo em termos do transcendente e do que é que profundamente sagrado”.

O que difere a religião da espiritualidade é, basicamente, o caráter institucional da

primeira. Enquanto a espiritualidade tem os mesmos propósitos que as religiões, ela pode dar-se “dentro” ou “fora” das religiões institucionalizadas. Além disso, o caminho da “espiritualização” é, em geral, uma derivação de uma insatisfação com a religião na qual o indivíduo foi formado. Assim, há uma forte identidade entre ambas, o que permite que elas sejam conjuntamente analisadas.

Para além dessas diferenças entre religião e espiritualidade, o ponto central é que, para a maioria dos autores citados, ambas são tratadas como parte constitutiva do “ser humano”, tornando-se assim, uma “necessidade” e devendo, portanto, ser supridas pelas práticas assistenciais (Spencer, 1957, 1961; Salomon, 1967; Canda, 1983, 1988b, 1989; Delton, 1990; Amato-Von Hemert, 1994; Sermabeikian, 1994; Carrol, 1997, 1998; Crompton, 1998; Patel, Naik, Humphries, 1998; Hugen, 1998; Canda e Furman, 1999; Hook, Hugen e Aguilar, 2001; Moss, 2002). Assim, os indivíduos não teriam apenas necessidades biológicas, sociais e psicológicas, mas também espirituais, alargando, então, a perspectiva holística do ser humano.

Nessa perspectiva, a separação ou divisão entre espírito e matéria é puramente artificial e, ao incluir o indivíduo em seu meio ambiente, a dimensão espiritual deve ser considerada. Como afirma Crompton (1998, p. 37): “existe somente uma separação artificial entre corpo e espírito, entre ser humano e seu meio ambiente, entre vida e saúde”.

Ao partirem de uma concepção naturalizada do ser humano, os autores não apresentam argumentos divergentes entre si, embora alguns pontuem certos aspectos que não são tratados nos demais. Assim, o que se torna relevante no estudo é identificar quais elementos são atribuídos como sendo as “necessidades espirituais/religiosas do ser humano”.

Dentre os elementos abordados, como próprios das necessidades espirituais estão:

“o sentido da vida”, o contato com um poder superior, a preocupação com o bem-estar alheio, que deve sobrepor interesses egoístas e subjugar a vida à vontade de Deus. Para os autores, a espiritualidade é o princípio da vida, fornece o senso de inteireza (*wholeness*) para as pessoas e é a energia que as motiva a aumentar seu potencial de auto-desenvolvimento e autotransformação (Carrol, 1998). Outro ponto enfocado é entender a religião e a espiritualidade como capazes de fornecer “modelos de comportamento social e individual para ajudar os crentes a organizar sua vida cotidiana” (Patel, Naik e Humphries, 1998, p. 2).

Em que aspectos e de que forma tratar essas dimensões, na prática assistencial, de forma profissionalizada? É a discussão que vem a seguir.

Nos dois primeiros itens, os autores buscam fornecer garantias de que a relação entre religião e assistência social se dará de forma profissionalizada ao incluir o aspecto da imparcialidade no trato da questão, e apresentam propostas para que os temas da religião e da espiritualidade sejam objeto de treinamento e qualificação específicos durante os cursos de graduação em Serviço Social.

Os demais itens tratam de reflexões presentes na prática assistencial ou relevantes para ela, segundo os respectivos autores.

A Busca da Imparcialidade

A questão dos valores e da imparcialidade do profissional em sua atuação envolve alguns pontos que podem ser assim sumarizados: primeiro, os valores, inclusive os religiosos, são parte integrante e constitutiva das decisões práticas dos assistentes sociais (Loewenberg, 1988); segundo, tais valores se expressam na prática profissional, na maioria das vezes de forma independente da consciência que o assistente social tenha deles.⁵ Por isso, é preciso

criar mecanismos de autocontrole, para se evitar a imposição de valores. Um primeiro passo nesse sentido é a necessidade de o profissional ter clareza sobre quais são os seus próprios valores (*self-awareness*) e de não exercer um julgamento sobre a visão de mundo e os valores do usuário dos serviços sociais.

Segundo autores como Liyanage (1974), Meystedt (1984) e Canda e Furman (1999), seria através da autoconsciência que se evitaria que preconceitos, valores e crenças dos profissionais fossem impostos aos seus clientes. Quando os assistentes sociais dizem que excluem os valores (oriundos de sua inserção religiosa, de sua origem social, de sua etnicidade etc.) de sua prática profissional, eles tendem a ignorar o impacto dos seus próprios valores nas suas práticas sem realmente distinguir qual efeito surte.

Além disso, reforça-se, metodologicamente, a necessidade de a intervenção respeitar a autodeterminação dos sujeitos envolvidos (*self-determination*), elegendo o usuário como ponto de partida (*self-centredness ou client centredness*) (Loewenberg, 1988; Banks, 2001; Canda e Furman, 1999; Bowpitt, 2000; Patel, Naik e Humphries, 1998).⁶

Dessa forma, não importam quais sejam as crenças do técnico. Na busca de uma prática que seja, de fato, eficiente e que respeite o usuário, é preciso entender quais são as suas crenças e atuar com base nelas. Assim, acredita-se que seja possível para o assistente social não impor seu ponto de vista durante a atuação. Além disso, se houver algum tipo de constrangimento do profissional de atuar de acordo com essa perspectiva metodológica, ele pode encaminhar o usuário para outro técnico que o faça.

Ao adotar tal metodologia, pode-se, por exemplo, fazer um uso utilitário das crenças e valores expostos pela clientela para que se chegue a fins estabelecidos pelo assistente social em seu tratamento. Essa forma de utilizar a metodologia pode ser vista como desrespeitosa com as crenças e valores da clientela. Podem,

por outro lado, haver dificuldades e resistências, por parte dos assistentes sociais, em adotar tal metodologia, visto que o universo de crenças e valores da clientela pode ser por demais estranho ao dos profissionais, havendo a possibilidade de confronto entre ambos.

No entanto, a sintonia entre crenças e valores dos profissionais e da clientela não é um requisito que possa ser dado como um *a priori* na intervenção assistencial. Podem existir tensões na prática assistencial sempre que houver uma diferença significativa de valores e crenças do profissional em relação à clientela. O respeito dos profissionais a outras crenças e valores diferentes dos seus é desejável, embora nem sempre fácil de ser verdadeiramente vivenciado.

Evitar o proselitismo, qual ele seja, é o centro da preocupação em não impor os valores do profissional para o cliente. Para isso, Loewenberg (1988, p. 92) afirma que:

atividades missionárias devem ser evitadas por todos os assistentes sociais, não importa se suas orientações são religiosas ou humanistas ou radicais.

Se a “neutralidade axiológica” é um mito, então, uma opção é deixar claro, de princípio, quais são os valores que orientam a prática do profissional, ajudando, assim, o usuário a avaliar o que o assistente social está dizendo (Loewenberg, 1988; Canda e Furman, 1999). É como ocorre em uma consulta a um psicólogo, o qual pode, nas primeiras sessões, esclarecer ao paciente a qual linha pertence, se freudiana ou laciana ou outra, deixando à sua escolha seguir ou não com o tratamento.

Religião e Espiritualidade no Ensino de Serviço Social

A tentativa de padronizar, por meio do ensino, a relação entre religião e Serviço Social

iniciou-se nos anos de 1950 com Spencer (1956, 1957). Essa autora estabeleceu cinco pontos básicos⁷ que os assistentes sociais deveriam saber para tratar do tema da religião, embora ainda não buscasse dizer, de forma explícita, como incluir tais pontos no currículo.

Autores como Keith-Lucas (1960), Livanage (1974), Marty (1980), Delton (1990), Holland (1989) e Hook, Hugen e Aguilar (2001) insistem que assistentes sociais precisam estar preparados para lidar com o aspecto religioso e espiritual das experiências dos clientes, como com qualquer outro aspecto daquelas experiências, mas não avançaram em propostas efetivas de como introduzir o tema da religião na formação profissional. Nessa mesma linha, Amato-von Hemert (1994, p. 10) afirma que:

nós não podemos prover serviços éticos e profissionais se nós impedimos pesquisas e treinamento interpretando questões privadas e opcionais relativas a religião.

Canda é o primeiro autor que parece ter uma proposta efetiva de estudo da religião pelo Serviço Social. Ele propõe um estudo comparado, que propiciaria que “estudantes examinem as suposições por detrás das crenças e comportamentos religiosos” e isso poderia “ajudá-los a avaliar o impacto deles sobre os clientes” (Canda, 1989, p. 37); enfim, um estudo que considerasse várias perspectivas religiosas sem promover uma em particular, sem proselitismo e sem a imposição dos valores do professor sobre os alunos. Essa abordagem deveria respeitar a diversidade de compromissos de fé, considerando também os efeitos negativos possíveis oriundos das práticas e crenças religiosas e afirma:

se estudantes não estão aptos a lidar com diferentes valores religiosos dentro de uma sala de aula, eles não estarão preparados para lidar com eles no campo (Canda, 1989, p. 38).

Além de a perspectiva comparada ajudar a desenvolver nos alunos um “entendimento imparcial (*non-judgmental understanding*)”, o ensino da religião deve também:

- a. examinar religião e espiritualidade como aspectos gerais da cultura e das experiências humanas;
- b. comparar e contrastar crenças e comportamentos religiosos diversos;
- c. evitar preconceitos seja sectário, seja não-sectário;
- d. encorajar um diálogo explícito sobre assuntos a partir de diferentes valores;
- e. examinar o benefício ou prejuízo potencial de práticas e crenças religiosas;
- f. enfatizar a relevância do entendimento para o assistente social, promovendo um efetivo serviço para os clientes (Canda, 1989, p. 39).

Adicionado a esses pontos estaria uma abordagem étnico-cultural e antropológica da religião, em que um panorama geral das religiões, das culturas e crenças seria discutido, além de sua relevância para o Serviço Social. Canda afirma que se o professor for conhecedor e adepto de uma fé (ou crença), isso seria positivo, pois poderia tratar dela com mais propriedade.

Ainda no final dos anos de 1980, Dudley e Helfgott (1990) realizaram pesquisa com 53 professores de quatro universidades americanas. Perguntados se espiritualidade era um aspecto fundamental do ser humano, 75% concordaram ou concordaram fortemente; 47% avaliaram positivamente que os assistentes sociais deveriam se tornar mais sofisticados em “assuntos espirituais”. Perguntados se deveria haver um curso sobre a relação entre religião e Serviço Social, 60% concordaram com essa possibilidade, desde que a matéria fosse eletiva. Assim também, a vasta maioria entendia que o estudo da espiritualidade não estaria em conflito com “a missão do Serviço Social, o seu Código de Ética, suas próprias crenças, ou a crença dos clientes” (Dudley e Helfgott, 1990, p. 290).

Já a maior preocupação registrada entre os entrevistados estava em que se assegurasse a separação entre Igreja e Estado.

Rice (2002, p. 304) afirma que, nos Estados Unidos,

o Conselho Educacional de Serviço Social já incluiu ‘religião’ nas suas definições de características-chave da diversidade humana como delineado nas suas políticas curriculares.

Assim, houve rápido aumento de cursos oferecendo a cadeira de “*Spirituality and Social Work*”, passando de 15, em 1995, para 50 em 2002. Vale lembrar que referências a religião e espiritualidade só estiveram fora do currículo americano nas “Políticas Curriculares” de 1970 e 1984, retornando em 1985.

Como pode ser visto, os esforços no sentido de incluir o tema da religião no currículo profissional já vêm sendo realizados em alguns países e em algumas universidades, embora o debate sobre essa possibilidade seja ainda pouco estruturado. Novas propostas e sobretudo o resultado dessas primeiras iniciativas serão decisivos para que outros cursos possam também incorporar, ainda que a partir de disciplinas eletivas, o tema da religião.

Vejamos, a seguir, em que pontos os autores consideram relevantes a relação entre religião, espiritualidade e assistência social, e/ou em quais eles percebem que tais temas já fazem parte da prática assistencial.

A Fé

A prática profissional da assistência social não é imune à fé de seus profissionais. Sua presença qualifica o conteúdo da intervenção que é desenvolvida, através tanto do empenho que se tenha para exercê-la como das expectativas que se tenha com seus resultados.

A literatura internacional tem tentado refletir sobre essas questões, por vezes enfatizando-a e buscando qualificá-la ainda mais, como os trabalhos de Gatzka (1979), de Constable (1983) – que chega a sentir a “presença de Deus constantemente” em seu trabalho e de Hugen (1998, p. 5), o qual afirma que “todos pertencemos, corpo e alma, na vida e na morte, a nosso Senhor Jesus Cristo”. Já Philpot (1986) fala de uma fé que fica implícita no trabalho profissional, orientando-o, mas que não chega a ser compartilhada nem mesmo com os colegas de trabalho. Por último, Holland (1989) mostra como o trabalho assistencial é permeado por elementos de fé, seja ela secular ou religiosa.

Todos os autores ratificam que, para muitos assistentes sociais, a fé religiosa que eles detêm não é um elemento estranho à prática assistencial, nem tampouco vivido exclusivamente em âmbito privado: ela contribui com o sentido e com o conteúdo próprio da ação assistencial desenvolvida.

Os Valores Agregados à Prática Profissional

Os valores parecem ser o centro das vinculações entre a assistência social, a religião e a espiritualidade. Assim, valores como: *ajuda ao próximo, compaixão, justiça social, cuidado social, respeito, não-julgamento*, dentre outros, são relevantes para a intervenção devido à imputação de sentido religioso realizada pelos profissionais.

O tema dos valores é, sem dúvida, o mais recorrente na literatura que trata da relação entre religião e Serviço Social (Spencer, 1956; Keith-Lucas, 1960; Liyanage, 1974; Linzer, 1979; Constable, 1983; Siporin, 1986; Philpot, 1986; Canda, 1988a, 1988b, 1989; Loewenberg, 1988; Holland, 1989; Midgley e Sanzenbach, 1989; Bowpitt, 1989, 1998; Cree, 1996; Carrol, 1997;

Hugen, 1998; Canda e Furman, 1999; Rice, 2002; e Moss, 2002). Todos os trabalhos são recorrentes no mesmo ponto: valores relevantes ao exercício profissional guardam estreita similaridade e, no limite, são os mesmos que aqueles expressos pelas religiões.

O único trabalho que se diferencia dos demais é o de Canda e Furman (1999). Os autores propõem um entendimento religioso dos valores profissionais expressos no Código de Ética norte-americano. Valores como “dignidade e valor da pessoa”, “justiça social”, “importância da relação humana”, “integridade”, “competência”, ganham conotação religiosa/espiritualista.

A identificação dos valores religiosos e a prática assistencial revelam que esta última se peculiariza menos pela afirmação de técnicas, arranjos burocráticos eficientes, ou seja, pela racionalização de sua ação, e mais pela afirmação de seus valores. A identificação privada de tais valores com a profissão não é, em nenhuma instância, um problema. O importante é saber como lidar com esses valores sem tornar as práticas profissionais proselitistas, embora fugindo do mito das intervenções axiologicamente neutras (dilema este abordado na discussão sobre a imparcialidade).

Abordagem Holística

Segundo essa abordagem, as questões sociais não podem ser tratadas de forma fragmentada, excluindo as dimensões religiosa e espiritual da vida das pessoas, pois implicam repercussões e determinações.

Por muito tempo, ter uma abordagem mais abrangente das questões sociais significava incorporar questões psicológicas, formando as abordagens psicossociais. Com o tempo, outras dimensões foram agregadas, como a biológica e a ecológica. Então, corpo, mente, natureza e sociedade estariam todos integrados autodeterminando-se e, por

isso, uma abordagem que enfrentasse todos esses pontos conjuntamente poderia ter maior eficácia que as demais.

No entanto, o reconhecimento da importância da religião e dos aspectos espirituais para a vida das pessoas fez com que um outro elemento fosse agregado: a dimensão espiritual. Na medida em que se reconhece que esse é um fator determinante da conduta das pessoas, ele deixa de ser considerado irrelevante para ser também parte da unidade que compõem o “humano” (Hugen, 1998). Para fazer essa agregação, Hugen cria o termo “perspectiva biopsicossocial e espiritual” (“*bio-psycho-social-spiritual perspective*”) e Canda e Furman (1999) falam de “pessoa-no-meio ambiente” (“*person-in-the-environment*”) para tratar da mesma questão.

Outros autores vão também ratificar a importância de uma abordagem mais ampla do “ser humano” para a prática assistencial. Autores como Loewenberg (1988), Spencer (1957), Canda e Furman (1999), Hook, Hugen e Aguilar (2001) e Rice (2002) lembram a importância que o tema da religião tem para certos usuários dos serviços sociais, a exemplo dos pacientes terminais. Afirmam, ainda, não ser possível excluir aspectos centrais da vida das pessoas no atendimento assistencial, como suas necessidades espirituais. Por isso, quanto mais os profissionais da assistência estiverem conscientes de sua própria espiritualidade e buscarem adotar uma perspectiva holística, melhor poderão suprir essa demanda dos usuários.

Rituais Religiosos e a Prática da Oração

A literatura analisada enfatiza que a prática da oração e de rituais religiosos pode ser instrumento da ação profissional. Em ambos os casos (da oração e dos rituais), contudo, se supõe que o profissional acredite naquilo que

está sendo realizado. Mesmo que não faça parte de suas crenças acreditar em seres transcendentais, ou ter crenças espiritualistas, é necessário que ele acredite que rituais religiosos realizados junto com seu cliente/usuário serão efetivos para o resultado que busca.

Loewenberg conta o caso de uma assistente social que, depois de ter percebido os benefícios psicológicos e emocionais que eram derivados das experiências religiosas,

[passou a] organiza[r] vários rituais religiosos para serem feitos no hospital, mesmo tendo que superar consideráveis obstáculos administrativos, antes de poder fazê-los.

Segundo o autor, nesse caso, o ritual religioso não era visto como um fim em si mesmo, mas “como um recurso viável” (Loewenberg, 1988, p. 115).

Se os assistentes sociais religiosos podem utilizar a prece como recurso técnico e nela acreditam, aqueles que não são religiosos podem utilizar-se de outros recursos ritualísticos. Conforme ainda o mesmo autor, uma frase, um som, uma prece ou um mantra pode ser suficiente para mudar a mente de uma pessoa em uma situação estressada para outra mais pacificada. Assim, “se relaxamento é o objetivo, não há razão clínica para não utilizar a prece com a qual os clientes se sentem confortáveis” (Loewenberg, 1988, p. 116). O autor lembra, no entanto, que a “oração pode ser um importante elemento para ajudar alguns clientes; (...) mas raramente apenas orar irá corrigir uma situação problema” (Loewenberg, 1988, p. 117).

Canda, em seu texto de 1990, é quem mais desenvolve a forma como a oração pode ser incorporada na prática do assistente social. O autor parte de uma concepção não-utilitária da prece, já que, para ele, “todas as formas de oração envolvem um diálogo amoroso com Deus” (Canda, 1990, p. 4), base-

ando-se, fortemente, em pressupostos católicos. Para o autor existem três formas de utilizar a prece em um atendimento assistencial: a) o atendimento como uma prece; b) orar durante a sessão por solicitação do cliente/usuário; c) orar durante a sessão por sugestão do profissional.

Essas possibilidades requerem alguns pré-requisitos como, por exemplo: o usuário mostra-se interessado no assunto e faz um pedido explícito; ou o assistente social, percebendo o interesse do usuário, responde de imediato ao seu anseio; ou o faz mediante o estabelecimento de uma relação de empatia, respeito e confiança mútua entre usuário e profissional.

Trabalhos ainda como o de Gatzka (1979), Meystedt (1984) e Hook, Hugen e Aguilar (2001) vão ratificar formas possíveis de incorporação da prece e de rituais religiosos e espirituais na prática assistencial, sem que isso, para eles, seja posto como um problema à profissionalização da assistência. Esse é um recurso que depende exclusivamente da fé e das crenças dos próprios profissionais, dificultando assim a possibilidade de reprodução e apreensão dos mesmos por profissionais que não partilham dessas crenças. Para estes últimos caberia a possibilidade de encaminhar o cliente a um pastor ou padre ou colaborar com um especialista religioso em questões que fossem apropriadas para tal.

Assistência Social como um Ato de Amor

Este item, em parte decorrente dos demais, trata da percepção de que a ação assistencial é mais do que uma simples profissão, é também um ato de bondade e de amor.

O trabalho profissional é valorizado por ser aquele que aglutina bons sentimentos e boas ações em detrimento de melhor remuneração em outras áreas. A religião é parte constitutiva dessa forma de pensar a profissão, já

que ela fornece os fundamentos morais para tal concepção. Ao dar uma conotação religiosa à profissão, ela passa a ser, em si mesma, um ato de virtuosismo e não somente uma ação contratual e de prestação de um serviço.

Então, o assistente social é definido como uma pessoa cuidadosa, bondosa (Linzer, 1979), humilde (Philpot, 1986), que tem compaixão⁸ pelo seu cliente/usuário (Linzer, 1979; Canda, 1988b; Bowpitt, 1989; Sermabeikian, 1994; Canda e Furman, 1999; Rice, 2002), que deve amar e respeitar todas as pessoas (Canda, 1983); e que um dos seus objetivos profissionais é o de um “relacionamento caridoso e amável”, o que significa “um amor não possessivo de compartilhamento, baseado no reconhecimento e no respeito para com todas as pessoas vulneráveis da humanidade” (Constable, 1983, p. 34).

Siporin (1986, p. 40) afirma que o que combina a caridade e a justiça são valores do Serviço Social, tais como “amor – ou o que nós em Serviço Social chamamos de aceitação – cuidado, altruísmo e responsabilidade social”, todos sinônimos de valores religiosos. Já Canda (1988b, p. 243) inclui a necessidade de se ter, na relação “Eu-o próximo” (“*I-Thou*”), “empatia, escuta cuidadosa e aceitação amorosa e tolerância”. E em Kissman e Maurer (2001, p. 35) encontra-se também a espiritualidade relacionada a “sentimento de ser cuidado, valorizado, seguro, esperançoso, amável e amado”.

A idéia de servir à sociedade em amor e justiça é trazida por Holland (1989). Além disso, esse autor afirma que o valor último de todas as pessoas envolvidas na relação profissional pode ser visto como um ato sagrado procedendo da fé no valor do amor, da justiça e na responsabilidade comunitária que são enfatizadas nas trajetórias religiosas. Holland ainda acrescenta a benevolência como um outro atributo da ação profissional.

Há, portanto, uma utilização de recursos como afeto, fé e valores na ação assistencial. Ao tornar-se uma profissão, eles passam a estar subordinados não só ao assalariamento, mas também passam a estar inseridos em um sistema social que visa, como fim último, a obtenção privada de maiores lucros nas atividades econômicas.

Considerações Finais

O debate sobre religião, espiritualidade e assistência social parece ser, praticamente, exclusivo dos autores que se identificam como religiosos. Mesmo os esforços de conferir maior profissionalismo a essa relação parecem estar ainda muito influenciados pela crença dos autores. Falta ao debate, então, a incorporação de elementos mais críticos, como os já formulados por autores como Spencer (1957), Siporin (1986), Loewenberg (1988), Sanzenbach (1989), Midgley e Sazenbach (1989), Cornett (1992) e Clark (1994). Necessita também da contribuição de propostas realizadas por assistentes sociais que reconhecem a importância dos temas relativos à religião e espiritualidade para a prática assistencial, sem, necessariamente, serem pessoas religiosas ou espiritualistas.

Apesar dessas fragilidades e ainda que o debate esteja dando os seus primeiros passos, estes representam um avanço em comparação com a completa ausência de discussão de tais temáticas no Brasil. A presença do marxismo na profissão direcionou a agenda de debates da categoria para outros temas. Além disso, a dimensão “religiosa ou espiritualista” dos usuários não era entendida pelos teóricos como relevante dentro da prática assistencial. Contudo, a falta de reconhecimento não anula, como algumas pesquisas indicam, a existência de mediações religiosas também na prática assistencial brasileira.

Independente da crença do profissional da assistência ou daqueles que pensam teoricamente a prática assistencial, a análise da bibliografia, assim como de pesquisas realizadas com profissionais da assistência, indica que: ou este debate é enfrentado para que os assistentes sociais possam ser treinados para lidar profissionalmente com essas questões; ou, então, cada assistente social dará sua resposta (como já vem ocorrendo) para as questões relativas a religião e espiritualidade que ocorrem em suas práticas. Essa última possibilidade pode acarretar preconceitos e proselitismos, indesejáveis para a ação assistencial.

Avançar no debate desses temas parece ser o desafio dos próximos anos.

Notas

1. Em outras situações, temas relativos à religião aparecem diluídos em outras problemáticas ou associados a elas. Um caso narrado por uma assistente social inglesa tratava de uma jovem que estava com problemas de integração em uma comunidade. Ela havia sido violentada sexualmente e por isso a Igreja local passou a tratá-la de forma hostil. Em entrevista com a assistente social para buscar a melhor forma de integrá-la ao bairro, a profissional terminou discutindo sobre a “bondade de Deus” para desfazer o trauma por que ela havia passado e introduziu-a em uma outra congregação religiosa.
2. O debate da Sociologia das Religiões, no Brasil, mesmo recuperando autores clássicos das Ciências Sociais, não deixa de apresentar problemas semelhantes, como mostra o trabalho de Pierucci (1999).

3. Espiritualidade-como-essência significa: “o espírito humano como ‘o princípio da vida e da energia vital’ [...]; refere-se ao âmago natural que provê um senso de inteireza pessoal e uma energia que motiva as pessoas para promoverem seus potenciais de autodesenvolvimento e autotransformação” (Carrol, 1998, pp. 3-4).
4. Espiritualidade-como-uma-dimensão significa: “espiritualidade como parte da existência, da experiência e do comportamento humano; refere-se especialmente a comportamentos e experiências envolvidas no sentido e na relação com Deus, o transcendente, ou a realidade última” (Carrol, 1998, p. 4).
5. Segundo Ejaz (1991, p. 128), “embora os assistentes sociais digam que não impõem seus valores a seus clientes, a fala do Serviço Social é cheia de afirmações normativas e prescritivas e de julgamentos morais que buscam guiar os clientes nas suas escolhas de um comportamento correto e nas decisões que eles tomam para resolver seus problemas. No entanto, o quanto os assistentes sociais impõem suas próprias visões para os clientes, isto não é claro”.
6. Conforme Patel, Naik e Humphries (1998, p. 12): “A orientação centrada no cliente do assistente social permite aplicar técnicas baseadas em ensinamentos religiosos. O objetivo e preferência do usuário devem ser a preocupação primeira do assistente social quando aquele estiver utilizando seu entendimento de religião”.
7. “1. Ele deve ter um entendimento maduro da religião; 2. ele deve ter um ‘conhecimento de trabalho’ (*working knowledge*) das crenças básicas que são provenientes dos pontos cruciais de todas as fés religiosas e ele deve saber como a manutenção ou perda de algumas dessas crenças pode afetar o sentimento, as atitudes e o comportamento humano; 3. ele deve ter um ‘conhecimento de trabalho’ das principais crenças e práticas daquelas religiões [...] as quais ele mais diretamente está em contato na sua prática profissional e deve entender como essas crenças afetam o ajustamento de vida das pessoas e como, então, eles podem ser afetados pelos eventos na sua vida; 4. ele deve saber onde e como obter rapidamente informações e conselhos sobre problemas religiosos com os quais ele não está familiarizado, quando surgem em sua prática; 5. ele deve ter um claro entendimento de quais problemas requerem a ajuda de um conselheiro espiritual qualificado” (Spencer, 1957, pp. 522-3).
8. Compaixão aqui significa “comiseração na empatia com outros. Isto é, solidariedade na resposta ao sofrimento” (Canda e Furman, 1999, p. 4).

Bibliografia

- Amato-Von Hemert, K.
1994 “Should Social Work education address religious issues? Yes!” *Journal of Social Work Education*, 30 (1): 7-11.
- Banks, Sara.
2001 *Ethics and values in Social Work*. 2. ed., New York, Palgrave.
- Bastos, Maria Durvalina F.
1988 “Divergências político-ideológicas no processo de profissionalização do Serviço Social nos Estados Unidos”. *Serviço Social e Sociedade*, 27, ano IX, São Paulo, Cortez.

- Bowpitt, G.
1989 *Social Work and Christianity*. Edinburgh, Handsel Press.
- 1998 "Evangelical Christianity, secular humanism, and the genesis of British Social Work". *British Journal of Social Work*, 28: 675-693.
- 2000 "Working with creative creatures: towards a Christian paradigm for Social Work theory, with some practical implications". *British Journal of Social Work*, 30: 349-364.
- Brauns, Hans-Jochen & Kramer, D.
1986 *Social Work education in Europe: a comprehensive description of social work education in 21 European countries*. Mainz, Eigenverlag des Deutschen Vereins für Öffentliche und Private Fürsorge.
- Bullis, Ronald K.
1996 *Spirituality in Social Work practice*. London, Taylor & Francis.
- Canda, E. R.
1983 "General implications of Shamanism for clinical Social Work". *International Social Work*, 26 (4): 14-22.
- 1988a "Conceptualising spirituality for Social Work: insights from diverse perspectives". *Social Thought*, 14: 30-46.
- 1988b "Spirituality, religious diversity and social work practice". *Social Casework*, 69 (4): 238-247.
- 1989 "Religious content in Social Work education". *Journal of Social Work Education*, 25: 36-45.
- 1990 "An Holistic approach to prayer for Social Work practice. *Social Thought*, 16 (3): 3-13.
- Canda, E. R. & Furman, L. D.
1999 *Spiritual diversity in Social Work practice: the heart of helping*. New York, Free Press.
- Carrol, M. M.
1997 "Spirituality and clinical Social Work: implications of past and current perspectives". *Aretê*, 22 (1): 25-33.
- 1998 "Social Work's conceptualisation of spirituality", in E. R. Canda (ed.), *Spirituality in social work: new directions*, London, Haworth Press.
- Castro, Manuel M.
1987 *História do Serviço Social na América Latina*. 2. ed., São Paulo, Cortez/Celats.
- Clark, J.
1994 "Should Social Work education address religious issues? No!" *Journal of Social Work Education*, 30 (1): 12-15.
- Constable, R. T.
1983 "Values, religion and Social Work practice". *Social Thought*, 9 (4): 29-41.

- Cornett, C.
1992 "Toward a more comprehensive personology: integrating a spiritual perspective into Social Work practice". *Social Work*, 37 (2): 1-3.
- Cree, V. E.
1996 *Social Work: a Christian or secular discourse?* Edinburgh, University of Edinburgh.
- Crompton, M.
1998 *Children, spirituality, religion and Social Work*. England, Ashgate/Arena.
- Delgado, M.
1977 "Puerto Rican spiritualism and the Social Work profession". *Social Casework*, 58 (8): 451-458.
- Delton, R. T.
1990 "The religiously fundamentalism family: training for assessment and treatment". *Journal of Social Work Education*, 26 (1): 6-14.
- Dudley, J. R. & Helfgott, C.
1990 "Exploring a place for spirituality in the Social Work curriculum". *Journal of Social Work Education*, 26 (3): 287-294.
- Ejaz, Frida K.
1991 "Self-determination: lesson to be learned from social practice in India". *British Journal of Social Work*, 21: 127-143.
- Gatza, M.
1979 "The role of healing prayer in the helping professions". *Social Thought*, Spring: 3-13.
- Holland, T. P.
1989 "Values, faith, and professional practice". *Social Thought*, 15 (1): 28-40.
- Hook, M. V.; Huguen, B. & Aguilar, M.
2001 *Spirituality within religious traditions in social work practice*. USA, Books/Cole.
- Huguen, B.
1998 *Christianity and Social Work: readings on the integration of Christian faith and Social Work practice*. EUA, North American Association of Christians in Social Work.
- Keith-Lucas, A.
1960 "Some notes on theology and Social Work". *Social Casework*, 41: 87-91.
- Kissman, K. & Maurer, L.
2001 "East meets west: therapeutic aspects of spirituality in health, mental health and addiction recovery". *International Social Work*, 45 (1): 35-43.
- Linzer, N.
1979 "A Jewish philosophy of Social Work practice". *Journal of Jewish Communal Service*, 60 (3): 309-317.

- Liyanage, M. H.
1974 "Buddhism and Social Work education". *Social Work and Development Newsletter*, 31: 11-13.
- Loewenberg, Frank M.
1988 *Religion and Social Work practice in contemporary American society*. New York, Columbia University Press.
- Lorenz, W.
1994 *Social Work in changing Europe*. New York, Routledge.
- Marty, M. E.
1980 "Social service: godly and godless". *Social Service Review*, 54: 463-481.
- Meystedt, D. M.
1984 "Religion and the rural population: implications for Social Work". *Social Casework*, 65 (4): 219-226.
- Midgley, J.
1981 *Professional imperialism: Social Work in the Third World*. London, Heinemann. [Studies in Social Policy and Welfare XVI]
- Midgley, J. & Sanzenbach, P.
1989 "Social Work, religion and the global challenge of fundamentalism". *International Social Work*, 32 (4): 273-87.
- Moss, B.
2002 "Spirituality: a personal perspective", in N. Thompson: (ed.), *Loss and grief: a guide for human services practitioners*, Great Britain, Bristol.
- Patel, N., Naik, D. & Humphries, B. (eds.).
1998 *Visions of reality. Religion and ethnicity in Social Work*. London, CCETSW.
- Philpot, T.
1986 *Social Work: a Christian perspective*. Australia, Albatross Books Pty.
- Pierucci, Antônio Flávio.
1999 "Sociologia da religião – área impuramente acadêmica", in S. Miceli (org.), *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)*, São Paulo, Sumaré, Anpocs; Brasília, DF, Capes (Sociologia, vol. 2).
- Rice, S.
2002 "Magic Happens: revisiting the spirituality and Social Work debate". *Australian Social Work*, 55 (4): 303-311.
- Salomon, E. C.
1967 "Humanist values and Social Casework". *Social Casework*, 48 (Jan.): 21-32.
- Sanzenbach, P.
1989 "Religion and Social Work: it's not simple". *Social Casework*, 70 (9): 571-5.

- Sermabeikian, P.
1994 "Our clients, ourselves: the spiritual perspective and Social Work practice". *Social Work*, 39: 178-193.
- Siporin, M.
1986 "Contribution of religious values to Social Work and the law". *Social Thought*, 12: 40-41.
- Spencer, S.
1956 "Religion and Social Work". *Social Work*, 1 (July): 19-26.
1957 "Religion and spiritual values in Social Work practice". *Social Casework*, 38: 519-26.
1961 "What place has religion in Social Work education?" *Social Service Review*, 35: 161-170.

Resumo

Religião, Espiritualidade e Assistência Social

O artigo tem como objetivo apresentar a literatura internacional sobre as relações entre os temas "religião" e "espiritualidade" e a atividade assistencial executada por profissionais do Serviço Social. Desde os anos de 1950 são publicados artigos nas principais revistas internacionais especializadas da área tratando da relevância do estudo desses temas para os assistentes sociais. Este artigo mostra, inicialmente, como a literatura conceitua "religião" e "espiritualidade", para, em seguida, tratar dos principais pontos considerados, pelos autores, como fundamentais para o exercício da atividade do Serviço Social. No Brasil, quase não há debates e reflexões sobre a importância da religião e da espiritualidade para a prática dos assistentes sociais, embora a profissão, surgida nos anos de 1930 a partir de iniciativas da Igreja Católica, traga fortes marcas dessa religião.

Palavras-chave: Religião; Espiritualidade; Serviço Social; Assistência Social.

Résumé

Religion, Spiritualité et Assistance Sociale

L'article présente la littérature internationale à propos des rapports entre les thèmes "religion" et "spiritualité" et l'assistance sociale assurée par les professionnels du Service Social. Depuis les années 1950, des articles, qui abordent l'importance de l'étude de ces thèmes pour les assistants sociaux, sont publiés dans les principales revues internationales spécialisées. Cet article démontre, initialement, de quelle façon la littérature définit la "religion" et la "spiritualité". Il aborde, ensuite, les principales questions considérées par les auteurs comme

fondamentales à l'exercice de l'activité du Service Social. Au Brésil, le débat et la réflexion à propos de l'importance de la religion et de la spiritualité pour le travail des assistantes sociales est pratiquement inexistant. Néanmoins, cette profession, apparue dans les années 1930 sur l'initiative de l'Église Catholique, est fortement marquée par la religion.

Mots-clés: Religion; Spiritualité; Service Social; Assistance Sociale.

Abstract

Religion, Spirituality and Social Assistance

The objective of this article is to present the international literature on the relations between the "religion" and "spirituality" themes and the assistive activity performed by social service professionals. Since the 1950's articles have been published in specialized international mainstream magazines on the field dealing with the relevance of such studies for social assistants. This article shows, initially, how the literature conceives "religion" and "spirituality," and then moves on to analyze the main points regarded by the authors as fundamental to exert activities of social service. In Brazil there is little debate and thought on the importance of religion and spirituality for the practice of social assistants, even though the profession, started in the 1930's as a Roman Catholic Church initiative, has always had strong branding.

Key words: Religion; Spirituality; Social Service; Social Assistance.

Dilemas do Nacionalismo

Paulo César Nascimento

Introdução

É difícil encontrar um fenômeno político que tenha influenciado tão decisivamente a história mundial dos últimos séculos como o nacionalismo. Propulsor do moderno sistema de Estados-nações, o nacionalismo é associado à transição das ordens dinásticas para sociedades baseadas na doutrina de soberania popular. Catalisador de guerras mundiais e inúmeros conflitos regionais, é visto por muitos como uma ideologia chauvinista, antidemocrática e xenófoba. Mas, por outro lado, como a história recente da África e outras regiões atesta, o nacionalismo também está associado a lutas de libertação contra o domínio colonial, servindo de inspiração ideológica ao desenvolvimento socioeconômico das nações recém-independentes.

Freqüentemente avaliado como fenômeno atávico, o nacionalismo tem demonstrado enorme persistência histórica, reaparecendo ao longo do tempo em ondas imprevisíveis. Em 1848, Karl Marx previu no *Manifesto Comunista* o fim das nações, que se estariam tornando anacrônicas devido ao crescente processo de internacionalização do capitalismo. Mas foi exatamente nesse período – conhecido como a “primavera das nações” – que o nacionalismo conquistou corações e mentes no continente europeu, superando lealdades baseadas em identidades de classe e regionais. Mais re-

centemente, em fins da década de 1980, a mesma previsão foi feita por políticos e cientistas sociais, que viram no colapso da União Soviética e no advento de uma economia globalizada o fim do Estado-nação e dos particularismos nacionais. E novamente uma onda de movimentos nacionalistas e guerras étnicas alastrou-se pelos territórios da ex-URSS, Europa Central e África, reafirmando a centralidade do fenômeno nacionalista no mundo contemporâneo.

Não é surpreendente, então, que historiadores, sociólogos, antropólogos e cientistas políticos tenham escrito tantas obras sobre nacionalismo nas últimas décadas. Embora o fenômeno tenha recebido pouca atenção dos grandes pensadores da modernidade – como Marx, Nietzsche, Weber, Durkheim e Freud, desde os anos de 1950, a literatura a respeito tornou-se tão diversificada que desafia qualquer esforço de síntese. Além disso, não existe qualquer consenso acadêmico ou definição paradigmática do que seja nacionalismo. Os que têm se dedicado ao tema debatem se o nacionalismo é antigo ou moderno, onde se originou e qual o seu futuro. Divergem sobre o modo mais adequado de classificá-lo, se sua essência é democrática ou autoritária, ou então se o nacionalismo é construção das elites ou manifestação de elementos primordiais das comunidades humanas.

Este artigo analisa os principais debates existentes na literatura acadêmica sobre nacionalismo. Discute os diferentes argumentos que se formaram em torno de cada polêmica, remetendo-os às obras e autores mais relevantes. A revisão dos debates foi dividida em três eixos principais: a confusão conceitual entre Estado e nação, a dicotomia primordialismo *versus* modernidade, e a diferença entre nacionalismo étnico e cívico. Como conclusão, o artigo aborda as idéias de alguns autores sobre como encaminhar os estudos do nacionalismo.

A Confusão Conceitual entre Estado e Nação

Segundo Hannah Arendt (1972), cada conceito reflete uma experiência humana específica. A democracia, por exemplo, é um conceito derivado da experiência política da antiga *pólis* ateniense, mas que se materializou em múltiplas variantes ao longo de seu desenvolvimento histórico. Através do estudo dos conceitos é possível traçar a democracia até sua experiência de origem, apontar diferenças e semelhanças com sua evolução posterior, bem como clarificar confusões terminológicas advindas das diversas experiências. A mesma lógica pode ser empregada no caso do nacionalismo. A pluralidade de conceitos que o envolve, fruto, em larga medida, de experiências ocorridas em contextos históricos e políticos muito diferentes, tem gerado contradições terminológicas que estão refletidas nas obras dos estudiosos do tema. Já em 1939, o *Royal Institute of International Affairs* (p. xvi; citado em Connor, 1994, p. 91) assinalou que uma das maiores dificuldades do estudo do nacionalismo estava na linguagem empregada para definir o conceito. Daí a necessidade de examinar como os principais autores

interpretaram e definiram as ligações entre Estado, nação e nacionalismo, e a que experiências históricas recorreram.

Uma das definições mais aceita é a de Ernest Gellner, cuja obra teve enorme impacto tanto na academia como entre líderes políticos.¹ Gellner (1983, p. 1) define nacionalismo como o “princípio político que advoga a congruência entre Estado e Nação”. A idéia que move o nacionalismo seria a criação de um Estado que exercesse autoridade sobre a nação, entendida como um grupo humano que compartilha da mesma cultura. Essa formulação é teoricamente clara e historicamente plausível, já que grande parte dos movimentos nacionalistas reivindicou um Estado para suas nações. Esse foi o caso, por exemplo, de muitos países da Europa ocidental. Mesmo ali, contudo, certos autores lembram que a definição de Gellner deixa de fora outras manifestações de nacionalismo, como a dos flamengos, escoceses, catalães, bascos e outros, que não buscam necessariamente um Estado independente, mas várias formas de autonomia política em relação ao poder central. Além disso, manifestações nacionalistas continuam ocorrendo em Estados-nações há muito formados, por fatores tão diversos como guerras, desavenças econômicas e imigração (Snyder, 2000, p. xvii).² Exemplos disso são o surto nacionalista ocorrido na Argentina durante a guerra das Malvinas/Falklands e o neonacionalismo xenóforo e racista atualmente em ascensão em vários países da Europa.

Além de não cobrir todas as manifestações políticas que se abrigam sob o manto do nacionalismo, a definição de Gellner é ainda criticada por confundir os próprios conceitos de Estado e nação, tornando termos como patriotismo (lealdade ao Estado) e nacionalismo (lealdade à nação) virtualmente sinônimos. Contudo, alguns autores

detectam as origens dessa confusão terminológica bem atrás, na história da Europa, mais exatamente nas mudanças ocorridas nos conceitos de Estado e nação que tiveram lugar na transição europeia do Absolutismo à Era Moderna (Connor, 1994, cap. 4).

A origem latina da palavra nação – *natio* – sugere a idéia de territorialidade e laços de sangue em comum. Foi nesse sentido que o termo foi empregado por muito tempo, com o intuito de designar elites estrangeiras vindas de um lugar comum. Por exemplo, na Universidade de Paris, durante a Idade Média, os estudantes eram reconhecidos por suas “nações” de origem: “La vénérable Nation de France”, que incluía aqueles oriundos não somente da França, mas também da Espanha e Itália; “La Fidèle Nation de Picardie”, reservada aos holandeses; e “La Constante Nation de Germanie”, que abarcava tanto alemães como ingleses.³ A partir do século XVII, porém, o termo popularizou-se, passando a significar simplesmente os habitantes de um dado país, independentemente de sua composição étnica e cultural. Ou seja, nação passou a ser quase sinônimo de povo.

A partir da Revolução Francesa, essa mesma noção de povo como nação passou a ser associada ao Estado, a unidade política que exerce autoridade (ou o monopólio da violência, na acepção weberiana) sobre um dado território. A doutrina de soberania popular colocou o povo como fonte de todo poder político, tornando-o quase sinônimo de Estado. Como observou Walker Connor (1994), “*l'état c'est moi*” tornou-se “*l'état c'est le peuple*”. A própria Declaração sobre os Direitos do Homem e do Cidadão proclamou que “a fonte de toda soberania reside essencialmente na nação; nenhum grupo ou indivíduo pode exercer autoridade que não emane expressamente dela” (citada em Connor, 1994, p. 95). Os termos Estado e nação tornaram-se sinônimos, sendo usados alterna-

damente. Um exemplo disso está na disciplina que estuda política mundial, chamada de Relações Internacionais, quando, na verdade, trata-se de relações interestatais, já que é o Estado, e não a nação, que formula e desenvolve a política exterior.

A confusão entre os conceitos de Estado e nação não teria muita importância política se a cada Estado correspondesse realmente uma nação. Nos casos em que essa coincidência ocorre, patriotismo e nacionalismo são indistinguíveis, como no caso da Alemanha hitlerista, em que os apelos nazistas se referenciavam indiferentemente ao Estado (*Deutsches Reich*), à nação (*Volksdeutsch*), ou à pátria (*Deutschland*). Mas Estados-nações homogêneos como a Alemanha, o Japão ou a Islândia são muito raros. A grande maioria dos países contém várias etnias e nações, reais ou potenciais, que professam lealdades variadas ao Estado sob cuja jurisdição se encontram. Mesmo a “nação” francesa à época da Revolução de 1789, longe de possuir a homogeneidade que o conceito revolucionário de cidadão parecia indicar, era na verdade composta de flamengos, catalães, normandos, bretões e outros que nem falavam o idioma da *Île de France* – de onde se originou o francês moderno –, nem se consideravam “franceses”. Foi somente a partir das guerras napoleônicas, quando um exército popular foi formado sob uma só bandeira, e da posterior integração econômica das várias regiões que a moderna identidade francesa pôde finalmente consolidar-se.⁴

A idéia convencional e popular de que Estado e nação devem necessariamente convergir também tem informado estudos e políticas sobre desenvolvimento no chamado Terceiro Mundo. Tanto da parte de acadêmicos, como dos próprios líderes de ex-colônias na África e Ásia, tornou-se moeda corrente que um processo civilizatório exitoso – uma *Bildung* – só poderia ser alcançado se o

Estado, por meio de uma ideologia nacionalista, promovesse o desenvolvimento de uma nação homogênea. Mas a grande dificuldade com que a política de *state-building* sempre se deparou em muitas ex-colônias foi justamente conseguir que seus cidadãos transferissem suas lealdades tradicionais para o novo Estado em construção. O modelo europeu idealizado de Estado-nação e o nacionalismo a ele associado ou chocavam-se de frente com lealdades tribais e étnicas, gerando conflitos, ou adaptavam-se a estas, “distorcendo” o projeto original modernizador. Essa experiência acabou refletindo-se no clássico debate acadêmico sobre o primordialismo e a modernidade das nações e do nacionalismo.

Primordialismo e Modernidade

A grande maioria dos estudiosos concorda que nacionalismo e nações são fenômenos modernos. Esses autores constituem a chamada escola “moderna” ou “construtivista”, amplamente hegemônica no meio acadêmico. Aqui encontramos novamente Ernest Gellner, mas também muitos outros autores que influenciaram o desenvolvimento dos estudos sobre nacionalidade, nação e identidade nacional.⁵ Apesar das muitas divergências existentes no seio dessa escola a respeito de diferentes aspectos do nacionalismo, todos o associam com o advento da Era Moderna. Para modernistas e construtivistas, o surgimento das nações e do nacionalismo pode ser remetido às idéias e aos processos socioeconômicos e políticos desencadeados pelo Iluminismo e a Revolução Industrial.

Gellner insiste que o nacionalismo está ligado à passagem da sociedade agrária para a industrial. A industrialização e a urbanização, a formação de uma burocracia nacional e a consolidação do poder de novas elites po-

líticas sobre territórios definidos exigiam uma ideologia, uma cultura comum e uma língua única, que somente o nacionalismo poderia proporcionar. O processo de formação nacional é acelerado pela introdução de um sistema educacional de massas e um código cultural popular disseminado pelos meios de comunicação. Todo esse trabalho de engenharia social é necessário, segundo Gellner (1964, p. 169), porque “o nacionalismo não é o despertar das nações à autoconsciência; ele inventa nações onde elas não existem”. Eric Hobsbawm enfatiza justamente este ponto crucial da tese modernista: nações são construções, invenções humanas, que não existiram desde tempos imemoriais, como reivindicam os ideólogos do nacionalismo, mas que surgiram em um determinado contexto geográfico, socioeconômico e político, que ele identifica como sendo a Revolução Francesa, a ascensão da burguesia e das classes médias, e o surgimento de mercados nacionais na Europa (Hobsbawm, 1990; Hobsbawm e Ranger, 1983). O neonacionalismo surgido dos escombros do socialismo real é criticado por Hobsbawm justamente por não desempenhar esse papel histórico. Diferentemente do caráter integrativo e emancipador do nacionalismo “clássico”, os novos nacionalismos do leste europeu, segundo o historiador britânico, são meras manifestações, divisionistas e reacionárias, surgidas em consequência do colapso da ordem vigente (Hobsbawm, 1990).

Uma outra linha da escola moderna, os “instrumentalistas”, enfatiza de forma extrema o caráter manipulador do nacionalismo, bem como as supostas motivações econômicas que informam os movimentos nacionalistas. Os instrumentalistas – em grande parte, cientistas políticos positivistas e partidários da metodologia da “escolha racional” – alegam que elites empenhadas em defender seu poder político e seus interesses econômicos

fomentam movimentos étnicos e nacionalistas, dirigindo-os contra seus oponentes. Segundo eles, a mobilização nacionalista de comunidades é facilitada sempre que diferenças étnicas ou religiosas coincidem com desigualdades econômicas e sociais, ou com disputas territoriais.⁶ Um caso freqüentemente analisado é o da antiga Iugoslávia, onde Slobodan Milosevic e a *nomenklatura* sérvia, obrigados pelo processo de democratização a competir no espaço público pelo apoio das massas, adotaram um discurso nacionalista xenófobo contra outras nacionalidades, colocando-se como defensores do território e da herança cultural da Sérvia.

Já Benedict Anderson, cujos trabalhos têm influenciado decisivamente o curso dos estudos sobre nacionalismo, apresenta uma interpretação muito particular da modernidade das nações. Para Anderson, a interpretação de Gellner, exacerbada pelos instrumentalistas, reduz o nacionalismo a uma doutrina inventada e manipulada por elites para mobilizar as massas. “Gellner está tão ansioso para mostrar que o nacionalismo se mascara sob falsas pretensões” – escreve Anderson (1991, p. 6) – “que ele acaba associando invenção com fabricação e falsificação, ao invés de imaginação e criação”. Para Anderson, a nação é uma comunidade “imaginada” porque se estende para além dos contatos face a face reinantes nas pequenas localidades, e nesse sentido só pode ser apreendida pela abstração da mente humana. Esse processo de imaginação nasce, por sua vez, a partir do colapso da ordem dinástica e do desenvolvimento da tecnologia de impressão trazida pelas relações capitalistas. Embora admitindo os imperativos econômicos que informam o surgimento das nações, Anderson enfatiza a dimensão psicológica do nacionalismo, pois este aparece igualmente no rastro do declínio das religiões. Ao proporcionar aos cidadãos o sentimento de

pertencer a uma entidade percebida como eterna, o nacionalismo evoca nos indivíduos um sentido de imortalidade que anteriormente era monopólio das religiões.

Os modernistas concordam que o início da Era das Nações e do nacionalismo pode ser datado em fins do século XVIII, mas disputam o *locus* original do fenômeno. Embora a maioria aponte a Revolução Francesa como fator decisivo para a expansão da idéia nacionalista, John Breuilly (1982) e Elie Kedourie ([1960] 1994) identificam no romantismo alemão o primeiro momento de formação de uma identidade nacional; a socióloga Liah Greenfeld (1992) prefere escolher o momento que se seguiu à Guerra civil das Rosas na Inglaterra; e Benedict Anderson (1991) privilegia o movimento de independência na América Latina, detectando nas elites *criollas* o primeiro sentimento de um nacionalismo moderno.

Contudo, o nacionalismo não é um fenômeno puramente “interno” de um ou outro país, como também apontam vários autores. As identidades nacionais se fortalecem no relacionamento, pacífico ou belicoso, entre vários países. Immanuel Wallerstein (1974) situa o surgimento do nacionalismo no contexto de formação do sistema mundial mercantilista, a partir do século XVI. Ao incorporar as zonas periféricas da América e Europa Central, as principais potências européias da época – Grã-Bretanha, França, Espanha e Portugal – acabaram por desencadear, entre as elites colonizadas, movimentos nacionais de resistência à opressão européia. Tom Nairn (1977) descreve processo semelhante no caso da Irlanda, Escócia e País de Gales, submetidos ao poder inglês. Já Charles Tilly (1975) enfatiza a ligação entre as guerras européias e o surgimento do nacionalismo. A contínua competição entre os Estados europeus levou a uma corrida armamentista em que os monarcas foram obriga-

dos a extrair recursos cada vez maiores de suas “sociedades civis”, gerando sistemas nacionais de tributação, exércitos populares e burocracias nacionais. Sua conclusão é a de que guerras criam Estados nacionais, e estes, por sua vez, geram mais guerras.

Apesar de sua hegemonia na comunidade intelectual, a escola moderna/construtivista permanece fustigada pelo espectro do primordialismo. Se as nações são uma invenção moderna, por que são percebidas popularmente como eternas e primordiais? Como explicar o ressurgimento de movimentos políticos e culturais de cunho étnico e nacional, aparentemente há muito esmagados pelo rolo compressor das políticas nacionais homogeneizantes? Por que a cultura e a psicologia coletiva das comunidades nacionais são invariavelmente compostas de elementos pré-modernos, cuja existência é muito anterior à constituição dos Estados-nações modernos? Essas questões remetem à tradição primordialista, que, apesar de muito desdenhada como irracional ou “falsa consciência”, tem mantido certo fôlego graças ao trabalho de resgate efetuado por alguns autores.

O primordialismo das nações sempre foi defendido pelos ideólogos e líderes dos movimentos nacionalistas. Para estes, as nações são as unidades “naturais” da história da humanidade, e, se algumas delas ainda não conseguiram despertar, isso decorre de injustiças históricas a que os movimentos nacionalistas se propõem a corrigir. Contudo, e diferentemente, por exemplo, do marxismo, os movimentos nacionalistas nunca produziram teóricos. Hobsbawm (1990, p. 12) chega mesmo a declarar que nenhum historiador sério das nações e do nacionalismo poderia tornar-se um político nacionalista militante, já que o nacionalismo exigiria demasiada crença em fatos inexistentes. Como o historiador Ernest Renan ([1882]1990, p. 8) de-

clarou, “errar em sua história é fator essencial da formação de qualquer nação”.

Ainda assim, a tradição primordialista conta com algum lastro acadêmico, que pode ser encontrado nos trabalhos do antropólogo Clifford Geertz. Embora nunca tenha empregado o termo “primordialismo”, Geertz (1963, pp. 107-113) escreve sobre “sentimentos primordiais” para descrever laços psicológicos e étnicos, de caráter lingüístico, racial, religioso ou tribal, que algumas vezes se confundem entre si, ou outras vezes apresentam-se distintamente, mas que em todos os casos formam identidades básicas que unem comunidades pré-nacionais.⁷ E são justamente esses laços primordiais que Geertz vê como obstáculos à unidade nacional que as políticas de *nation-building* perseguem. Os exemplos dessas dificuldades abundam. Além da já citada perseverança histórica de etnias e nações na própria Europa, em muitos Estados da África, Ásia e América do Sul o processo de integração nacional tem gerado inúmeros conflitos étnicos. Na Nigéria, ibos e iorubas, muçulmanos do norte e cristãos do sul, desafiam o poder do Estado central; em Ruanda e Burundi, tutsis e hutus se exterminaram aos milhares; conflitos abertos ou velados entre malásios e chineses em Cingapura, hindus e muçulmanos na Índia, continuam abalando a estabilidade política desses países; na América Latina, o ressurgimento de identidades indígenas parece indicar uma contestação lenta, mas constante, da hegemonia da cultura hispânica. Essa lista de exemplos poderia continuar indefinidamente.

Tanto os estudos dos chamados “primordialistas” como as tensões criadas pelas políticas de *nation-building* colocam em xeque o modelo eurocêntrico de formação nacional e sua aplicação em outras regiões do planeta. Se, na Europa, a formação das nações pôde ser baseada em uma etnia princi-

pal e em longas tradições de convivência econômica e política entre diferentes comunidades – já que bem antes do surgimento do nacionalismo os monarcas absolutos haviam conseguido a união política dos territórios onde impuseram seu controle –, em outros continentes a transferência de lealdades primordiais para o Estado central tem se mostrado bem mais difícil. Dificuldade essa sucintamente manifestada na famosa frase de Massimo D’Azeglio (citado em Hobsbawm, 1990, p. 44) a respeito da unificação italiana: “Nós fizemos a Itália, agora temos que fazer italianos”. Para que a importância dos “sentimentos primordiais” no debate sobre nacionalismo torne-se clara, a diferença entre Estado e nação, já abordada acima, tem de ser complementada por outra distinção, agora entre nação e etnia. Só distinguindo analiticamente esses dois conceitos, acredita Geertz (1963), é possível compreendermos a força dos elementos primordiais.

A grande maioria dos autores rejeita a idéia essencialista de nação. Se o Estado é facilmente conceituado em termos quantitativos, a essência da nação é intangível. Stálin ([1914] 1976, p. 16), em uma obra que muito influenciou a perspectiva do movimento comunista sobre nacionalismo, definiu nação como

uma comunidade histórica e estável, formada com base em uma língua comum, território, vida econômica e psicologia manifestadas em uma cultura comum.

O problema é que o estudo comparativo de casos e a pesquisa histórica indicam que não há “características essenciais” da nação. A língua certamente é uma das características mais enfatizadas pelos românticos alemães como elemento crucial da nação alemã. Mas os irlandeses puderam perder sua língua original, o gálico, sem que isso te-

nha afetado seu sentido de identidade nacional. Similarmente, os judeus podem cortar seus laços com muitos aspectos do judaísmo e ainda assim permanecerem conscientemente vinculados à nação judaica. Por esse motivo, muitos estudiosos do nacionalismo como Baker (1927), Emerson, (1964), Hayes (1931), Kohn ([1929] 1967) e Connor (1994) rejeitam definições baseadas em elementos “objetivos” das nações, preferindo usar o termo “autoconsciência” para descrevê-las.⁸ Nessa perspectiva, a “essência” da nação seria a autopercepção de diferença que uma comunidade tem *vis-à-vis* outras comunidades, bem como os laços de semelhança e união que cada comunidade percebe como intrinsecamente “seus”.

Mas esses laços de semelhança e união são justamente os “sentimentos primordiais” de caráter étnico. Etnia é a palavra de origem grega correspondente a nação, significando, portanto, um grupo humano com descendência comum. É nesse sentido que o termo é usado por antropólogos e etnólogos. Mas muitos autores diferenciam etnia de nação pelo grau de autoconsciência implicado em cada um dos dois conceitos. Enquanto nação sempre envolve autodefinição, um grupo étnico é mais identificado por *outsiders* do que por seus próprios membros. Como Charles Winick (1956, p. 193) observou, em um grupo étnico “os laços de solidariedade são aceitos inconscientemente por seus membros, mas os forasteiros identificam facilmente a homogeneidade do grupo”. Tomotshu Shibutani e Kian Kwan (1965), especialistas em estudos étnicos, enfatizam igualmente que um grupo étnico é definido “a partir de fora”.

Max Weber (1968) percebeu muito bem essa diferença entre comunidade étnica e nação quando se referiu aos russos brancos da Bielorrússia.⁹ Segundo ele, apesar de a idéia de nação incluir noções de descendência co-

num, como ocorre nas comunidades étnicas, o sentimento de solidariedade étnica por si mesmo não forma uma nação. Os russos brancos, notou Weber (1968, p. 395), sempre manifestaram um sentimento de solidariedade étnica *vis-à-vis* seus vizinhos da Rússia, mas não poderiam qualificar-se como uma nação separada. As observações de Weber revelaram-se proféticas, pois até hoje os russos brancos ainda não se constituíram em uma nação. O colapso da União Soviética obrigou as elites da Bielorrússia a declararem sua independência e formarem um Estado próprio, mas pesquisas têm indicado que a maioria da população do país não se percebe como essencialmente diferente dos russos, e há forte respaldo popular para uma reunificação com a Rússia (Urban e Zaprudnik, 1993). Nesse sentido, a Bielorrússia, já um Estado, é uma nação ainda em potencial.

Alguns autores, ainda que concordando com o grau diferente de conscientização entre etnias e nações, insistem que elementos primordiais étnicos continuam presentes na cultura das nações modernas. Esses elementos são fortes e persistentes justamente porque tocam em sentimentos, identidades e laços de solidariedade profundamente arraigados. Por isso é comum que as elites de Estados recém-formados, em seu esforço para construir uma nacionalidade homogênea, acabem por incorporar, ao invés de suprimir, os elementos étnicos existentes em sua cultura. O sociólogo inglês Anthony Smith, um dos mais eminentes especialistas em origens étnicas das nações, dedicou vários estudos ao tema, colocando de volta ao debate acadêmico a questão do primordialismo¹⁰. Não que Smith seja exatamente um “primordialista” à maneira dos ideólogos nacionalistas. Ao contrário, ele também concorda que as nações são um fenômeno moderno. Sua preocupação está em mostrar que não há ruptura total, como

certos modernistas apregoam, na passagem de uma sociedade “tradicional” ou “agrária” para uma nação industrial moderna.

Até aqui essa sugestão não representa nenhuma novidade, se lembrarmos que Durkheim e, depois dele, os estudiosos da modernização já haviam indicado a permanência de elementos da estrutura social e cultural tradicionais nas formas mais modernas de organização social.¹¹ Mas Anthony Smith inova ao traçar um painel comparativo e empiricamente rico dos elementos étnicos, relacionando sua formação a experiências humanas sociais e identitárias cristalizadas por gerações, e mostrando ainda sua influência na cultura das nações modernas. Smith (1986, cap. 2) detecta seis principais elementos presentes em comunidades étnicas: um nome coletivo, um mito comum de descendência, uma história em comum, uma cultura distinta, uma associação com um território específico e um sentido de solidariedade entre seus membros. Segundo ele, alguns desses elementos podem estar presentes em algumas comunidades étnicas e ausentes em outras, o que remete a definição de comunidade étnica aos mesmos problemas encontrados na definição de nação. Mas Smith tampouco está buscando uma “essência objetiva” das comunidades étnicas, já que enfatiza que os elementos étnicos são símbolos, mitos e experiências subjetivas comuns desenvolvidos pelos grupos étnicos. Seus estudos facilitam a compreensão das particularidades culturais das nações modernas, como o sistema de castas na Índia, os rituais dos judeus Beta Israel etíopes, a organização da produção econômica e do comércio em bases étnicas existente em várias regiões da África e Ásia, ou ainda as instituições, valores morais, leis e códigos de conduta que em vários países do mundo refletem as origens étnicas de suas culturas modernas.

A dicotomia primordialismo *versus* modernidade, já abalada pelos estudos de Anthony Smith, recebe outras críticas de autores interessados em superar o que vêem como um impasse no debate sobre nacionalismo. O sociólogo Craig Calhoun (1997) admite, com Smith, que nações não são criações *ex-nihilo*, e que, portanto, sua compreensão passa necessariamente pela identificação dos elementos étnicos pré-modernos que as informam. Ele admite ainda que esses elementos são percebidos pelos membros dos grupos étnicos como primordiais, eternos ou fixos. Mas aponta para o fato de que, percepções à parte, os elementos étnicos sofrem transformações e são reelaborados de forma consciente ou inconsciente ao longo do tempo.¹² Os trabalhos de Paul Brass (1991), por exemplo, mostram que as identidades étnicas estão sujeitas às mudanças impostas pela modernidade, conservando alguns de seus aspectos e mudando outros. E há os casos de “invenção” de tradições, como o famoso exemplo da saia dos escoceses, símbolo nacional da Escócia, mas que o historiador inglês Hugh Trevor-Roper demonstra que foi um mero caso de reconstrução e invenção no contexto da resistência dos escoceses à dominação inglesa, e que só se tornou popular no século XVIII.¹³ Nesse sentido, o “primordial” seria igualmente moderno.

Calhoun (1997, pp. 41-50) associa o nacionalismo ao conceito de “formação discursiva” elaborado por Michel Foucault (1977). O nacionalismo como discurso é a produção de um entendimento cultural e uma retórica que molda a consciência das pessoas, levando-as a enquadrar suas aspirações em termos da idéia de nação e de identidade nacional. A ideologia nacional, dependendo do contexto específico em que surge, pode prescindir de alguns dos elementos étnicos apontados por Smith, ou colocar

maior ou menor ênfase em outros tantos; em todos os casos, porém, o nacionalismo é um discurso que integra uma comunidade a partir do significado comum que seus membros atribuem a eventos, ações e tradições associadas aos seus elementos étnicos. Para Calhoun, a especificidade da identidade nacional, *vis-à-vis* outras identidades baseadas em gênero, classe ou relações de parentesco, está em que ela abarca a nação como um todo, impondo as prioridades da mesma sobre todas as outras formas segmentárias de identificação. Essa identidade coletiva promovida pelo discurso nacionalista liga cada indivíduo diretamente à nação, para além da filiação deste a esta ou aquela identidade parental, tribal, étnica, religiosa ou de classe. E é essa ligação direta entre indivíduo e nação que revela a dimensão política do nacionalismo, provocando outro debate recorrente na literatura acadêmica, entre as dimensões cívicas e étnicas do nacionalismo.

Nacionalismo Cívico e Nacionalismo Étnico

Não há autor que deixe de enfatizar a dimensão política do nacionalismo. Seja como discurso que informa a idéia de nação, como alegam Rogers Brubaker (1996) e Craig Calhoun (1997), ou como movimento concreto que aspira a alguma forma de autonomia para uma comunidade nacional, o nacionalismo sempre envolve a instituição de um sistema político. A própria equação Estado-nação-povo, analisada por Walker Connor (1994), indica a direção política do nacionalismo. Como Hobsbawm (1990, pp. 18-19) escreveu,

a nação enquanto tal formou-se como um corpo de cidadãos cuja soberania coletiva levou à constituição de um Estado que, por sua vez, é a expressão política de seus cidadãos.

Essa é a experiência das revoluções americana e francesa, e também da formação nacional da Inglaterra. A socióloga Liah Greenfeld (1992) enfatiza especialmente o caso inglês como tipo ideal da associação original do nacionalismo com democracia, o que ela chamou de nacionalismo de tipo cívico. Segundo Greenfeld, a idéia de soberania popular e as instituições democráticas que refletem essa soberania surgiram gradualmente na Inglaterra, a partir do século XVI, quando o termo nação deixou de denominar uma elite e passou a ser aplicado a toda a população da Inglaterra. “Esta transformação semântica”, enfatiza Greenfeld (1992, p. 6), “sinalizou a emergência da primeira nação tal como entendemos essa palavra hoje, inaugurando a era do nacionalismo”.

Esse novo significado da palavra nação, que elevou o povo à categoria de elite, teve lugar em um contexto de mudanças radicais na estrutura das sociedades dinásticas, e de erosão das hierarquias e dos *status* sociais tradicionais após a Guerra das Rosas. Novas elites, insatisfeitas com a impossibilidade de ascensão na hierarquia da sociedade das ordens, comandaram o processo de asserção da soberania popular, manifesto na longa luta política do parlamento, que representava a nova aristocracia, os burgueses e *commoners*, contra a nobreza associada à coroa inglesa. O governo representativo que resultou da vitória da idéia de soberania popular significou, como notou John Stuart Mill (1873), a aspiração da população por um governo constituído por ela própria ou parte dela. As revoluções francesa e americana igualmente associaram nação e povo à democracia, ao reiterarem, cada uma a seu modo, a independência e soberania de seus cidadãos e o princípio do governo “pelo povo e para o povo”.¹⁴

Liah Greenfeld inverte a equação dos modernistas ao defender que não foi a lógica da indústria que gerou as nações, mas, ao

contrário, é o nacionalismo e a constituição de nações que colocaram países como a Inglaterra, a França e os Estados Unidos no caminho da modernidade.¹⁵ Esse nacionalismo de caráter cívico é baseado na concepção política de cidadania, independentemente de raça, religião, língua, etnia e até local de origem. Por isso ela insiste que o nacionalismo cívico é inclusivo e democrático. Apesar de algumas ressalvas a respeito da presença de elementos étnicos nas nações revolucionárias, Eric Hobsbawm (1990) concorda que a novidade originária da nação estava justamente em seu caráter inclusivo. O que distinguia os colonos da revolução americana de 1776 do rei George e seus súditos não era a língua ou etnia, mas a aspiração à autodeterminação dos primeiros. E a república francesa, lembra Hobsbawm, não teve dificuldades em eleger o anglo-americano Thomas Paine para sua Convenção Nacional. Nessa concepção de nação, o que torna um indivíduo cidadão não é a língua que ele fala nem o lugar de onde é proveniente, mas a adesão aos princípios políticos da soberania popular e do governo representativo (Hobsbawm, 1990, cap. 1).

Segundo Greenfeld, o nacionalismo cívico mudou os critérios de dignidade humana e, junto com a reforma protestante, tornou a atividade econômica respeitável. O fantástico desenvolvimento e expansão mundial dos países que inicialmente experimentaram o nacionalismo tiveram como consequência a exportação da idéia de nação para outras regiões com condições socioeconômicas e políticas muito diferentes da Inglaterra ou França.¹⁶ Como na Inglaterra, em outros lugares o nacionalismo foi sempre adotado por elites insatisfeitas com seu *status* social. Por exemplo, na Rússia, os primeiros nacionalistas eram aristocratas cujo *status* social dependia inteiramente da qualidade dos serviços prestados ao czarismo absolutista.

Na Alemanha foram os intelectuais românticos de classe média, cuja educação era insuficiente para garantir-lhes proeminência na sociedade, os primeiros a abraçarem a causa nacional. Nesses e outros casos, o nacionalismo foi sempre a opção escolhida por elites sem estabilidade social definida (Greenfeld e Chirot, 1996, pp. 3-40).

A idéia de nação desenvolveu-se em muitos países sem a dimensão cívica originada na França e Inglaterra. Por exemplo, a comparação entre o atraso da Alemanha e Rússia e o desenvolvimento da França e Inglaterra gerou ressentimentos e levou ao que Greenfeld chama de “transvalorização de valores”, uma atitude psicológica em que se atribui caráter negativo aos valores da nação que é objeto de comparação e imitação, ao mesmo tempo em que valores autóctones recebem avaliação positiva.¹⁷ Para os românticos nacionalistas alemães e a escola paneslavista nacionalista russa do século XIX, a organização social e os valores do “Ocidente” – que a França e a Inglaterra por muito tempo representaram – tornaram-se a incorporação do mal. As sociedades industriais desenvolvidas foram criticadas por seu individualismo, materialismo e consumismo. O indivíduo ocidental era percebido como egoísta, alienado e anti-social. Razão e racionalidade foram reduzidas a “cálculo” e “contabilidade” (Greenfeld, 1985, pp. 153-174).

Por outro lado, os românticos alemães idealizavam as atividades agrícolas, vendo o camponês como a encarnação do *Volk* (povo). A vontade foi avaliada como superior ao racionalismo, e o coletivo, mais importante que o indivíduo. Raça e língua germânicas tornaram-se os atributos principais da nação alemã. Na Rússia, a fé ortodoxa e a espiritualidade do *muzhik* russo foram escolhidas como os elementos decisivos da consciência nacional. André Van De Putte (1996, pp. 161-195) faz a mesma análise para os nacionalismos da Europa Central,

onde a noção ocidental de autodeterminação dos povos encontrou um mundo de *Kulturnationen*, onde os apelos às raízes culturais, lingüísticas e étnicas formaram a consciência nacional dos países daquela região.

O nacionalismo, nesses casos, enraíza-se em componentes étnicos primordiais. Ele não expressa a transcendência das raízes particulares através da cidadania, mas sim atributos específicos, únicos e particulares das culturas. Por isso, Greenfeld ressalta que todo nacionalismo étnico é por natureza excludente e coletivista, e sua origem ressentida o faz desenvolver tendências à xenofobia e ao autoritarismo. Essa visão é compartilhada por muitos autores importantes, como Kohn ([1929] 1967) e Hayes (1931). A dicotomia nacionalismo cívico *versus* nacionalismo étnico tem sido muito criticada por seu eurocentrismo e conservadorismo. Mas a interpretação de Liah Greenfeld pode ser útil para iluminar a formação de identidades nacionais em países como o Brasil.

A construção da identidade nacional brasileira pode ser analisada através dos conceitos de ressentimento e transvalorização de valores, se aplicados à questão racial no Brasil. Um dos grandes dilemas que historicamente os intelectuais brasileiros tiveram de enfrentar foi a visão negativa sobre os negros predominante nas elites do país. Estas abraçavam teorias racistas européias, especialmente o “racismo científico” do conde Gobineau, que, após morar no Brasil como embaixador da França em meados do século XIX, sugeriu que a população brasileira iria desaparecer em poucos séculos, já que mulattos não conseguiriam reproduzir-se para além de algumas gerações. Mesmo em fins do século XIX e início do XX, muitos intelectuais pregavam que o Brasil nunca poderia tornar-se “moderno” mantendo uma população predominantemente miscigenada, e daí a

necessidade de políticas de imigração que atraíssem europeus, como forma de “embranquecer” o país. Oliveira Vianna (1934), por exemplo, ligava o desenvolvimento social do Brasil à gradual eliminação dos traços físicos e culturais de índios e negros.

Nesse contexto de ressentimento em relação às nações brancas da Europa, intelectuais brasileiros desenvolveram uma resposta criativa à suposta inferioridade racial do país, transformando a miscigenação em fator positivo e motivo de orgulho nacional. Gilberto Freyre foi um dos intelectuais mais importantes na realização dessa “transvalorização de valores”, que se desenvolveu posteriormente na consagração da miscigenação por Darcy Ribeiro. A miscigenação e o “mito da democracia racial” tornaram-se parte integrante da identidade nacional brasileira, apesar da evidente discriminação racial existente no país (Sousa e Nascimento, 2003).

O caso do Brasil parece indicar que uma identidade nacional enraizada em uma elaboração particular de seus elementos autóctones não tem de ser necessariamente retrógrada e antimoderna. Nesse sentido, a avaliação negativa do nacionalismo étnico das regiões periféricas feita por Liah Greenfeld revela um viés eurocêntrico e conservador que não passou despercebido por alguns cientistas sociais (Yack, 1995, pp. 166-182). Claro está que em várias regiões do mundo o nacionalismo étnico está associado a autoritarismo e guerras. Mas existem nacionalismos como o da província canadense de Quebec, cujos aspectos étnicos não o tornam xenofóbico ou autoritário. Ainda que lutando pela preservação da cultura francesa de Quebec e mesmo pela independência da província, os movimentos nacionalistas de Quebec defendem um conceito inclusivo de cidadania e querem preservar as instituições democráticas do Canadá (Nielsen, 1996/97, pp. 42-52).

É importante, igualmente, assinalar que as identidades nacionais mudam ao longo do tempo, podendo assumir um caráter étnico ou cívico, ou uma mistura dos dois. O nacionalismo francês, por exemplo, se em sua origem foi predominantemente cívico, desenvolveu posteriormente uma dimensão étnica, adotando a língua de uma de suas etnias e fazendo dela um aspecto central de sua identidade nacional. A Alemanha seguiu o caminho inverso, tornando-se uma democracia após a Segunda Guerra Mundial, mas mantendo uma concepção étnica de cidadania. Os alemães nascidos na comunidade germânica do Volga, na Rússia, recebem cidadania imediata ao imigrarem para a Alemanha, ao passo que um imigrante turco que tenha passado toda a sua vida na Alemanha raramente conseguirá obter cidadania alemã. Mesmo nos Estados Unidos, a nação cívica *par excellence*, Benedict Anderson (1992) assinala uma crescente “etnização” de sua população. A idéia tradicional da América como *melting pot*, em que os cidadãos dissolveriam suas origens étnicas e raciais na “panela” nacional comum, está sendo substituída por um multiculturalismo que enfatiza a “hifenização” dos indivíduos, tornando-os *African-American*, *Irish-American*, *Native-American* e assim por diante. E, segundo Anderson, a ênfase cada vez mais se desloca de *Irish-American* para *Irish-American*.

A idéia de uma identidade nacional e uma cidadania completamente despidas de componentes étnicos e baseadas exclusivamente em lealdades aos princípios cívicos e democráticos é, assim, irreal. Além disso, como lembra Kai Nielsen (1996/97), tal princípio cívico acabaria por contradizer a própria idéia da soberania política de cada cidadão. Alguns cidadãos de países democráticos podem rejeitar os princípios da democracia, como os grupos neonazistas, e ainda assim manter sua cidadania, já que

esta não pode estar baseada nas possíveis orientações políticas dos cidadãos. Nielsen adverte ainda para a existência de elementos étnicos até mesmo nas leis de imigração de países cívicos como o Canadá. Um finlandês que queira imigrar para o Canadá, lembra ela, não irá ganhar cidadania pela simples adesão aos princípios democráticos de seu novo país. Para tornar-se canadense, ele terá de aprender pelo menos um dos dois idiomas do país e aprender algo da história e cultura canadenses (Nielsen, 1996/97, p. 48). Esses fatos parecem demonstrar que a dicotomia entre nacionalismo étnico e cívico é reducionista, e que sociedades baseadas puramente em um dos dois critérios simplesmente não existem.

Os especialistas que rejeitam a oposição entre nacionalismo cívico e étnico, como Kai Nielsen (1996/97) e Will Kymlicka (1995, pp. 130-137), entendem a nação como uma entidade cultural. Para eles, uma nação só pode ser qualificada como tal se possui uma cultura pública e societária, compartilhada por seus cidadãos, e capaz de dar sentido às atividades individuais e coletivas dos membros da sociedade. Não existiria, nesse sentido, um nacionalismo "cívico" que fosse puramente político e que pudesse refletir uma adesão a princípios democráticos, independentemente da cultura em que esteja inserido. Segundo esses autores, o nacionalismo cívico é também cultural, e tem de ser estudado como tal.

Ainda assim, um filósofo importante como Jürgen Habermas (1996) insiste na validade da concepção cívica de identidade nacional, e tenta até desenvolvê-la à luz da realidade da União Européia. Para Habermas, a União Européia ainda está baseada em uma concepção lockeana de nacionalismo cívico, segundo a qual os cidadãos devem trocar serviços e benefícios por votos e

impostos. Habermas (1996, pp. 491-515) propõe uma cidadania participativa na qual

a autonomia política é um fim em si mesma, que não vai realizar-se por indivíduos privados perseguindo seus próprios interesses, mas em práticas intersubjetivas compartilhadas pelos cidadãos.

Aqui, a sugestão de Habermas é clara: o desenvolvimento democrático da União Européia exige uma cidadania mais comunitária e participante, que supere o modelo lockeano. Pois são as limitações desse tipo de nacionalismo cívico que criam o solo fértil para o florescimento do nacionalismo xenófobo de um Le Pen e para a popularidade do sentimento antiimigrante na Europa, além de permitir que os negócios da União Européia sejam dominados pela burocracia e pelo *big business*.

As limitações dos modelos étnico e cívico levaram cientistas sociais como John Hall a pregar o abandono de qualquer teoria geral sobre nacionalismo. Para ele, o estudo do nacionalismo só poderá progredir se se produzirem teorias menos abrangentes, que não se reduzam a casos históricos específicos, mas que conduzam a tipologias mais adequadas à fenomenologia nacionalista. Trata-se então, para John Hall (1993, pp. 1-28), de encontrar melhor classificação dos tipos de nacionalismo. Para Craig Calhoun, basear-se em um fator ou causa única que possa explicar o fenômeno nacionalista leva ao reducionismo. Divisões rígidas entre primordialismo e construtivismo, ou entre étnico e cívico, não são analiticamente frutíferas. Segundo ele, o nacionalismo em suas múltiplas variantes só pode ser apreendido como formação discursiva. O denominador comum entre o protecionismo econômico japonês, a "limpeza étnica" promovida pelos sérvios e a execução do hino norte-americano em jogos de beisebol, diz

Calhoun (1997, pp. 23-24), é uma formação discursiva que informa e conecta todos esses eventos, mas que não pode oferecer uma explicação causal para nenhum deles.

Como, então, definir um fenômeno que se manifesta nas mais diversas circunstâncias históricas, geográficas e culturais, tomando formas tão variadas? A teoria do nacionalismo “clássico” desenvolvida por Gellner (1983), Hobsbawm (1990) e Hobsbawm e Ranger (1983), além de outros, que associa nação a modernidade, industrialização e formação dos Estados-nações europeus, revela-se insuficiente para explicar tanto as dificuldades de construção de nações em outras regiões do planeta como o ressurgimento de movimentos nacionalistas na própria Europa contemporânea. A divisão entre nacionalismo cívico e étnico, seja nas versões de Liah Greenfeld ou de Jürgen Ha-

bermas, não encontra subsídios empíricos sólidos. Mesmo as manifestações mais “modernas” e “cívicas” de nacionalismo remetem-se a elementos étnicos “primordiais” e mitos de origem nacional, extraindo daí a força de seu apelo. Os movimentos nacionalistas são ao mesmo tempo teleológicos e tradicionais. Perseguem um destino comum, mas sempre reivindicam um passado. Primordialismo e modernidade, política e cultura, etnia e cidadania, passado e presente, aparecem nas manifestações nacionalistas de forma combinada, em graus e associações tão diversos que desafiam sua captura por uma teoria singular. E é esse o dilema que se impõe aos estudos acadêmicos: encontrar uma interpretação coerente, empiricamente sólida, com metodologia abrangente, capaz de unir sob um mesmo conceito as variadas manifestações de nacionalismo.

Notas

1. Um exemplo disso é Alexander Iakovlev, membro do politburo durante a Era Gorbachev e um dos principais formuladores da Perestroika, que reconheceu ter mudado sua opinião sobre a questão nacional após ler Gellner. Ver a esse respeito Staniszkis (1991, p. 294).
2. A esse respeito, ver também Ignatieff (1993).
3. As origens do termo *nação* foram traçadas pelo sociólogo italiano Guido Zernatto (1944, pp. 351-366), citado em Greenfeld (1992, p. 4).
4. Segundo Eugene Weber (1976), até a modernização da França rural, e mesmo após as guerras napoleônicas, quando se criou um exército popular sob uma bandeira e um idioma, a vasta maioria da população não tinha consciência de pertencer a uma nação francesa.
5. Uma lista mínima da escola moderna teria de incluir os seguintes nomes e obras: Anderson (1991); Breuilly (1982); Connor (1994); Gellner (1983); Giddens (1987); Hayes (1931); Hobsbawm (1990); Kohn ([1929] 1967); Tilly (1975); Seton-Watson (1977).
6. Uma boa resenha da escola instrumentalista encontra-se em François Nielsen (1985, pp. 133-149).
7. Geertz, por sua vez, reconhece seu débito intelectual para com Edward Shils. Ver a esse respeito Shils (1957, pp. 130-145).
8. Ver a esse respeito Connor (1994, pp. 90-106).

9. O nome do país foi mudado de Bielorrússia para Belarus, ou seja, da língua russa para o idioma bielorrusso, após sua independência. Uso o nome antigo porque ainda é mais conhecido. Os habitantes da Bielorrússia chamam-se “russos brancos”, em contraposição aos russos (ou grã-russos) que habitam a República Federativa da Rússia.
10. As principais obras de Smith são: *Theories of nationalism* (1983); *The ethnic origins of nations* (1986); *National identity* (1991), *Nationalism in the Twentieth Century* (1979).
11. Ver a esse respeito Durkheim (1964, especialmente pp. 277-278), Eisenstadt (1973) e Nisbet (1965).
12. Em Calhoun (1997), ver especialmente caps. 1 e 2.
13. Citado em Hobsbawm e Ranger (1983, p. 18).
14. Os processos de formação nacional na Inglaterra, França e Estados Unidos são analisados e interpretados detalhadamente em Liah Greenfeld (1992). No caso da França, Greenfeld coloca restrições ao conceito de “vontade geral” de Jean Jacques Rousseau, que, segundo ela, carrega uma noção coletivista e antiindividualista, mas concorda com outros autores em que o nacionalismo francês era originariamente de caráter cívico.
15. Essa tese é retomada por Liah Greenfeld em sua obra mais recente, *The spirit of Capitalism* (Greenfeld e Chiro, 2001).
16. Por exemplo, mesmo na Europa, a Alemanha e a Itália não se unificaram até a segunda metade do século XIX. Tradicionalmente, suas elites aristocráticas se adequavam melhor às ordens dinásticas. A Rússia desenvolveu-se como império, sem sequer passar pela fase pré-nacional das monarquias absolutas da Europa ocidental. As regiões da Europa Central, predominantemente rurais, não adquiriram independência nacional nem se constituíram como países até a Primeira Guerra Mundial. Na África, os territórios dos países que adquiriram independência após a Segunda Guerra Mundial cortavam comunidades tribais e étnicas, e não existia mercado e economia nacionais.
17. Os conceitos de *ressentimento* e *transvalorização de valores* foram definidos por Max Scheler ([1912] 1961) e retomados por Liah Greenfeld (1985).

Bibliografia

- Alenikoff, Alexander & Klusmeyer, Douglas (eds.).
 2000 *From migrants to citizens: membership in a changing world*. Washington, Carnegie Endowment for International Peace.
- Anderson, Benedict.
 1991 *Imagined communities: reflections on the origin and spread of Nationalism*. London, Verso Editions and New Left Books.
- 1992 “Long-distance Nationalism: world Capitalism and the rise of identity politics.” *Paper*, University of California at Berkeley, Center for German and European Studies.

- Arendt, Hannah
1972 *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva.
- Armstrong, John.
1982 *Nations before Nationalism*. Chapel Hill, University of Carolina Press.
- Baker, Ernest
1927 *National character and the factors in its formation*. London, London Press.
- Brass, Paul.
1991 *Ethnicity and Nationalism: theory and comparison*. New Delhi / Beverly Hills, Sage.
- Bremmer, Ian & Taras, Ray (eds.).
1993 *Nations and politics in the Soviet successor states*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Breuilly, John.
1982 *Nationalism and the State*. Manchester, Manchester University Press.
- Brubaker, Rogers.
1996 *Nationalism reframed: nationhood and the national question in the New Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Calhoun, Craig.
1997 *Nationalism*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Connor, Walker.
1994 *Ethnonationalism: the quest for understanding*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Dahbur, Omar & Ishay, Micheline R. (eds.).
1995 *The Nationalism reader*. Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press.
- Durkheim, Émile.
1964 *The division of labour in society*. New York, The Free Press.
- Eisenstadt, S. N.
1973 "Tradition, change and modernity", in Wiley & Azmon (eds.), *Socialism and tradition*, New Jersey, Humanities Press.
- Emerson, Rupert
1964 *Self-determination in the Era of decolonization*. Cambridge, Mass.
- Foucault, Michel.
1977 *Power/knowledge: selective interviews and other writings 1972-1977*. New York, Pantheon.
- Fukuyama, Francis.
1996 "The end of History". *The National Interest*, 16, Summer.

- Geertz, Clifford.
 1963 "The integrative revolution: primordial sentiments and civil politics in the new states", in C. Geertz (ed.), *Old societies and new states: the quest for modernity in Asia and Africa*, New York, Free Press.
- Gellner, Ernest.
 1964 *Thought and change*. London, Weidenfeld & Nicholson.
 1983 *Nations and Nationalism*. Oxford, Basil Blackwell.
- Gerth, H. H. & Mills, C. Wright. (eds.).
 1946 *From Max Weber: essays in Sociology*. New York: Oxford University.
- Giddens, Anthony.
 1987 "A contemporary critique of historical materialism", in *The Nation-State and violence*, vol. 2, Berkeley, University of California Press.
- Glazer, N. & Moynihan, D. P. (eds.).
 1964 *Beyond the melting-pot*. Cambridge, MA, The MIT Press.
- Greenfeld, Liah.
 1985 "Nationalism and class struggle: two forces or one?" *Survey: A Journal of East & West Studies*, 29 (3): 153-174, Fall.
 1992 *Nationalism: five roads to modernity*. Cambridge, Harvard University Press.
- Greenfeld, Liah & Chirot, Daniel.
 1994 "Nationalism and aggression." *Theory and Society*, 23: 79-130, February.
 1996 "Nationalism and modernity." *Social Research*, 63 (1): 3-40, Spring.
 2001 *The spirit of Capitalism*. Cambridge, Harvard University Press.
- Habermas, Jürgen.
 1996 "Citizenship and national identity: some reflections on the future of Europe", in J. Habermas, *Between facts and norms*, Cambridge, The MIT Press, pp. 491-515.
- Hall, John A.
 1993 "Nationalisms: classified and explained." *Daedalus*, Summer, pp. 1-28.
 1998 *The State of the Nation: E. Gellner and the theory of Nationalism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hayes, Carlton J. H.
 1931 *The historical evolution of modern Nationalism*. New York, R.R. Smith.
 1966 *Essays on Nationalism*. New York, Russell and Russell.
- Hobsbawm, Eric J.
 1990 *Nations and Nationalism since 1780: programme, myth, reality*. Cambridge, Cambridge University Press.

- Hobsbawm, Eric J. & Ranger, T. (eds.).
 1983 *The invention of tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hroch, Miroslav.
 1985 *The social preconditions of national revival in Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Ignatieff, Michael.
 1993 *Blood and belonging: journeys into the New Nationalism*. New York, Farrar, Straus & Giroux.
- Kamenka, E. (ed.).
 1976 *Nationalism, the nature and evolution of an idea*. London, Edward Arnold.
- Kedourie, Elie.
 [1960] 1994 *Nationalism*. 4. ed. Oxford, Blackwell.
- Kohn, Hans.
 [1929] 1967 *The idea of Nationalism*. New York, Collier-Macmillan.
- Kymlicka, Will.
 1995 "Misunderstanding Nationalism." *Dissent*, pp. 130-137. Lichtenberg, Judith.
 1996/97 "How liberal can Nationalism be?" *The Philosophical Forum*, XXVIII 1-2, Fall-Winter.
- Mann, Michael.
 1986 "The autonomous power of States: its origins, mechanisms, and results", in J. A. Hall (ed.), *States in History*, London, Basil Blackwell, pp. 109-136.
- Mill, John Stuart.
 1873 *Considerations on representative government*. New York, New York Press.
- Nairn, Tom.
 1977 *The break-up of Great Britain: crisis and Neo-Nationalism*. London, New Left Books.
- Nielsen, François.
 1985 "Toward a theory of ethnic solidarity in modern societies." *American Sociological Review*, 50: 133-149, April.
- Nielsen, Kai.
 1996/97 "Cultural nationalism, neither ethnic nor civic." *The Philosophical Forum*, XXVIII (1-2): 42-52, Fall-Winter.
- Nisbet, R. (ed.).
 1965 *Émile Durkheim*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.
- Nodia, Guia.
 1992 "Nationalism and democracy." *Journal of Democracy*, 3 (4), October.

- Renan, Ernest.
 [1882] 1990 "What is a Nation?," in H. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, London, Routledge Royal Institute of International Affairs.
- 1939 *Nationalism: a report by a Study Group of Members of the Royal Institute of International Affairs*, London.
- Scheler, Max.
 [1912] 1961 *Ressentiment*. Glencoe, Ill., The Free Press.
- Seton-Watson, Hugh.
 1977 *Nations and states: an inquiry into the origins of nations and the politics of Nationalism*. London, Methuen.
- Shibutani, Tomotshu & Kwan, Kian.
 1965 *Ethnic stratification: a comparative approach*. New York, New York Press.
- Shils, Edward.
 1957 "Primordial, personal, sacred and civil ties." *British Journal of Sociology*, 8 (2): 130-45.
- Smith, Anthony D.
 1983 *Theories of nationalism*. New York, Holmes & Meier Publishers Inc.
 1979 *Nationalism in the Twentieth Century*. Oxford, New York Press.
 1981 *The ethnic revival*. Cambridge, Cambridge University Press.
 1986 *The ethnic origins of nations*. Oxford, Basin Blackwell.
 1991 *National Identity*. London, Penguin.
- Snyder, Jack.
 2000 *From voting to violence: democratisation and nationalist conflict*. New York, W.W. Norton & Company.
- Sousa, Leone & Nascimento, Paulo C.
 2003 *The myth of racial democracy in Brazil*. (Mimeo)
- Stálin, Joseph.
 [1914] 1976 *Marxism and the national and colonial question*. New York, International Publishers.
- Staniszki, Jadwiga.
 1991 *The dynamics of the breakthrough in Eastern Europe*. Berkeley, University of California Press.
- Tilly, Charles.
 1975 *The formation of national states in Western Europe*. Princeton, Princeton University Press.
- Tucker, Robert C.
 1978 *The Marx-Engels reader*. London, W.W. Norton & Company.

- Urban, Michael & Zaprudnik, Jan.
1993 "Belarus: a long road to nationhood", in I. Bremmer & R. Taras (eds.), *Nations and politics in the Soviet successor states*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Van De Putte, André.
1996 "Democracy and Nationalism." *Canadian Journal of Philosophy*, 22 (Supplementary): 161-195.
- Vianna, Oliveira
1934 *Raça e assimilação*. São Paulo, Editora Nacional.
- Wallerstein, Immanuel.
1974 *The modern world system*. New York, Academic Press.
- Weber, Eugene.
1976 *Peasants into Frenchmen: the modernization of rural France, 1870-1914*. Stanford, Stanford University Press.
- Weber, Max.
1968 *Economy and society*. New York, Guenther Roth and Claus Wittich.
- Williams, Raymond.
1975 *Keywords: a vocabulary of culture and society*. London, Fontana.
- Winick, Charles.
1956 *Dictionary of Anthropology*. New York, New York Press.
- Yack, Bernard.
1995 "Reconciling Liberalism and Nationalism." *Political Theory*, February: 166-182.
- Zernatto, Guido.
1944 "Nation: The history of a Word." *Review of Politics*, 6: 351-366.

Resumo

Dilemas do Nacionalismo

Este artigo é uma resenha dos principais enfoques teóricos sobre nacionalismo. Para tanto, mostra os debates mais importantes ocorridos entre os estudiosos do tema. Discute a classificação de nacionalismos predominante nos estudos acadêmicos, apontando para trabalhos recentes que tentam superar dicotomias tais como nacionalismo cívico *versus* nacionalismo étnico, ou primordialismo *versus* modernidade.

Palavras-chave: Estado-nação; Etnia; Nacionalismo; Democracia; Xenofobia.

Résumé

Dilemmes et Nationalisme

Cet article est un compte-rendu des principaux abordages théoriques à propos du nationalisme. Il présente les débats les plus importants qui ont eu lieu entre les chercheurs sur ce thème. L'article propose une discussion sur la classification des nationalismes prédominants dans les études académiques, en indiquant les travaux récents qui tentent de dépasser les dichotomies telles que le nationalisme civique *vs* le nationalisme ethnique ou, encore, caractère primordial *vs* modernité.

Mots-clés: État-nation; Ethnie; Nationalisme; Démocratie; Xénophobie.

Abstract

Dilemmas of Nationalism

This article discusses the main theoretical approaches on nationalism, highlighting the most important debates that have been taking place in the academic literature. It challenges traditional dichotomies used by nationalist students, such as the primordial *versus* modern origins of nationalism and the difference between its civic and ethnic types. The essay then focuses on recent works that have influenced the field of nationalist studies.

Key-words: Nation-state; Ethnicity; Nationalism; Democracy; Xenophobia.

Secularização e Reencantamento: a Emergência dos Novos Movimentos Religiosos

Marcelo Ayres Camurça

Introdução

Desde o célebre diagnóstico de Max Weber (1982a, 1989) acerca da modernidade e do “processo de secularização”, a idéia de um “desencantamento do mundo” foi consolidada no pensamento contemporâneo, para o qual o sagrado estaria sendo banido rumo a esferas privadas da sociedade e substituído, na estruturação deste mundo, pela racionalidade técnica.

Contudo, no alvorecer deste novo milênio, no mundo e no Brasil, a eclosão dos chamados *novos movimentos religiosos*, dos movimentos místicos, dos *neo-esoterismos* e da *new age*, além da revivescência de tradições e fundamentalismos, no seio das religiões institucionalizadas, parece levantar desafios interpretativos e classificatórios aos estudiosos da religião e da realidade socio-cultural contemporânea.

Ao encontro desses desafios, já na segunda metade dos anos de 1980, em nosso país, correspondendo a um debate internacional no campo da Sociologia da Religião, situaram-se iniciativas teóricas, como as de Luiz Alberto Gómez de Souza (1986, pp. 2-16), que defendiam a idéia de um “retorno do sagrado” e de um “declínio da secularização”, assim como as prontas reações contrárias, como as do padre Henrique Vaz (1988, pp. 27-47), situando nosso quadro societário no conceito de “modernidade moderna”,

conseqüentemente imersa no irreversível processo de secularização.

Essas polêmicas em torno dos dois emblemas matriciais – sagrado e profano –, verdadeiros ícones constituintes – no seu contraste, oposição e contraponto – das culturas e civilizações ao longo da História, ao nosso ver, sintomatizam o que parece ocorrer nessa (pós)modernidade de começo de milênio: um rompimento da polaridade dada pela supremacia de um dos pólos, o secular, mas não necessariamente a inversão da polaridade com a predominância do sagrado, e sim a recolocação de um estado de *tensão* entre eles, que a emergência desses novos movimentos religiosos tende a expressar.

Portanto, são movimentos que surgem entre o secular e o sagrado, explicitando na sua configuração a co-presença das duas dimensões constitutivas da humanidade, numa polaridade tensa e desafiadora. De um lado, o *boom*, neste começo de Era, de elementos sagrados e mágicos: rituais xamânicos e iniciáticos, práticas mágicas, utilização de objetos dotados de poderes (cristais, pirâmides), comunicação com entidades espirituais (transe, *channeling*), contatos com seres extraterrestres, crença em seres mágicos (espíritos, anjos, fadas, gnomos, duendes), “batismos no espírito”, glossolalia, exorcismos, curas espirituais por imposição de mãos. Por outro lado, estão presentes também nesses novos movimentos sólidas linhas

de continuidade com o projeto moderno, como a centralidade do individualismo com todo seu corolário: escolha pessoal, livre arbítrio, primado do *self*, autoconhecimento e intimismo. Outra característica de afinidade com a modernidade é seu apelo à lógica da ciência, através da experimentação, da sistematização, de uma “pedagogia” e de técnicas de demonstração; assim como a incorporação “livre” (“selvagem”?) de uma epistemologia de caráter paracientífico, utilizando recursos do campo *psi* aliado a certa apropriação da física quântica: “estados alterados de consciência”, “psicologia transpessoal”, padrão “energético”, padrão “vibratório” (*chakras*, meridianos, “aura magnética”).

Diante do fato incontestável da insistente presença do fenômeno religioso no mundo moderno, em face de outra realidade também incontestável que é a autonomia consolidada de uma civilização fundada sobre princípios laicos, este texto não terá a pretensão de reproduzir, de forma rigorosa e ampla, o extenso debate que vem envolvendo as Ciências Sociais (da religião) ao longo dos últimos 30 anos em torno da definição sobre o lugar e o papel da religião na sociedade contemporânea. Destacaremos dele duas direções: nosso intento particular de relacionar o debate com a eclosão dos “novos movimentos religiosos” no mundo e no país e de verificar o seu rebatimento nas formulações dos sociólogos e antropólogos (da religião) brasileiros. Quanto a estes, as posições teóricas acerca dessa revivescência religiosa acompanham a polarização mais geral: há aqueles que acreditam em um reforço da secularização e, na direção oposta, aqueles que vêem esse fato como irrupção do sagrado e “reencantamento do mundo”.

Em seguida, serão esboçadas considerações (in)conclusas na direção de uma *solução de compromisso* para com essa polaridade entre as duas tendências: secularização ou

reencantamento. Compromisso que não deve significar *acomodação*, nem *dissolução* dessa questão, mas *articulação* dos dois pólos em tensão por meio de uma relação dinâmica, em que o confronto da

“efervescência religiosa” com a racionalidade moderna expressa uma realidade na qual o “discurso que contesta” e o “discurso contestado” engajam-se um no outro (...) [formando] imagem e contra-imagem de uma sociedade que se debate com ela mesma, colocando em evidência e vivenciando seus contrastes” (Amaral, 1994, p. 48).

A Questão da Religião no Mundo Moderno e a Eclosão dos Novos Movimentos Religiosos

Na formulação de Max Weber (1991), o “desencantamento do mundo”, enquanto produto do avanço do conhecimento científico sobre a natureza e o processo de desmistificação dos mistérios sobre os fenômenos naturais, constituiu-se em uma dinâmica inexorável. Esse processo atingiu em cheio o universo religioso, acelerou o que ele chama de “desenvolvimento das religiões”, transformando as “imagens religiosas do mundo”, tornando-as mais *sistematizadas* e *abstratas* e menos dependentes de seres mágicos. Isso engendrou uma nova concepção de sagrado, através da divindade (monoteísta) da qual os homens guardariam gradativa “autonomia” e “liberdade”. Tal “desenvolvimento” culminou no protestantismo calvinista, analisado por ele em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1989). Dessa forma, o processo de secularização não resulta na extinção da religião, mas em sua transformação, quando a idéia de religião (nas suas formas “desenvolvidas”) não se coloca como incompatível com a racionalidade e a modernidade.

Como demonstrou Weber (1982a), substituída pela ciência como forma de *conhecimento* sobre o mundo, a religião ainda pode refugiar-se como proposta *racional* no terreno dos valores (ou até assumir uma forma irracional com contornos extra-econômicos e extramundanos) ao conservar um papel na sociedade, não mais central, com o fim de estruturar suas “imagens do mundo”; ela sobrevive na esfera do privado, como instância de produção de sentido em nível subjetivo (Weber, 1989).

Contudo, para Weber (1989, p. 131), a supremacia da racionalidade instrumental sobre o “encantamento” religioso na modernidade não resulta em uma perspectiva evolucionista como culminância do “fim histórico da religião”. Seu tom é de desencanto ao associar o clima imperante em que se vive modernamente com o de uma “gaiola de ferro”. Mesmo avesso a prognósticos numa linha teleológica, Weber arrisca-se, na conclusão de *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, a um palpite sobre o *ethos* das sociedades futuras, em duas direções: o da aceleração da marcha rumo a uma “petrificação mecanizada” ou o de um “vigoroso renascimento de velhos pensamentos e idéias” através de “profetas inteiramente novos” (Weber, 1989, p. 131). Convém também lembrar que em suas análises do “processo de secularização”, o autor chama a atenção para o surgimento nas sociedades modernas das “religiões substitutivas”, como a ciência, as artes, o erotismo, que, sem referência a deuses e seres espirituais, mantêm a necessidade humana de conferir sentido ao seu cotidiano, sem, todavia, voltar a estruturar o social (Weber, 1982b).

O paradigma da secularização – advindo do pensamento weberiano, que nos seus desenvolvimentos originais esboçou-se como processo complexo, imprevisível e paradoxal na relação de suas causas e efeitos – foi, no

entanto, consolidado de uma forma *linear* como deslocamento de cena, progressivo e inevitável de uma religião preexistente à cultura moderna. No entanto, esse modelo teórico foi confrontado com a eclosão, nos anos de 1970 e 1980, dos chamados novos movimentos religiosos, que, segundo alguns sociólogos passaram a sugerir uma reorientação ou revisão completa do conceito de secularização (Douglas e Tipton, 1982; Hammond, 1985; Stark e Bainbridge, 1985).

Antes de entrarmos na discussão sobre as implicações teóricas decorrentes dessas novas formas religiosas quanto à questão da secularização, abordaremos brevemente o que entendem alguns autores por novos movimentos religiosos.

Na acepção que lhes emprestaram Robbins e Bromley (1993, p. 91), o conceito emerge nos anos de 1970, elaborado por estudiosos da Sociologia da Religião, que voltam sua atenção para grupos rotulados de “seitas”, envolvidos em controvérsias com a “opinião pública”, o Estado e os poderes públicos. São eles: Meninos de Deus, Hare Krishna, Igreja da Unificação do Reverendo Moon e a Cientologia. A irrupção desses grupos traz como consequência o incômodo da re colocação da religião para além do lugar destinado a ela no esquema moderno. Por seu lado, Danièle Hervieu-Léger (1990) analisou a dinâmica e a lógica interna desses grupos, classificando-os como voluntários e flexíveis, o que implica adesão pessoal de cada um de seus membros, marcada por uma experiência individual emocional. Inexiste, nessa (pseudo)pertença, a idéia de obrigação estável para com o grupo. Entra-se e sai-se de qualquer um deles com facilidade. A participação é marcada pelo desejo de auto-aperfeiçoamento de seus participantes. Há um pleno engajamento do corpo e dos sentidos na experiência religiosa, através do canto, dança, êxtase, glossolalia. Correlato a isso, uma

grande desconfiança em relação a doutrinas, teologias e intelectualização das crenças, preferindo-se as “formas não verbais de expressão religiosa” contidas nesses movimentos (Hervieu-Léger, 1997, pp. 33).

A reflexão acerca desses novos movimentos religiosos fez surgir nos EUA e Europa toda uma corrente de interpretação na Sociologia da Religião, que os tomava como “dados empíricos” e “fatos sociais”, indicadores de uma retomada da dimensão religiosa alterando o quadro de primazia da secularização implantada com o advento da modernidade. Dessa forma terminam por questionar a eficácia do paradigma da secularização como fator explicativo diante da evidência empírica e significativa de um sagrado difuso no mundo atual (Bell, 1977; Ferraroti, 1984; Hadden, 1987). A eclosão do que Luckmann (1967) chamou de um “cosmo sagrado nas sociedades industriais modernas” fez surgir nos EUA – numa sociologia de corte funcionalista e de inspiração durkheimiana – uma abordagem da religião como um universo de significações fundamentais, cuja função permite ao homem viver em sociedade, dando sentido a suas experiências cotidianas. Essa concepção ultrapassa e engloba as antigas formas históricas concretas, nas quais as religiões ficaram conhecidas. Nesse sentido, autores como Robert Bellah (1987) puderam falar em “religião civil”, a qual cumpriria as mesmas funções das religiões propriamente ditas; Thomas Luckmann (1967) denominou de “religião invisível”, em que as crenças dos indivíduos modernos e as práticas realizadas tendo em vista esse tipo de religião dispensam a mediação das instituições religiosas; e Talcott Parsons (1969) pensou a religião como um “modelo” ou “programa” no interior do qual a vida humana toma sentido.

Somando-se a essa compreensão ampliada de “religião”, de sentido durkheimia-

no, expressão da condição *social* em qualquer de suas fases históricas, inclusive a modernidade, Stark e Bainbridge (1985) viram por trás do processo secularizador uma invariante permanência do sagrado: ora ativado, ora recalçado, ora em evidência, ora em retração, ora de presença extensiva no tempo, ora extremamente breve, ora como adesão profunda, ora de forma superficial, tudo de acordo com as conjunturas e tendências societárias majoritárias.

Ao mesmo tempo, toda uma corrente de sociólogos da religião deu seguimento às análises weberianas acerca da retração da dimensão religiosa na modernidade, ao sustentarem uma *teoria da secularização* ou definiriam seus contornos. Dentre eles, Sabino Acquaviva formula “o eclipse do sagrado na civilização industrial”, David Martin, enuncia uma “teoria geral da secularização”, e Peter Berger afirma a “crise de plausibilidade das religiões tradicionais” na sua função de “manter o mundo” em face de uma situação nova de pluralismo religioso, em que a liberdade e opção religiosas dos indivíduos modernos são asseguradas pelo Estado, guardião imparcial da concorrência inter-religiosa, a qual, numa faceta de mercado, disputa consciências, e não mais tem o papel de estruturar o conjunto da sociedade (Acquaviva, 1961; Martin, 1978; Berger, 1985). No entanto, enquanto outros, como o próprio Berger (2001), recentemente refutaram suas posições anteriores, sublinhando os “equivocos da teoria da secularização”, nenhum desses autores defrontou-se com a questão da emergência das novas formas religiosas contemporâneas, como o fez o sociólogo inglês Bryan Wilson (1981, 1990), dando uma resposta teórica a tais fenômenos, dentro do paradigma da secularização. A despeito de todos os “dados empíricos” da emergência de novas formas religiosas na atualidade, Wilson fixa-se na definição clássica da seculariza-

ção como processo de restrição contínua à religião no mundo moderno. Para ele, os “dados empíricos”, longe de negar, reforçam o processo de secularização como causa e explicação da emergência dessa fermentação religiosa não-tradicional. O aumento do número e a variedade com que se configuram os novos movimentos religiosos implicam um declínio geral do compromisso religioso dos indivíduos para com qualquer sorte de definição ou credo, o que leva a ligações cada vez mais passageiras, reduzindo a religião a um item de consumo. Além disso, essas novas práticas religiosas – tal qual as mais antigas – continuam a não ter nenhuma consequência nas estruturas e instituições sociais e de poder na modernidade.

Sem querer mais estender-nos nos meandros dessa complexa e intrincada polêmica, mas acreditando que traçamos o mapa das posições em jogo no debate internacional acerca da manutenção da secularização ou de sua reversão em termos de um “reencantamento”, passamos, em seguida, a examinar como esse debate repercute nas análises dos sociólogos e antropólogos (da religião) brasileiros acerca da realidade religiosa no país, em meio às transformações (e permanências, pois há os que frisam que a religião nunca saiu de cena entre nós) causadas pelo irromper dos novos movimentos religiosos.

A Revivescência Religiosa como Reforço da Secularização

De acordo com o sociólogo Antônio Flávio Pierucci (1997a), que, no Brasil, reivindica sua pertença a uma linhagem do pensamento weberiano, não existe crise no “paradigma da secularização” como fator explicativo do mundo moderno. O que se assiste na modernidade é a consolidação do “de-

clínio da religião” de sua condição estruturante da sociedade, não exercendo nenhuma influência significativa na cultura contemporânea, eclipsada pela ciência, esta sim responsável pelos “milagres” impactantes do nosso cotidiano, como a biotecnologia das clonagens e transgênicos. Para ele, o caráter atual da intensificação da mobilização religiosa, longe de esvaziar, *reforça* o processo de secularização. A forma *plural* de disseminação do que é tido como religioso – com o consequente aumento da oferta de opções religiosas, sua diversificação interna e a crescente demanda por essas ofertas, configurando o que vem sendo chamado de *trânsito religioso* – resulta na autonomização do indivíduo, agora um “errante religioso”, liberto das amarras da cultura religiosa tradicional. A conquista da *liberdade religiosa* funciona como garantia e alternativa contra o aprisionamento a qualquer megaencantamento, tradicionalismo e fundamentalismo e como conduto para uma condição – no limite – laica, atitude socialmente legitimada. Ou seja, a liberdade de opção por uma religião em detrimento de outra enseja a liberdade de opção por nenhuma religião (Pierucci, 1997a, 1997b).

Com outra finalidade, que não a de provar o triunfo da secularização, mas numa direção na qual o indivíduo termina liberado das determinações religiosas “clássicas”, José Jorge de Carvalho (1992, p. 148) enfatiza o processo de descontextualização ou subtração de aspectos parciais de uma tradição religiosa histórica como característica marcante de uma “religiosidade do trânsito”. Isso, segundo o autor, termina por reduzir contextos religiosos a meras técnicas a serem exploradas no mercado profissional como, por exemplo, adquirir técnicas de meditação da mesma maneira que se contrata um curso de ginástica ou maquiagem. Para Carvalho, como fruto da liberdade de crítica e de escolha no pluralismo religioso, assiste-se ao

fim do reconhecimento amplo de uma *autenticidade* (sobre)natural que as religiões anteriormente portariam. Com a perda de seu caráter inquestionável, difunde-se uma “suspeita generalizada” em relação à veracidade/santidade de qualquer religião, quando todas, no limite, podem ser acusadas de “picaretagem”. À guisa de exemplo, Carvalho cita personagens religiosos em evidência e, por isso, passíveis de controvérsias entre sua “perfeição” ou “oportunismo”, como Shri Bhagwan Rajneesh, Swami Prabhupada (Hare Krishna), aos quais acrescentaríamos o Reverendo Moon e, para o caso brasileiro, o bispo Edir Macedo, o médium-curador Rubem (Dr. Fritz), e, porque não, o padre Marcelo Rossi.

Ainda na perspectiva de uma resultante secularizada para o “surto” religioso contemporâneo, destacamos o trabalho de Machado e Mariz (1994, p. 28) que subordina as características mais “sobrenaturais” da experiência religiosa pentecostal/carismática a uma *racionalidade* como ideal de salvação. Essas autoras definem o Pentecostalismo e a Renovação Carismática Católica – a despeito de seus componentes emocionais/mágicos – como, fundamentalmente, um modelo racionalizante, ao introduzir, na sua forma de religiosidade, a dimensão da *escolha individual*, a supremacia da *ética* sobre a magia e uma *identidade religiosa* definida mais pela adesão a uma crença do que pela frequência a rituais. Em outro trabalho (Machado e Mariz, 1998, p. 7) sublinham o caráter de *filiação exclusiva* nesses movimentos, sua *rejeição ao sincretismo* e a idéia forjada no indivíduo de um *compromisso* para com a sua Igreja. Por fim, ao contemplarem as dimensões mágicas nesses movimentos, as autoras dão relevo à introjeção assumida pelos seus membros de uma *“ética na magia”* que questiona a eficiência *per se* da magia, relacionando-a ao Mal e ao demônio e atribuindo apenas ao Espírito Santo

uma dimensão extática do Bem. Com isso, deslegitima-se “como sendo do Mal” qualquer outra instância sobrenatural.

Em seu estudo teórico sobre os pentecostalismos brasileiros e latino-americanos, Barrera Rivera (2001, p. 112), ao associá-los, também a partir de Weber, a modos de persistência da religião sob forma irracional (deslocada pela ciência como forma de conhecimento do mundo), todavia não considera o quadro como de “reencantamento do mundo porque [estas formas de] religião não recupera[m] o poder conferido pelos mistérios”.

A Revivescência Religiosa como Irrupção do Sagrado

Numa tendência em direção contrária àquela preconizada por Pierucci (1997a, 1997b), Giumbelli (2002) aponta os novos movimentos religiosos como sinalizadores de controvérsias e polêmicas que questionam o primado de uma secularização bem assentada. Ele registra, de um lado, acusações de fraude, exploração e manipulação psicológica por parte dos poderes públicos, de ex-membros ou de participantes de outros credos, que invocam a condição de cidadãos pretensamente lesados em seus direitos. De outro lado, registra a defesa desses movimentos que se dizem vítimas da intolerância e preconceito anti-religioso.

A pergunta que fica é: Até que ponto o Direito Civil e o Estado podem se imiscuir na dinâmica interna de grupos religiosos, invocando delitos e contravenções às leis que regulam a sociedade para caracterizá-los como charlatanismo, curandeirismo, estelionato etc.?

Fruto dessa dinâmica, instaura-se uma *tensão* entre a “vivência religiosa” enquanto instância da “verdade” e os “direitos civis”, que garantem aos credos toda a liberdade de existência e manifestação, desde que se comportem como tais: “crenças” e “opiniões”.

A modernidade logrou instituir para as religiões uma condição de “liberdade vigiada”. A partir dela,

toda vez que um conjunto de crenças e práticas com pretensão a estatuto religioso ultrapassar tais limites cabe ao Estado [...] intervir no sentido da regulação das atividades e relações sociais (Giumbelli, 1996, p. 9).

Contudo, as reiteradas controvérsias (e até conflitos) entre grupos religiosos diversificados dentro dos seus respectivos Estados e que pululam nas distintas sociedades nacionais do planeta (a pendência entre a Escola Laica francesa e o uso do *foulah* pelas meninas de credo islâmico; o caso do inquérito contra o grupo religioso neocristão A Família, em Buenos Aires, em torno de acusações de corrupção de menores; o monitoramento feito pelo governo francês às “seitas” suspeitas como a Cientologia; os diversos processos movidos contra a Igreja Universal do Reino de Deus e contra seu bispo Macedo, no Brasil e em outros países, acusados de charlatanismo, estelionato e “vilipêndio ao culto religioso”; as acusações dos departamentos governamentais de combate a entorpecentes à Doutrina do Santo Daime, por uso de substâncias alucinógenas etc.) prenunciam uma vitalidade própria do fenômeno religioso que não se conforma ao “figurino” imposto pela lógica secular.

Aqui poderíamos pensar na linha proposta por Marshall Sahlins (1985), a de que essas querelas podem estabelecer “mal-entendidos produtivos” que, não criando consenso tampouco supressão do outro, podem entretecer uma dinâmica social em direção a algo novo.

Acrescentamos a essa argumentação uma outra na direção da irrupção do sagrado, que é o fato de as crenças, numa dimensão supra-natural e supra-social, colocarem-se como norteadoras das vidas dos indivíduos, e assim

serem cada vez mais aceitas pelas sociedades modernas. No Canadá, cerca de 9% da população (três milhões de pessoas) acreditam na reencarnação e na astrologia (Mills, 1994, p. 41). Na França há grande difusão de crenças paracientíficas (astrológicas e paranormais) nas camadas médias (Chevalier, 1986). Em Quebec, “um sobre três habitantes acredita na reencarnação [e] um pouco mais acredita nos extraterrestres” (Bergeron, Bouchard e Pelletier, 1994, p. 58). Na Grã-Bretanha,

a crença na reencarnação [...] vem realmente crescendo. Assim, cerca de um quinto dos britânicos adere a esta crença, que alcança um nível ainda mais elevado entre os jovens, com um quarto daqueles entrevistados entre 14 e 18 anos confessando acreditar na reencarnação (Campbell, 1997, p. 10).

Para o caso brasileiro, Sanchis (1998, p. 8) detecta um “clima espiritualista” compartilhado por várias crenças que aceitam “a presença [de uma] terceira dimensão do mundo”, “universo povoado de forças, de espíritos” que, para o bem ou para o mal, mantém relações com a realidade terrena. Também Fernandes (1994, p. 112) frisa que

entre o Todo-Poderoso e as frágeis iniciativas humanas, uma floresta de símbolos, na expressão de Victor Turner, expande-se com a exuberância própria às regiões tropicais [...] santos católicos, anjos da guarda, guias espirituais, entidades ameríndias, deuses de origem africana serão alternadamente invocados.

José Jorge de Carvalho (1992, p. 160) relembra que talvez “a religiosidade predominante no Brasil [seja] de fato a espírita”, não no sentido de uma predominância do Kardecismo (ou das religiões *stricto sensu* ditas mediúnicas), mas de uma crença difusa em seres espirituais e na capacidade desses de comunicação com o plano terreno.

Pensamos que essa linguagem franca tem atravessado todas as religiões – com algum êxito na cultura brasileira – do Catolicismo, passando pelas religiões evangélicas, para não falar da obviedade das religiões mediúnicas e afro-brasileiras, aos orientalismos e, por fim, aos chamados neo-esoterismos. Assim, constata Sanchis (1998, p. 33):

Orixás para alguns, mortos, santos ou entidades para outros, Nossas Senhoras que aparecem e vêm conviver com os homens, anjos, espíritos, forças cósmicas, demônios – ou tudo isso ao mesmo tempo –, Espírito Santo, enfim, para pentecostais e carismáticos.

Se considerarmos as religiões constituídas mais recentemente em solo brasileiro a partir de uma *bricolagem* com as tradições religiosas mais antigas como a Umbanda, o Santo Daime e a Barquinha, poderemos constatar uma ampliação no seu panteão de entidades espirituais, incorporando cada vez mais seres e entidades das tradições bricoladas até ao paroxismo dessa inclusividade, como se dá no Vale do Amanhecer, religião genuinamente brasileira, mas que reúne entidades numa escala universal. Referindo-se ao Vale do Amanhecer, Carvalho (1992, p. 156) observa que existem “inúmeras falanges de entidades, muito mais numerosas do que em qualquer outra casa de umbanda ou de kardecismo. Há falanges asteca, maia, inca, egípcia, indiana, tibetana, cristã, [...] todas as que se possam imaginar, pois Tia Neiva deixou espaço aberto para acolher todos os espíritos possíveis”.

Portanto, para Carvalho, chegar a uma compreensão profunda do fenômeno religioso (no Brasil da modernidade) trata-se menos de vê-lo pela chave do campo religioso como epifenômeno de relações sociais e culturais ou como resultado histórico das relações das Igrejas e religiões institucionais, e mais em adentrar na hermenêutica da

“‘ideologia’ complexa da evolução espiritual” de nossas tradições religiosas. Nesse sentido, propugna o investimento em uma discussão sobre uma “teoria geral do mundo dos espíritos”, ou seja, como cada religião concebe esse plano sobrenatural e a comensurabilidade entre essas concepções (Carvalho, 1992, p. 160).

D’Andrea (1996, p. 202), por sua vez, situa a emergência de um “novo mercado de religiões *mediúnicas*”, em que a idéia de mercado – definido pela livre escolha individual, pela constituição de identidades exclusivas, consideradas marcas de modernidade, segundo a análise de Machado e Mariz (1998) – aparece, nesse caso, qualificada pela experiência do transe, incorporação, mediunidade, todos indicadores de “reencantamento racionalizado” (D’Andrea, 1996, p. 200).

Mesmo estudiosos do fenômeno religioso no Brasil que recusam a perspectiva de um “reencantamento” e se mantêm no “paradigma da secularização”, como Pierucci (2000) e Barrera Rivera (2001), passaram a admitir uma certa flexibilização quanto a uma visão rígida da secularização. Diz o primeiro, “posso até mesmo falar em reencantamento – não o retorno a um mundo encantado, cujo sentido unitário a ciência moderna dissipou de uma vez por todas, mas sim e tão-só a remagificação do campo religioso, da oferta religiosa” (Pierucci, 2000, p. 21). E, também o segundo, “o que se reencantou [no pentecostalismo] foi o culto [...] o culto pentecostal constitui uma bolsa de magia sistematizada que contrasta com uma sociedade desencantada ou em desencantamento (Barrera Rivera, 2001, p. 113).

Por fim, podemos dizer que os novos movimentos religiosos fazem irromper, sobretudo no interior do indivíduo (mais que no social), um sentido de totalidade religiosa e cósmica, articulando, dessa maneira, dimensões civilizatórias que teoricamente fo-

ram excluídas ao longo da história: individualismo e holismo; hierarquia e igualdade. Nesse sentido, alguns autores falam de um “neo-arcaísmo” ou de um “retrofuturismo” para essa configuração que “assegurou seu sucesso, porque ela tenta conciliar o prazer do mágico e os benefícios do moderno” (Bergeron, Bouchard e Pelletier, 1994, p. 80).

Conclusão

Pelo exposto, faz-se mister complexificar tanto a rigidez do paradigma que opõe a secularização e modernidade (vitoriosas) ao sagrado e à religião (exilados) como o seu equivalente inverso: o “retorno do sagrado” e “reencantamento do mundo”, triunfantes sobre a secularização.

Para escapar de uma visão unilateral, Danièle Hervieu-Leger (1997) oferece uma perspectiva *articulada* que procura apreender, no *interior* da própria *tensão* entre tendências “desseccularizantes” e “secularizantes”, ambas presentes nas experiências dos novos movimentos religiosos, o caráter intrinsecamente *contraditório* do próprio processo de secularização. Se, por um lado, é acertada a interpretação dos novos movimentos religiosos como um “protesto sócio-religioso” contra a razão instrumental e a burocratização da sociedade tecno-industrial, e que lhes empresta um caráter *desmodernizante*, por outro lado, o recurso às narrativas, mitos e rituais das tradições religiosas por esses indivíduos e grupos dá-se de forma *moderna*: pela valorização de subjetividades, pela liberdade individual, pela seleção pragmática daquilo que na tradição religiosa convém às suas necessidades particulares (Hervieu-Leger, 1990, 1996, 1997).

Nesse ponto, pode-se realçar o pensamento da autora com respeito à situação da religião na modernidade. Para ela, a idéia de secularização na modernidade ocidental im-

plica menos perda de influência da religião e mais um radical processo de *mudança* operado no seu seio:

A “secularização” das sociedades modernas não se resume ao processo de evicção social e cultural da religião com a qual ela tem sido freqüentemente confundida. A secularização é um processo cultural complexo, que combina a perda de controle dos grandes sistemas religiosos [...] e a recomposição (sob uma forma nova) das representações religiosas (Hervieu-Leger, 1996, pp. 15-6).

Sublinhamos aqui, também, entre os cientistas sociais (da religião) brasileiros, uma recente tendência de deslocar o debate secularização *versus* reencantamento para uma forma diferenciada e diversificada – novamente em sintonia com iniciativas no campo internacional –, como o trabalho de Burity (2001, pp. 41-65), que busca “um novo olhar sobre a religião”, articulando as versões mais clássicas da teoria da secularização com versões modificadas, “suplementando-as de forma a não deixá-las intocadas” e visando alcançar “zonas híbridas entre a secularização e as teorias da diferença e do multiculturalismo”. Ou o texto de Guerra (2002, pp. 135-166), que enfatiza o *paradigma do mercado religioso*, via por onde se articula modernidade, religião, espaço público e economia, apresentando críticas feitas ao modelo e “sugestões de recombinações” deste. Registramos também uma reflexão de um dos principais paladinos no Brasil da “teoria da secularização”, Antonio Flávio Pierucci (1997a, p. 112), cuja formulação vem ao encontro daquilo que pensamos. Diz ele,

refiro-me [...] ao fato de que na era dos fluxos globais se produzem [...] processos locais *mistos* de secularização com intensificada mobilização religiosa. Uma não obsta a

outra; ao contrário combinam-se, polinizam-se e se exponenciam. A realidade histórica às vezes gosta de experimentar o sabor de paradoxos.

Por fim, trazemos algumas experimentações teóricas feitas por Otávio Velho (1998) no sentido de nos acercar dos impasses surgidos na interface das esferas do secular e do religioso na (pós)modernidade. Pensando em atenuar a consagrada oposição (polaridade tensa) entre uma lógica secular reflexiva e explicativa e outra nativa-religiosa reservada ao conhecimento “prático” e auto-referido, Velho (1998, p. 15) propõe que a primeira se “deixe afetar” pela segunda, incorporando a *epistemologia* do sagrado, “das linguagens, rituais, experiências e narrativas”, como forma de complexificar sua própria epistemologia. Para exemplificar essa idéia, argumenta que a distinção teórica entre *self* e *ego*, tão cara aos “orientalismos” e neo-esoterismos, “poderia complexificar nossas discussões a respeito do individualismo moderno”. É sintomático que a religiosidade considerada por esse autor para empreender o “uso experimental de outras epistemologias”, de forma a auxiliar o processo de conhecimento acadêmico, seja também a dos novos movimentos religiosos, que, para ele, funcionariam em relação às Ciências Sociais contemporâneas como “interlocutores análogos aos que Weber encontrou em sua época” (Velho, 1998, p. 12).

Novamente é evocada a figura fundante de Max Weber, com quem iniciamos este texto, na direção do seu diagnóstico da perda gradativa de influência da religião na estruturação das “imagens do mundo” na modernidade. No entanto, chamamos também a atenção para a presença no seu pensamento das *duas tendências* (secularizantes e dessecularizantes) com as quais as Ciências Sociais (da religião) contemporâneas vêm se deba-

tendo. De acordo com Martelli (1995, pp. 165-6), mesmo que enfatizando um caráter mais agonístico que complementar,

em Weber parecem opor-se duas atitudes em relação à modernidade, que não são facilmente conciliáveis, deixando o sociólogo de Heidelberg num dramático conflito interior.

De um lado, a análise weberiana apresenta a modernidade como um processo irreversível, e a religião aparece como aquém desta, sendo necessária para acessá-la um “sacrifício do intelecto”. De outro, sua “sociologia compreensiva” reconhece na religião um caráter constante e necessário, como produtora de um “universo de significações”. Ainda Martelli (1995, p. 170):

nessa perspectiva, o diagnóstico pessimista que el[e] realiza sobre o ‘desencanto do mundo’ de maneira alguma exclui a possibilidade que se instaure uma nova dialética entre carisma e razão, capaz de superar o ingênuo reducionismo da crítica iluminista da razão.

Por fim, para pensarmos a *articulação*, no pensamento weberiano, da dimensão da razão com a esfera do sagrado, retomamos Velho (1998, p. 12):

é possível que Weber quando falava em carisma, e apesar de declarar sua falta de ‘ouvido musical’ para a religião, também estivesse se ‘deixando afetar’ [por ela] [...] os epígonos é que podem ter obscurecido essa dimensão do seu trabalho.

De fato, Weber não reduz a experiência religiosa a mero epifenômeno do social, embora também não abra mão de compreendê-la conceitualmente ao reconstruí-la num discurso acadêmico, o do tipo-ideal. Aqui parece ocorrer algo semelhante com o que realizaram outros “pais fundadores” das

Ciências (antropológicas) Sociais (da religião), quando a teoria acadêmica e a experiência religiosa “nativa” passaram a se *comunicar* nessas formulações. Assim como o *carisma* para Weber, também o *kula* para Malinowski e o *mana* para Marcel Mauss foram exemplos exitosos de emprego de noções religiosas “nativas” na interpretação das Ciências Sociais.

À guisa de conclusão, o que pretendemos com este artigo foi, a partir de um olhar sobre a originalidade dos novos movimentos religiosos e de uma concisa revisão da literatura em torno das problemáticas que eles suscitam, recolocar a questão do lugar da religião na modernidade, de forma a buscar *mediações* que, ao nosso ver, articulam *moderno e sagrado*.

Bibliografia

- Acquaviva, Sabino.
1961 *L'Eclissi del sacro nella civiltà industriale*. Milano, Editora di Comunità.
- Amaral, Leila.
1994 “Nova Era: um movimento de caminhos cruzados”, in L. Amaral, *Nova Era: um desafio para os cristãos*. São Paulo, Paulinas, pp. 9-49.
- Barrera Rivera, Paulo.
2001 *Tradição, transmissão e emoção religiosa. Sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina*. São Paulo, Olho D'Água.
- Bellah, Robert.
1987 *Beyond belief. Essays on religion in a post-traditional world*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, pp. 168-89.
- Bell, Daniel.
1977 “The return of the sacred? The argument on the future of religion”. *British Journal of Sociology*, 28 (4): 447-497.
- Bergeron, Richard; Bouchard, Alain & Pelletier, Pierre.
1994 *A Nova Era em questão*. São Paulo, Paulus.
- Berger, Peter L.
1985 *O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo, Paulus.
2001 “A dessecularização do mundo: uma visão global”. *Religião e Sociedade*, 21 (1): 9-23.
- Burity, Joanildo.
2001 “Novos paradigmas e estudo da religião: uma reflexão anti-essencialista”. *Religião e Sociedade*, 21 (1): 41-65.
- Campbell, Colin.
1997 “A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio”. *Religião e Sociedade*, 18 (1): 5-22.

- Carvalho, José Jorge de.
1992 "Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea", in M. C. L. Bingemer (org.), *Impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo, Loyola, pp. 133-164.
- Chevalier, Gérard.
1986 "Parasciences et procédés de légitimation". *Revue Française de Sociologie*, XXVII (2): 205-219, avril/juin.
- D'Andrea, Anthony Albert Fisher.
1996 *O self perfeito e a Nova Era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro, IUPERJ.
- Douglas, M. & Tipton, S. M. (orgs.).
1982 *Religion in America. Spirituality in a secular age*. Boston, Beacon Press.
- Ferraroti, Franco.
1984 "Le destin de la raison et le paradoxe du sacré". *Social Compass*, 37 (2-3): 133-155.
- Fernandes, Rubem César.
1994 *Privado porém público: o terceiro setor na América Latina*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- Giumbelli, Emerson Alessandro.
1996 *Da religião como problema social: secularização, retorno do sagrado, liberdade religiosa, espaço e comportamento religioso*. Rio de Janeiro, PPGAS/ Museu Nacional. (Mimeo)
- 2002 *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo, Atar Editorial.
- Guerra, Lamuel.
2002 "A metáfora do mercado e a abordagem sociológica da religião". *Religião e Sociedade*, 22 (2): 135-166.
- Hadden, Jeffrey.
1987 "Toward desacralizing secularisation theory". *Social Forces*, 65 (3): 587-611.
- Hammond, P. E. (org.).
1985 *The sacred in a secular age. Toward revision on the scientific study of religion*. Berkeley, University of California Press.
- Hervieu-Léger, Danièle.
1990 "Renouveaux émotionnels contemporains. Finde la sécularisation ou fin de la religion?", in D. Hervieu-Léger & F. Champion (éds.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Centurion.
- 1996 "La religion des européens: modernité, religion, sécularisation", in G. Davie & D. Hervieu-Léger (éds.), *Les identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, pp. 9-23

- 1997 "Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da religião?". *Religião e Sociedade*, 18 (1): 31-47.
- Luckmann, Thomas.
1967 *The invisible religion. The problem of religion in modern society*. New York, Macmillan.
- Machado, Maria das Dores Campos & Mariz, Cecília Loreto.
1994 "Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais". *Comunicações do Iser*, 45 (13): 24-34.
- 1998 *Mudanças recentes no campo religioso brasileiro*. Rio de Janeiro, UFRJ/UERJ (Mimeo)
- Martelli, Stefano.
1995 *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo, Paulinas.
- Martin, David.
1978 *A general theory of secularization*. Oxford, Basil Blackwell.
- Mills, Colin Ivor.
1994 *The social geography of new age spirituality in Vancouver*. Dissertação de Mestrado, Columbia, University of British Columbia.
- Parsons, Talcott
1969 "Introduction" (M. Weber). *The sociology of religion*. Boston, Beacon Press.
- Pierucci, Antônio Flávio.
1997a "Reencantamento e dessecularização. A propósito do auto-engano em Sociologia da Religião". *Novos Estudos Cebrap*, 49: 99-117.
1997b "Interesses religiosos dos sociólogos da religião", in A. P. Oro & C. A. Steil (orgs.), *Globalização e religião*, Petrópolis, Vozes, pp. 249-262.
2000 "Religião – Milênio para iniciante. Um guia para entender o futuro". *Caderno Mais, Folha de S.Paulo*, 31 jan., p. 21.
- Robbins, Thomas & Bromley, David.
1993 "New religious movements in the United States". *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 83, juil-sept.
- Sahlins, Marshall.
1985 "Categories culturelles et pratiques historiques". *Critique*, 456, mai.
- Sanchis, Pierre.
1998 "As religiões dos brasileiros". *Revista Horizonte*, 1 (2): 28-43.
- Souza, Luíz Alberto Gómez de.
1986 "Secularização em declínio e potencialidade transformadora do sagrado". *Religião e Sociedade*, 13 (2): 2-16.
- Stark, Rodney & Bainbridge, William S.

- 1985 *The future of religion. Secularisation, revival and cult formation*. Berkeley, University of California Press.
- Vaz, Pe. Henrique de Lima.
- 1988 “Religião e sociedade nos últimos vinte anos (1965-1985)”. *Síntese – Nova Fase*, 42: 27-47.
- Velho, Otávio.
- 1998 “O que a religião pode fazer pelas Ciências Sociais?”. *Religião e Sociedade*, 19 (1): 9-17.
- Weber, Max.
- 1982a “As seitas protestantes e o espírito do capitalismo”, in H. H. Gerth e C. Wright Mills (orgs.), *Ensaio de Sociologia*, Rio de Janeiro, Zahar, pp. 347-370.
- 1982b “A psicologia social das religiões mundiais”, in H. H. Gerth e C. Wright Mills (orgs.), *Ensaio de Sociologia*, Rio de Janeiro, Zahar, pp. 309-346.
- 1989 *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Pioneira.
- 1991 *Economia e sociedade*. vol 1. Brasília, DF, Editora UNB, pp. 270-418.
- Wilson, Bryan.
- 1990 *The social dimension of sectarianism. Sects and new religious movements in a contemporary society*. Oxford/New York, Oxford University Press.
- Wilson, Bryan (org.).
- 1981 *The social impact of the new movements*. New York, Edwin Mellen.

Resumo

Secularização e Reencantamento: a Emergência dos Novos Movimentos Religiosos

Os estudos contemporâneos da Sociologia e da Antropologia da Religião têm se polarizado na discussão entre o primado da secularização na modernidade ou o ressurgimento do sagrado recalcado. Este artigo busca escapar dessa polaridade ao propor, a partir de um exame da vasta bibliografia sobre a questão, formas alternativas de analisar as transformações por que passa o fenômeno religioso na sociedade atual, particularmente em nosso país, através da observação dos denominados novos movimentos religiosos que vem eclodindo no Brasil e no mundo.

Palavras-chave: Modernidade; Religião; Secular; Sagrado; Novos Movimentos Religiosos.

Résumé

Sécularisation et Ré-enchantement: l'Émergence des Nouveaux Mouvements Religieux

Les études contemporaines de la Sociologie et de l'Anthropologie de la Religion se sont polarisées dans la discussion entre le primat de la sécularisation dans la modernité ou la réapparition d'un sacré refoulé. Cet article tente d'échapper à cette polarisation en proposant, à partir de l'examen de la vaste bibliographie existante sur cette question, des formes alternatives d'analyse des transformations par lesquelles passe le phénomène religieux dans notre société actuelle, particulièrement dans notre pays, par l'observation des nouveaux mouvements religieux qui surgissent au Brésil et dans le monde entier.

Mots-clés : Modernité; Religions; Séculaire; Sacré; Nouveaux Sentiments Religieux.

Abstract

Secularization and Re-enchantment: The Emergence of New Religious Movements

The recent sociological and anthropological studies on Religion have been emphasizing either the discussion on the primacy of secularization in modernity or the revival of the repressed sacredness. This article intends to escape such polarization and proposes alternative ways of analyzing the transformations that the religious phenomena has been through nowadays, especially in our country, considering the new religious movements that have been appearing in Brazil and around the world.

Key words: Modernity; Religion; Secular; Sacred; New Religious Movements.

Fundamentos Sociais das Economias Pós-industriais: uma Resenha Crítica de Esping-Andersen

José Celso Cardoso Jr.

Este texto destina-se a explicitar e comentar os principais argumentos do livro *Social foundations of post-industrial economies*, de Gosta Esping-Andersen, publicado originalmente em 1999. Para tanto, iniciamos com uma rápida recuperação dos argumentos e conclusões contidas em sua publicação *The three worlds of Welfare Capitalism*, de 1990, por julgar que o novo livro é justamente uma tentativa de consolidar um debate de quase uma década em torno tanto de sua tipologia tríplice dos Estados de Bem-estar Social, como, fundamentalmente, em torno do conceito de desmercadorização, idéia central que estrutura o pensamento do autor.

Em seguida, resenhamos o novo livro no intuito de esclarecer a posição de Esping-Andersen com respeito aos pontos mais polêmicos por ele identificados ao longo desses anos de discussão acadêmica. Por fim, nas considerações finais, tentamos identificar os principais avanços e limites no pensamento do autor, projetando para o debate brasileiro algumas questões que nos parecem pertinentes, sem o que a resenha pura e simples do referido livro teria efeito incompleto.

Os Três Mundos do Capitalismo de Bem-Estar Revisitado

The three worlds of Welfare Capitalism foi muito importante e influente no debate sobre

o significado do *Welfare State* nos países centrais. Ele recuperava os termos do debate do imediato pós-guerra, centrado nos trabalhos de Beveridge (1942), Marshall (2000) e Titmuss (1968), e consolidava uma interpretação teórica e histórica consistente sobre as origens, desenvolvimentos especificamente nacionais e significados políticos das diversas estruturas de proteção social no mundo desenvolvido.¹

Resumidamente, podemos dizer que Esping-Andersen organiza esse seu trabalho em torno de uma grande tese central – a chamada Teoria da Luta de Classes Democrática – e de dois fortes conceitos teóricos explicativos – desmercadorização e estratificação social.

Essa tese (também denominada Teoria da Mobilização das Classes Sociais, ou, ainda, Modelo de Recursos de Poder) tem seus fundamentos teóricos e metodológicos expressos em Korpi (2000), um dos seus principais formuladores.² Segundo esse modelo interpretativo, há três elementos-chave a se observar em cada um dos contextos nacionais estudados para captar as causas das diferenças históricas entre os regimes de bem-estar dos países centrais: i) a natureza da mobilização das classes sociais, sobretudo o modelo de organização política da classe trabalhadora, em sindicatos e partidos políticos; ii) as estruturas de coalizão das classes políticas, tendo em vista os processos de transição e modernização social;

e iii) o legado histórico da institucionalização dos regimes de bem-estar, o qual influencia as preferências das classes (notadamente das classes médias) e o comportamento político nacional em termos agregados.

Com esses elementos em mente,

os riscos de retrocesso do Welfare State não dependem dos gastos, mas do seu caráter de classe. Os Welfare States das classes médias, bem sejam social-democratas (como na Escandinávia) ou corporativistas (como na Alemanha), forjam lealdades de classes médias. Ao contrário, *Welfare States* residuais ou liberais (como nos EUA e Canadá) dependem das lealdades de um estrato social numericamente débil e com frequência politicamente residual. Neste sentido, as coalizões de classe nas quais se baseiam os três tipos de *Welfare States* explicam não só sua evolução passada, como também suas perspectivas futuras (Esping-Andersen, 1993, p. 55). [grifos meus]

Em outras palavras, teria sido a consolidação da social-democracia europeia a responsável pela viabilização do chamado reformismo parlamentar social-democrata, através do qual se buscava conciliar, de um lado, os fundamentos da economia capitalista de mercado (sobretudo a propriedade privada dos meios de produção) e, de outro, os fundamentos da democracia representativa de classes (sobretudo o sufrágio universal): “a mobilização parlamentar das classes sociais é um meio para a realização dos ideais socialistas de igualdade, justiça, liberdade e solidariedade” (Esping-Andersen, 1993, p. 30). A democracia representativa é então vista como a forma política através da qual atores organizados e instituições burocráticas manifestam seus interesses e resolvem conflitos baseados em regras e consensos de maiorias. As classes sociais, portanto, são tidas como atores políticos com poderes reais

(ainda que manifestos de forma indireta, pois parlamentar) para influenciar os processos econômicos de produção e distribuição dos excedentes sociais.

O tipo de mobilização e articulação entre as classes sociais, notadamente o papel desempenhado pela organização em sindicatos e partidos políticos das classes trabalhadoras, teria sido responsável, em última instância, pelos diferentes modelos de proteção social encontrados por Esping-Andersen no mundo desenvolvido, hierarquizados segundo o grau de desmercadorização de cada um, de tal sorte que teríamos: i) modelo liberal-residual (Austrália, EUA, Nova Zelândia, Canadá, Irlanda, Reino Unido); ii) modelo bismarckiano-meritocrático-corporativo (Itália, Japão, França, Alemanha, Finlândia, Suíça); e iii) modelo beveridgiano-universalístico-socialdemocrata (Áustria, Bélgica, Holanda, Dinamarca, Noruega, Suécia).

Quanto menos fragmentados os interesses em jogo e mais institucionalizados os grupos sociais em disputa (incluindo-se aí os próprios grupos da burocracia estatal), mais as regras estáveis da representação democrática têm condições de fazer valer a força da maioria, estruturando, por exemplo, maiores ou menores níveis de transferências e de proteção social em geral, ancorada em direitos de cidadania (modelo universalista nórdico), seguros sociais obrigatórios (modelo corporativista da Europa continental) ou ainda em assistência social focalizada sobre os segmentos mais vulneráveis da população (modelo liberal-residual da América do Norte).

No modelo interpretativo de Esping-Andersen, a mediação/operacionalização da tese da luta de classes democrática é feita, em cada caso concreto, pelos conceitos de desmercadorização e de estratificação social.

A idéia de *desmercadorização* remete o autor à obra de Polanyi (2000), para quem os

direitos sociais de cidadania corporificam-se em direitos de desmercadorização, isto é,

o critério relevante para os direitos sociais deve ser o grau em que eles permitem que as pessoas tenham níveis de vida independente das forças puras de mercado. É nesse sentido que os direitos sociais diminuem o status dos cidadãos como mercadorias (Esping-Andersen, 1993, p. 20).

Ainda segundo Polanyi (mas também poderíamos reivindicar a obra de Marx para tratar do assunto), há uma contradição inescapável no Capitalismo de livre mercado, tal que a mercadorização pura e simples da força de trabalho, se levada às últimas conseqüências, traria em seu bojo a própria destruição da sociedade. Em uma frase, a mercantilização da força de trabalho é incompatível com a reprodução capitalista no longo prazo.

A desmercadorização é, portanto, um princípio de cidadania social que implica uma situação na qual os cidadãos podem decidir livremente, vale dizer, sem uma potencial perda de emprego, renda ou proteção social, se desejam trabalhar ou não, e sob quais condições. Nesses termos, o grau e as formas pelas quais a *desmercadorização* se dá em cada caso concreto sugere tipos diferentes de *estratificação* dos indivíduos em sociedade, pois interfere, diretamente, na composição setorial e ocupacional do emprego e da renda, e, indiretamente, no tipo de relação que se estabelece entre cidadãos, famílias, mercados de trabalho, empresas privadas e instâncias burocráticas, ou, mais simplesmente, entre Estado, mercado e sociedade.

Esping-Andersen faz questão de sublinhar uma diferença fundamental entre a forma marxista e aquela histórico-institucional de compreender a relação dos sistemas de bem-estar social com o modo capitalista de

produção. Enquanto para o marxismo o *Welfare State* sancionaria a estrutura de classes existente, operando funcionalmente como promotor e legitimador do modo de reprodução capitalista, para os chamados institucionalistas históricos o *Welfare State* transforma a estrutura de classes da sociedade, promovendo uma acomodação política da luta de classes, seja por meio da incorporação econômica da classe trabalhadora a patamares mais elevados de renda e consumo, seja por meio da sua incorporação política e social, mediatizada tanto pelo sufrágio universal como pelo acesso aos bens e serviços fornecidos pelo Estado social.

Assim sendo, através do modelo teórico de Esping-Andersen, é possível estabelecer uma correspondência entre *grau de desmercadorização da força de trabalho e tipo de estratificação social*, tal que: i) aos modelos bismarckianos corresponderia um tipo de estratificação social dito corporativista-contributivo, fortemente influenciado pelas estruturas militares e/ou religiosas da sociedade e, em não raros casos, também marcado por uma forte presença estatal de tipo paternalista; ii) aos modelos liberais corresponderia um tipo de estratificação orientada pelo mercado, que tem na filosofia individual competitiva e no sistema de preços relativos os guias definidores por excelência dos *insiders* e dos *outsiders*, daí a ênfase desses regimes em um padrão de proteção social de tipo assistencial-focalizado; e iii) aos modelos beveridgianos corresponderia um tipo de estratificação guiada por valores igualitários e universalistas, fortemente ancorados em uma sociedade de classe média regida por regras estáveis e respeito aos consensos de maiorias, aspectos centrais das democracias representativas mais desenvolvidas.

Os “Novos” Fundamentos Sociais das Economias Pós-Industriais

Antes de entrar propriamente na argumentação central do segundo livro de Esping-Andersen, *Social foundations of post-industrial economies*, julgamos pertinente apresentar brevemente o contexto no qual ocorre o debate teórico, bem como a fundamentação metodológica do autor.

Contextualização do Debate Teórico

A principal motivação desse livro é fazer uma revisão crítica do debate de quase dez anos, travado a partir da publicação em 1990, do seu *The three worlds of Welfare Capitalism*. Para tanto, o autor estrutura a discussão em torno das duas críticas que consideramos as mais relevantes para a compreensão da natureza e transformações do *Welfare State* contemporâneo, a saber:

- a questão da pertinência e aderência da sua tipologia tríplice e
- a questão que classifica como a crítica feminista realmente relevante.

Ambos os aspectos são tratados simultaneamente ao longo dos três blocos temáticos do livro (Parte I: Os tipos de Capitalismo de Bem-estar; Parte II: A nova economia política; Parte III: Refundar o Capitalismo de Bem-estar?), motivo pelo qual vamos aqui tentar fazer uma abordagem transversal, selecionando as temáticas principais em vez de seguir a ordem expositiva do autor.

De antemão, é possível dizer que Esping-Andersen discorda da primeira crítica e incorpora positivamente a segunda. No primeiro caso, trata de reafirmar a tipologia dos três mundos do Estado de Bem-estar (modelos liberal, conservador e social-de-

mocrata), refutando os argumentos dos que defendem tratamento exclusivo, respectivamente, para os casos da Austrália e Nova Zelândia, países asiáticos (Coreia, Taiwan e Japão) e países da Europa Meridional (Itália, Espanha e Portugal). Segundo Esping-Andersen, Austrália e Nova Zelândia seriam casos de países em transição para o regime liberal de proteção social, enquanto Coreia, Taiwan e Japão teriam traços predominantes dos regimes conservadores, o que não justificaria a abertura de uma nova tipologia. Já com relação aos países do sul da Europa, embora reconheça o forte traço familiarístico presente nesses países, não se convence da necessidade de representá-los separadamente.³

No caso da chamada crítica feminista, Esping-Andersen a incorpora ao seu modelo teórico para alargar e, segundo ele, confirmar as descobertas e sugestões já contidas no livro anterior. Essencialmente, a crítica feminista questiona a aderência do conceito de desmercadorização para tratar da relação das mulheres com o Estado de Bem-estar. Isso porque a idéia de desmercadorização pressupõe uma ampla difusão do assalariamento como forma dominante da relação capital-trabalho. E o que tais estudos sustentam é que

se o conceito de desmercadorização pode talvez descrever de modo adequado a condição do trabalhador típico de sexo masculino, não é entretanto facilmente aplicável às mulheres, cuja função econômica é de fato em muitos casos não mercantilizada. A questão é que os Estados sociais, no pior dos casos, contribuem para manter as mulheres prisioneiras da sua condição de pré-mercadorias, e, no melhor, fazem pouco para aliviar o duplo peso do trabalho fora de casa e das responsabilidades familiares. O conceito de desmercadorização seria então inaplicável às mulheres, a menos que, para começar, os Estados

sociais comecem a ajudá-las a tornar-se mercadorias (Esping-Andersen, 2000, p. 81).

Para tanto, nosso autor vai buscar na experiência histórica os casos de Estados de Bem-estar que promovem políticas ditas de desfamíliação, as quais devem buscar reduzir a dependência das mulheres em relação às obrigações familiares tradicionais.

Quer dizer: enquanto *desmercadorizar* significa reduzir a dependência das pessoas da relação mercantil-monetária, fazendo, para tanto, com que os trabalhadores estejam protegidos das livres forças de oferta e demanda na determinação das suas condições de trabalho e remuneração, o conceito de *desfamíliação* (algumas vezes também chamado de *women-friendly*), por sua vez, sai do âmbito da regulação do mercado de trabalho e vai para dentro da esfera familiar, em um estágio anterior que precede a própria condição de mercantilização da mão-de-obra, mas que, ao mesmo tempo, viabiliza as condições para que as mulheres (alvo central desse conjunto de políticas) possam se colocar em posição de desmercadorizar-se no mercado de trabalho formal. Novamente nas palavras de Esping-Andersen (2000, p. 84), diz-se que

a redução ao mínimo das dependências familiares pressupõe um Estado social radicalmente diverso. Fundamentalmente, através da desfamíliação das responsabilidades de bem-estar, o *Welfare State* social-democrata ajuda as mulheres a entrarem em relações mercantis (e a conquistarem maior independência dos homens) para poder posteriormente se desmercadorizarem.

Ou seja, o autor apenas encontra um conjunto de políticas organizadas de desfamíliação na experiência européia nórdica

(notadamente na Suécia e na Dinamarca), cuja eficácia pode ser por ele avaliada através da constatação de que nesses países, ao contrário do que ocorre em praticamente todos os países onde tais políticas inexistem ou não são operantes, não há um *trade-off* explícito entre taxa de participação das mulheres no mercado de trabalho e taxa de natalidade, sinal claro de que neles as mulheres têm conseguido conciliar, razoavelmente bem, ambos os desejos: o de inserção no mundo do trabalho e o de maternidade.

Portanto, é basicamente para incorporar o estudo da chamada *economia das famílias* que Esping-Andersen reescreve a sua teoria dos três mundos do Estado de Bem-estar. Ou seja, traz para o debate sobre a natureza e as transformações dos sistemas de *welfare* contemporâneos a dimensão das famílias na provisão de bem-estar para o seu corpo coletivo. Tem-se a convicção de que depois de muito avançarem os estudos em torno das contribuições do Estado e dos mercados para a provisão de bem-estar social, a partir do que Esping-Andersen sofisticou a famosa tipologia de Titmuss (1968) dos três tipos ideais de *Welfare States* no mundo capitalista desenvolvido, teria chegado a hora de reconhecer que somente essas duas dimensões de análise, embora fundamentais, são insuficientes na explicação tanto da crise atual dos sistemas nacionais de proteção social como do real comportamento de cada sistema nacional e das respostas que cada um vem dando aos desafios do presente. Em linhas gerais, procura-se avaliar os impactos das decisões familiares (notadamente das mulheres) sobre as variáveis do mercado de trabalho e sobre as estratégias de provisão de proteção social no interior do grupo familiar⁴. Particularmente relevante para o caso brasileiro são as experiências dos chamados países da Europa do sul (Portugal, Espanha,

Itália e Grécia), cujo familismo seria um traço sociocultural bastante importante na identificação e entendimento dos respectivos sistemas de proteção social. Portanto, é sobre esse aspecto central do livro de Esping-Andersen que vamos melhor nos deter.

Fundamentação Metodológica

Creio que vale a pena explicitar quais são os dois *fundamentos metodológicos* mais importantes desse trabalho de Esping-Andersen, a partir dos quais se torna mais fácil compreender parte de suas motivações pessoais tanto para explicar a natureza da crise contemporânea nos diversos regimes de *Welfare State* como para defender a trajetória social-democrata de ajuste seguida pelos países nórdicos (notadamente a Suécia), em contraposição às trajetórias liberal (cujo paradigma é os EUA) e conservadora (como a Alemanha).

A trajetória social-democrata de ajuste frente à crise se caracterizaria por um reforço de intervenção do Estado social, o qual estaria procurando tanto reestruturar e reorganizar o mercado de trabalho (através das já conhecidas políticas de desmercadorização), como também sustentar as estratégias familiares (sobretudo das mulheres) de inserção no mundo do trabalho (através das novas políticas de desfamíliação, as quais discutiremos adiante).

O importante a reter daqui é que Esping-Andersen está trabalhando com o princípio de justiça social de Rawls ([2001] 2002), o qual, sucintamente, propõe que: i) as pessoas devem ter direitos iguais em um sistema abrangente de liberdades civis e políticas; ii) as desigualdades sociais e econômicas devem ser dispostas de tal forma que estejam ligadas a posições abertas (de acesso potencial livre) a todos os cidadãos, sob condições de igualdade de oportunidades. Além

disso, prevê que o sistema favoreça sempre os menos privilegiados do regime de estratificação, isto é, que forneça o máximo de vantagens para as pessoas em piores condições e posições sociais, o que sugere um tipo de igualitarismo ativo que, portanto, referendaria atitudes e intervenções públicas contra as desigualdades sistêmicas.

Enquanto o critério de justiça liberal-paretiano sustenta que uma situação de estratificação social é melhor que outra sempre que pelo menos um dos seus membros esteja em situação mais vantajosa e desde que isso não coloque nenhum outro em uma situação pior, o critério de justiça liberal-rawlsiano sustenta que uma situação de estratificação é melhor que outra sempre que alguém menos favorecido esteja em melhor posição relativa, mesmo que isso implique o desfavorecimento de alguém originalmente em situação melhor (mas ainda mais vantajosa que a nova posição alcançada pela pessoa menos privilegiada).⁵

O outro fundamento teórico-metodológico importante de Esping-Andersen, para entender sua explicação à crise atual dos regimes de *Welfare State*, está relacionado à adoção do chamado *institucionalismo* europeu (como ele o define) ou histórico (como define a maior parte da literatura atual em ciência política), como estratégia principal de abordagem do seu objeto de estudo.⁶

Em termos muito breves, é possível dizer que o institucionalismo histórico tem inspiração teórica nos trabalhos seminais de Schumpeter (1968), Weber (1999) e Polanyi (2000), bem como em algumas concepções presentes na tradição do estruturalismo-funcionalista (a idéia de que a política e a economia são sistemas de partes integradas) e na teoria pluralista dos grupos de interesses (a idéia de que os conflitos entre os grupos por interesses divergentes estão no centro da política). A base de análise desse tipo de abordagem institucional é o conceito de *path de-*

pendency (dependência de trajetória ou trajetória dependente), segundo o qual seria possível entender e explicar eventos históricos específicos a partir do arranjo institucional (em sentido amplo) que teria dado origem a certa trajetória macro-histórica. Como esta é, em realidade, também uma certa trajetória das instituições que animam o movimento da grande história, e esta poderia ser lida e interpretada em um nível intermediário, de mesodeterminações objetivas, cuja fundamentação teórica se daria pela identificação e análise dos atores sociais e processos políticos relevantes em cada caso concreto.⁷

Argumentação Central

Pois bem, tendo em conta esse último fundamento teórico da estratégia metodológica de Esping-Andersen (o institucionalismo histórico), fica mais fácil entender sua tese central a respeito da crise dos regimes contemporâneos de *welfare* (ou, como ele os define, dos diferentes tipos de Capitalismo de Bem-estar). Essencialmente, o autor sustenta que a crise seria fruto de um descompasso ou desacordo entre o arcabouço (leia-se: trajetória) institucional dos Estados de Bem-estar consolidados no pós-guerra e a emergência de novos riscos sociais provenientes das transformações recentes (anos de 1970, 1980 e 1990) nos mundos do trabalho e da família tradicional. O problema estaria centrado no fato de que as fases de amadurecimento e consolidação dos três capitalismo de bem-estar (ou regimes de *welfare*, a saber: o liberal, o conservador e o social-democrata) teriam coincido historicamente com as fases de “desregulação” do mundo do trabalho (que ele chama de mau funcionamento dos mercados de trabalho) e de alteração comportamental das mulheres (que ele chama de mau funcionamento das famílias).⁸

Em Esping-Andersen, está claro que o *Welfare State* é um tipo especial de capitalismo voltado à produção e distribuição de proteção social (ou bem-estar social) para um conjunto definido de cidadãos. Assim, o que singularizaria cada tipo específico de Capitalismo de Bem-estar seria a forma pela qual as instituições interdependentes do Estado, do mercado e da família se arranjam e se combinam para a tarefa de produção e distribuição de *Welfare* (Esping-Andersen, 2000, p. 65).⁹ Segundo tal definição, o tema da igualdade seria na verdade um produto secundário do objetivo principal das políticas de bem-estar, qual seja, proteger a população dos riscos sociais historicamente cristalizados como tais (Esping-Andersen, 2000, p. 61). Em outras palavras, a discussão sobre os tipos de Capitalismo de Bem-estar é na realidade uma discussão sobre como cada sociedade, em cada momento do tempo, afronta os seus riscos sociais, os quais obviamente podem variar de lugar para lugar e de época para época.

A combinação entre Estado, mercado e família para atender a uma determinada estrutura de riscos sociais define, em cada lugar, um regime específico de provisão de Bem-estar. Daí a conclusão por três tipos de Estados de Bem-estar social: um tipo liberal-residual, bem representado pelos EUA, onde a focalização sobre os mais necessitados do sistema é a característica principal; um tipo meritocrático-contributivo, bem representado pela Alemanha, em que a cobertura social é estratificada por corporações e onde o acesso é garantido pela inserção formal e regulada no mercado de trabalho; e um tipo social-democrata, bem representado pela Suécia, cujos princípios de igualdade e universalidade são os definidores das políticas públicas de inclusão social.

Para compreender os fundamentos de cada regime de proteção, vejamos a seguir o Quadro 1, o qual mostra o papel que as ins-

Quadro 1
Principais Características dos Regimes de *Welfare State* no Mundo Desenvolvido (2000)

<i>Funções por Segmento Social</i>	<i>Regime Liberal</i>	<i>Regime Social-democrático</i>	<i>Regime Conservador</i>
• Família	Marginal	Marginal	Central
• Mercado	Central	Marginal	Marginal
• Estado	Marginal	Central	Subsidiário
<i>Welfare State</i>	<i>Regime Liberal</i>	<i>Regime Social-democrático</i>	<i>Regime Conservador</i>
• Unidade Social da Solidariedade	Indivíduo	Coletividade	Parentesco, Corporações e Estado
• Local Prevalente da Solidariedade	Mercado	Estado	Família
• Grau de Mercantilização	Mínimo	Máximo	Alto (para trabalhadores chefes de família)
• Caso Nacional Paradigmático	EUA	Suécia	Alemanha e Itália

Fonte: Esping-Andersen (2000, p. 146, tab. 5.4).

Tabela 1
Despesa Social Pública e Privada (1990)

<i>Despesa Social em % do PIB</i>		
	Suécia	EUA
Despesa Social do Estado	33,1	14,6
Despesa em Instrução Privada	0,1	2,5
Despesa Sanitária Privada	1,1	8,2
Despesa Previdenciária Privada	1,8	3,0
Ônus Dedutíveis	0	1,3
<i>Total</i>	<i>36,1</i>	<i>29,6</i>
<i>Despesa Social em % das Despesas Totais das Famílias</i>		
	Suécia	EUA
Saúde, Instrução, Pensões Privadas	2,7	18,8
Creches (famílias com filhos)	1,7	10,4
<i>Total</i>	<i>4,4</i>	<i>29,2</i>
Taxas	36,8	10,4
<i>Total mais Taxas</i>	<i>41,2</i>	<i>39,6</i>

Fonte: OCDE, 1994 e 1998; US Bureau of Labour Statistics (1990); Mishel e Bernstein (1993), citados em Esping-Andersen (2000, p. 290, tab. 9.1).

tuições sociais representam em cada tipo de *welfare*, e a Tabela 1, a qual exemplifica com números da Suécia e dos EUA as diferentes estratégias institucionais de provisão de proteção social. Notemos que o custo total da proteção é basicamente o mesmo em ambos os países, a despeito das imensas diferenças que caracterizam e separam os modelos liberal norte-americano e social-democrata sueco.

Dada a definição geral anterior, fica fácil entender porque Esping-Andersen classifica a crise atual dos sistemas de proteção social como uma crise institucional ampla, no sentido de que a institucionalidade dos respectivos sistemas de bem-estar do pós-guerra tenha se tornado anacrônica diante da nova estrutura de riscos sociais em emergência no mundo desenvolvido desde meados dos anos de 1970. Em termos gerais, o *Welfare State* consolidado durante os chamados 30 anos gloriosos do Capitalismo dos países centrais (1945 a 1975) estava baseado em quatro grandes pilares: i) a idéia de solidariedade ou cidadania social, da forma como difundida pelos famosos trabalhos de Beveridge (1942) e Marshall (2000); ii) a difusão da instrução em massa; iii) a busca macroeconômica do pleno emprego, duplamente viabilizada pelas políticas keynesianas de demanda efetiva (das quais a própria construção do *Welfare State* faz parte) e pela difusão de um sistema corporativista de relações de trabalho que previa a existência de sindicatos patronais e de trabalhadores fortes e representativos, negociações centralizadas, contratação coletiva e regulação da relação salários reais–produtividade do trabalho, aspectos estes diretamente vinculados à estruturação do mercado de trabalho; iv) as práticas de estruturação de interesses e de resolução de conflitos ditadas pela chamada luta de classes democrática, também definida por outros autores como modelo corporativista de representação social.¹⁰

Sob o manto desses grandes pilares estruturais das sociedades industriais desenvolvidas há ainda um conjunto de hipóteses a propósito do funcionamento das economias, dos mercados de trabalho e da estrutura padrão das famílias que são muito importantes na lógica discursiva de Esping-Andersen, a saber:

- taxas de crescimento econômico compatíveis com a busca do pleno emprego;
- dinâmica macroeconômica centrada nas conquistas da segunda revolução industrial;
- força de trabalho relativamente homogênea e predominantemente masculina;
- família tradicional relativamente estável, em que: i) o homem é o chefe do domicílio e o principal provedor de renda; ii) as taxas de fecundidade são altas, o que garante uma baixa razão de dependência entre a população maior de 65 anos e a população em idade ativa (ou seja, não há problemas intergeracionais de financiamento da seguridade social); iii) a família (leia-se: a mulher) é a principal provedora de bem-estar total do grupo familiar.

Com isso quer o autor dizer que a estrutura de riscos sociais do pós-guerra (desemprego friccional, acidentes de trabalho, aposentadoria e assistência social) estava consolidada e perfeitamente adaptada ao edifício institucional do *welfare* em construção. Ou seja, de um lado, há uma dinâmica capitalista favorável à manutenção de uma demanda por trabalho (de baixa qualificação) em alta e, de outro, há um comportamento presumido das famílias que mantém a oferta de trabalho limitada pela participação dos homens. Na visão de Esping-Andersen (2000, p. 60), então, seriam as dinâmicas macroeconômica e demográfica favoráveis os principais fatores explicativos do sucesso das economias desenvolvidas no período do pós-guerra, e não exatamente a emergência e consolidação dos distintos regimes de bem-estar.

Não é por outro motivo que o autor identifica na alteração dos parâmetros macroeconômico e demográfico a partir dos anos de 1970 as raízes da crise contemporânea do emprego e do próprio sistema de bem-estar social.

Do ponto de vista da dinâmica macroeconômica, mesmo sem aprofundar a discussão sobre as causas das mudanças estruturais recentes (Terceira Revolução Tecno-produtiva, globalização financeira etc.), o autor elege a *terciarização das economias modernas* como uma das novidades mais relevantes que explicam a nova configuração das ocupações ditas pós-industriais. Sua idéia aqui é mostrar que, nos países desenvolvidos, embora o crescimento do setor terciário (também chamado de economia dos serviços) exija novos e mais sofisticados requisitos educacionais e de qualificação dos trabalhadores, não pode, em si mesmo, ser responsabilizado diretamente pelo aumento do desemprego aberto nem pela desestruturação dos mercados de trabalho (aumento do desemprego oculto pelo trabalho precário e pelo desalento).¹¹

O problema que na verdade adviria da terciarização das economias diz respeito ao que Baumol (1967) chamou de o problema da “doença de custos” das atividades do setor de serviços, o qual tem a ver com as dificuldades de esse setor incorporar progressos técnicos que aumentem a produtividade da força de trabalho nele empregada para reduzir os preços finais dos serviços prestados. Devido à baixa produtividade do trabalho no terciário, um aumento de demanda por um dado serviço não necessariamente se converte em um aumento da produção daquele serviço, nem tampouco da ocupação naquela atividade, e é por esse caminho que a terciarização generalizada das economias modernas poderia afetar o nível global de empregos. Mas isso depende da estratégia

adotada por cada país em relação ao preço final dos serviços.

Embora os nexos entre esse aspecto da terciarização e o perfil dos Estados de Bem-estar não sejam de visualização imediata, Esping-Andersen chama atenção para as diferenças nacionais no tratamento da questão. Consta que onde os preços dos serviços não são regulados ou subsidiados, como nos EUA (modelo liberal de *welfare*), prevalece uma solução desregulamentadora do mercado de trabalho, visando maximizar a ocupação, ainda que ela venha em detrimento da qualidade dos postos de trabalho. Uma outra estratégia estaria sendo fornecida, por exemplo, pela Alemanha (modelo corporativista de *welfare*), onde, na ausência de uma desregulamentação radical do mercado de trabalho, predomina uma grande taxa de desocupação, mas aliada a uma melhor qualidade do emprego gerado. Por fim, nos países representantes da estratégia social-democrata, como a Suécia, estaria havendo certa combinação de alta ocupação com alta qualidade dos postos de trabalho, em um contexto no qual o Estado regula e subsidia fortemente os serviços sociais (Esping-Andersen, 2000, pp. 187-189). Ou seja, neste último caso, para escapar da escolha entre maior nível de ocupação (mais postos de trabalho) ou menor nível de precarização do trabalho (maior igualdade entre os rendimentos), o autor mostra que uma solução concreta (embora talvez não a única) é o reforço do Estado como provedor de proteção social e também como grande absorvedor da oferta de trabalho feminina.

Portanto, segundo Esping-Andersen, as razões principais para a piora das condições de funcionamento dos mercados de trabalho poderiam ser, como fator de segunda ordem, os problemas ligados à natureza das atividades e ocupações do setor terciário, e como fator explicativo de primeira ordem, a nova

dinâmica demográfica estimulada pelas mulheres. Mais precisamente, pela tentativa de inserção produtiva das mulheres no mercado de trabalho, fenômeno esse originário do âmbito microeconômico das decisões familiares, mas portador de enormes repercussões do ponto de vista macrossocial. Com a ajuda da Tabela 2, poderíamos dizer, usando outras palavras, que o problema do desemprego contemporâneo para Esping-Andersen está na verdade ligado às condições que imperam no lado da (ou sobre a) oferta de mão-de-obra no mercado de trabalho, condições essas motivadas pelo forte movimento de entrada das mulheres na composição da força de trabalho ativa, o que é em geral captado pelo aumento da taxa de participação das mulheres no mercado de trabalho, desde meados dos anos de 1960.¹²

Assim chegamos à discussão relativa para a nova dinâmica demográfica dos países centrais, o que nos remete, finalmente, à

discussão acerca da chamada *economia das famílias*. Pois bem, para entendermos por que, no raciocínio de Esping-Andersen, a nova dinâmica demográfica deflagrada pelas mulheres cria novos riscos sociais e afeta negativamente os sustentáculos institucionais dos Estados de Bem-estar é preciso voltarmos-nos à nossa família-padrão dos anos de 1950 e 1960.

Em primeiro lugar, é muito interessante a observação que o autor faz a respeito do fato de que a família composta de um pai trabalhador e uma mãe doméstica tenha sido mais exceção que regra na história da família ao longo do Capitalismo, isto é, um fenômeno passageiro da metade do século XX, certamente fruto do processo de desruralização levado a cabo entre o começo do século e o pós-guerra. Nesse período, grande parte das mulheres que antes trabalhavam no campo passou a viver como casadas nas cidades, onde a renda de seus maridos permitia pro-

Tabela 2
As Ondas de Desruralização e de Desindustrialização no Mundo Desenvolvido

<i>Desruralização</i>				
<i>Países Selecionados</i>	<i>(1) Redução da Ocupação Agrícola (em milhões)</i>	<i>(2) Crescimento da Ocupação Industrial (em milhões)</i>	<i>(2) - (1) (em % sobre a Força de Trabalho)</i>	<i>Ocupação - Oferta de Trabalho (em % sobre a Força de Trabalho)</i>
Alemanha (1947-67)	- 3.200	4.360	4,3	1,6
França (1946-68)	- 4.340	1.920	- 11,6	- 0,4
Suécia (1945-65)	- 344	300	- 1,3	0,6
EUA (1946-67)	- 4.280	7.950	4,4	- 1,3
Itália (1955-76)	- 4.240	1.500	- 13,6	7,6
Espanha (1960-82)	- 2.700	785	- 13,1	- 18,2
<i>Desindustrialização</i>				
<i>Países Selecionados</i>	<i>(1) Redução da Ocupação na Indústria em milhões)</i>	<i>(2) Crescimento da Ocupação no Terciário (em milhões)</i>	<i>(2) - (1) (em % sobre a Força de Trabalho)</i>	<i>Ocupação - Oferta de Trabalho (em % sobre a Força de Trabalho)</i>
Alemanha (1973-90)	- 1.010	3.960	9,3	- 10,8
França (1973-93)	- 1.740	4.370	10,7	- 9,4
Suécia (1973-93)	- 415	980	13,1	- 5,9
EUA (1973-93)	- 1.495	32.015	25,0	- 3,4
Itália (1973-93)	- 770	4.110	14,8	- 5,1
Espanha (1973-93)	- 1.320	1.965	4,2	- 20,4

Fonte: ILO, Yearbook of Labour Statistics, Genève, citado em Esping-Andersen (2000, pp. 52, cf. tab 2.3).

ver o domicílio com o mínimo de bens e serviços sociais (Esping-Andersen, 2000, p. 97). Mas é claro que ainda no pós-guerra, devido ainda à precariedade dos sistemas de proteção social (fossem eles baseados no seguro social, fossem em tese universalistas), grande parte das tarefas e obrigações de provisão de proteção tinha de ser satisfeita no interior do grupo familiar, vale dizer, pelas mulheres. Elas deviam cuidar não só das crianças pequenas, mas também, em não raras vezes, dos parentes mais idosos. E isso envolvia cuidados do tipo alimentação, vestuário, moradia e, porque não dizer, enfermagem e assistência médica básica.

Além disso, é também interessante atentar para a constatação de que a taxa de participação no mercado de trabalho das mulheres casadas começou a aumentar já por meados dos anos de 1960,¹³ seja influenciada pelo movimento mais geral de liberação e emancipação feminina (movimento feminista), seja pelo fato de as mulheres estarem acumulando maior número de anos de instrução e formação, ou seja ainda pelo desejo ou necessidade de complementar o orçamento familiar. Fato é que as mulheres têm alterado, com esse novo comportamento social, os padrões pretéritos sobre os quais se fundavam os sistemas de bem-estar do pós-guerra (Esping-Andersen, 2000, pp. 55-60). Enquanto a família padrão do pós-guerra era a base institucional de maior importância para a sustentação (financeira e moral) dos regimes de *welfare*, a(s) nova(s) família(s) em emergência no cenário atual passam a ser o principal objeto de preocupação e atuação dos novos regimes de proteção social.

Para tanto, é preciso entender que o colapso dos fundamentos dos antigos modelos de proteção social deu-se não só pelo lado do aumento da oferta de trabalho disponível em um contexto de crescente readequação da demanda por trabalho, como visto aci-

ma, mas também pelo lado da própria modificação (e maior instabilidade) do padrão familiar tradicional, em que se destacam as seguintes conseqüências: i) maior instabilidade dos matrimônios, com aumento das taxas de divórcios e seguidas núpcias; ii) maior probabilidade de constituição de famílias monoparentais (tendo a mulher como chefe de família), com aumento da incidência de pobreza justamente nesses domicílios; iii) maior dificuldade de conciliação entre carreira profissional e atividades domésticas, ou, dito de outra forma, um *trade-off* complicado entre optar pelo trabalho fora de casa (opção vinculada à taxa de participação) e a opção pela maternidade (opção vinculada à taxa de natalidade); iv) maior desigualdade de rendimentos entre tipos diferentes de composição familiar; v) maior insegurança pessoal, decorrente não só desses novos riscos sociais no âmbito das famílias, mas também decorrente dos riscos presentes no mundo do trabalho, isto é: proliferação de contratos atípicos de trabalho (*part time* e tempo determinado), jornadas de trabalho e rendimentos instáveis e irregulares no tempo, aposentadorias e pensões de valores insuficientes ou incertos, maiores taxas de desemprego localizadas entre os jovens até 24 anos e as mulheres, desemprego de longa duração para adultos ainda na fase ativa da vida profissional.¹⁴

Essa nova estrutura de riscos sociais, quando confrontada por Esping-Andersen ao arcabouço institucional ainda prevalente na maioria dos países capitalistas de bem-estar o leva a adotar um conceito correlato ao de *desmercadorização* que havia servido para estruturar a discussão sobre a tipologia tríplice de Capitalismos de Bem-estar. Trata-se agora de usar o conceito de *desfamiliarização* para referir-se às políticas sociais que visam reduzir a dependência das pessoas (notadamente das mulheres) das re-

lações familiares tradicionais. Como procura deixar claro o autor,

desfamiliarizar não significa opor-se à família; ao contrário, o termo desfamiliarização pretende descrever em que medida as responsabilidades de atenção, cura e bem-estar das famílias foram reduzidas. [...] Um sistema é familista não porque seja a favor da família, mas porque sua política pública assume (e age para) que qualquer núcleo familiar seja o primeiro responsável pelo bem-estar dos seus membros. [...] O conceito de desfamiliarização é paralelo àquele de desmercadorização; com efeito, para as mulheres, a desfamiliarização é em geral uma pré-condição da sua capacidade de se mercadorizar (Esping-Andersen, 2000, p. 94).

Como visto logo no início do texto, o autor apenas vê políticas estruturadas de desfamiliarização nos países europeus nórdicos (Suécia e Dinamarca à frente), em franca oposição tanto à ausência ou precariedade de tais políticas nos países ditos liberais (EUA, Canadá, Grã-Bretanha, Nova Zelândia, Austrália), como em relação aos países do bloco corporativista-familista (Alemanha, França, Bélgica, Itália, Portugal, Espanha). Neste último caso, de especial importância para a experiência brasileira são as políticas dos países da Europa do sul (Itália, Portugal e Espanha), nos quais parece vigorar de modo explícito um modelo de proteção social ainda fortemente dependente das responsabilidades tradicionais de provisão de bem-estar da família tida como padrão no período do pós-guerra.

Contudo, apesar da ausência de políticas articuladas de desfamiliarização nos casos dos modelos liberais e corporativistas-familistas, é possível observar um tipo de desfamiliarização em curso, o qual poderia ser chamado de desfamiliarização conquistada ou

desfamiliarização subvencionada pelo Estado, que envolveria algumas das seguintes situações: i) barateamento e massificação dos aparelhos domésticos substituidores de trabalho manual; ii) diminuição do número de filhos por mulher ao longo de sua vida reprodutiva; iii) diversificação dos contratos de trabalho por tempo determinado e em tempo parcial, os quais em muitos casos ajudam as mulheres a superar o *trade-off* entre opção pela carreira profissional e opção pela maternidade; iv) aumento relativo no valor das pensões e diversificação dos tipos de benefícios; v) aumento da renda familiar disponível para compra de bens e serviços sociais no mercado de fornecimento privado; vi) diversificação e melhoria de alguns programas públicos de apoio, como creches para crianças e asilos para idosos. É claro que, além dessas, outras situações nacionais particulares ajudam a desfamiliarizar as mulheres das relações familiares tradicionais. O exemplo brasileiro dos serviços pessoais domésticos poderia ser visto como uma alternativa informal e pré-capitalista de desfamiliarização das mulheres de classes média e alta no país. Mas, nesse caso, quem ou como se desfamiliarizam as mulheres que trabalham como empregadas domésticas de suas próprias responsabilidades familiares?

Por fim, resta-nos posicionar o pensamento de Esping-Andersen em relação às virtudes do modelo social-democrata de provisão de *welfare*, tendo em conta as possibilidades de superação da crise mais geral do Capitalismo de Bem-estar. O autor, inspirado na experiência social-democrata, aparentemente a mais exitosa de adaptação do edifício institucional de bem-estar aos novos riscos sociais, sugere que uma possível solução positiva para a crise passaria por um reforço da presença do Estado em termos de políticas sociais de caráter universalizante e

inclusivo. Enfatizando em especial as já discutidas políticas de desfamiliarização, sugere que elas poderiam ser virtuosas em vários sentidos, dentre os quais se destacariam:

- o poder multiplicador de renda e de empregos dos investimentos estatais em serviços sociais, cujos postos de trabalho tendem a ser de qualidade superior à média das ocupações no setor terciário, além de ser um setor tradicionalmente absorvedor de força de trabalho feminina e bastante qualificada;
- a eliminação (ou pelo menos a minimização) do *trade-off* das mulheres entre a opção pela carreira e a opção pela maternidade, o que permite um equilíbrio entre os desejos femininos por realização pessoal e profissional, num contexto de crescente independência das mulheres;
- o aumento das taxas de participação feminina no mercado de trabalho e de natalidade, o que, por um lado, sanciona positivamente o maior acúmulo de escolaridade média das mulheres em relação aos homens de mesma faixa etária e, por outro, reduz o ritmo de envelhecimento populacional e de encarecimento dos custos do *welfare* para a população idosa, pois se reduz a razão de dependência entre a população maior de 65 anos e a população em idade ativa;
- a viabilidade financeira intergeracional do sistema, já que as considerações anteriores apontam para um quadro de maior taxa de ocupação geral da população economicamente ativa e para uma mais sadia estrutura de financiamento do bem-estar social;
- a redução da discriminação de rendimentos no mercado de trabalho, entre homens e mulheres de mesma faixa etária e nível de escolarização, já que cresce o poder de mobilização e barganha das mulheres na sociedade;
- o aumento da renda familiar e do bem-estar geral de famílias com dois trabalhadores

ativos também tende a reduzir a incidência de pobreza e indigência na sociedade.

Assim, em resumo, o que deve ser estimulado na concepção de Esping-Andersen, de modo a se viabilizar a superação positiva da crise atual dos regimes de *Welfare State* no mundo é criar condições para a máxima difusão de famílias com dois trabalhadores ativos e remunerados. Mas, para tal objetivo, é imprescindível que o Estado invista em políticas de desfamiliarização (além, é claro, daquele investimento clássico em políticas de desmercadorização da força de trabalho), a despeito da conjuntura atual adversa às idéias de Estado forte e de promoção do pleno emprego.

Considerações Finais

Sem dúvida, a incorporação, por parte de Esping-Andersen, da crítica relativa ao papel desempenhado pelas famílias (vale dizer, pelas mulheres) nas diferentes estratégias nacionais de provisão de proteção social constitui um importante passo rumo ao preenchimento da lacuna de compreensão acerca do funcionamento dos diversos regimes de bem-estar social no mundo. Ao lado das já bastante discutidas funções desempenhadas pelos mercados privados e pelos Estados nacionais, o estudo da chamada *economia das famílias* pode, de fato, acrescentar importantes aportes teóricos para as pesquisas empíricas de nova geração, sendo isso particularmente importante em países de forte tradição católica e familiar como o Brasil. Aqui, nossa tradição de pesquisas sobre as famílias, não obstante larga, apenas muito recentemente tem integrado analiticamente a dimensão familiar aos estudos sobre proteção social; mas há ainda um grande espaço de investigação por ser preenchido.¹⁵

Outrossim, em que pese a ênfase na ação central do Estado em defesa dos sistemas nacionais de *welfare*, Esping-Andersen mais se aproxima do que se afasta das leituras ditas conservadoras sobre o assunto. Isso porque a idéia de que um novo tipo de intervenção do Estado seja necessário (e mesmo inevitável) no âmbito econômico e social, diante da chamada crise de paradigmas que hoje vivemos, em vez de soar progressista, acaba na verdade por se confundir com algumas das posturas mais liberais e conservadoras a respeito das possíveis soluções para os problemas contemporâneos. Não queremos com isso dizer que não se deva proceder a uma grande revisão das relações historicamente constituídas entre Estado e mercado ou entre Estado e sociedade civil, mas sim que, da forma como expostos os argumentos de alguns autores da chamada nova esquerda européia, o que se tem, no fundo, são posições políticas retrógradas em termos das possibilidades de enfrentamento dos desafios da mundialização financeira e também dos novos contornos das questões sociais em cada país. Senão vejamos: os autores alinhados politicamente às proposições de Esping-Andersen (e claro, ele próprio), embora teoricamente considerados progressistas (ou situados à esquerda) nos debates acadêmicos sobre o assunto, na verdade desenvolvem seus argumentos analíticos *tomando por base o diagnóstico liberal-conservador acerca das transformações econômicas contemporâneas e seus efeitos sobre os sistemas nacionais de proteção social e sobre as (im)possibilidades de (re)ação dos respectivos Estados nacionais*. Em outras palavras, tanto os regimes de *welfare* como os Estados nacionais são vistos como

agentes meramente passivos (*option takers*) dos processos econômicos mais gerais que caracterizam as transformações no Capitalismo contemporâneo.

Dessa maneira, tomando fenômenos históricos que são em si mesmos dinâmicos e mutáveis no tempo como constrangimentos macroeconômicos insuperáveis e intratáveis pelos atores em disputa, pensadores progressistas como Esping-Andersen acabam restringindo o campo de possibilidades analíticas e de proposições políticas ao âmbito das discussões e alternativas já presentes nos meios mais conservadores do pensamento social. Por certo, não seria por outra razão que grande parte dos chamados teóricos da nova esquerda, ainda que eleitoralmente talvez se contraponham aos partidos de direita, para este lado acabam convergindo com relação às propostas de *restructuring and retrenchment*, voltadas ao campo das políticas sociais, tais como: diminuição e focalização dos gastos sociais; privatização da gestão e implementação de políticas públicas; deslocamento do Estado das atividades de provisão para as de regulação das políticas privadas de fornecimento de bens e serviços sociais.

Embora focalizado nas experiências dos países centrais, este debate é fundamental para o futuro de nossas próprias estratégias de enfrentamento da crise do Estado brasileiro e do nosso ainda precário e insuficiente sistema de proteção social. Apesar do atraso (ou mesmo por causa dele), temos ainda condições de não incorrer nos erros apontados acima, evitando com isso a camisa-de-força teórica de tomar, como dados imutáveis do problema, realidades econômicas, sociais e políticas em constantes transformações.

Notas

1. As idéias centrais deste debate podem ser encontradas na coletânea organizada por Pierson e Castles (2000).

2. Para bons exemplos de aplicação, ver, além do próprio Esping-Andersen (1993, 1999, 2000), Przeworski (1989) e Mishra (1995).
3. A crítica europeia que reivindica uma quarta tipologia para representar os países católicos do sul da Europa (Portugal, Espanha, Itália e Grécia) sustenta que o forte familismo presente nesses países alteram a essência de funcionamento do chamado regime conservador de proteção social, o que legitimaria a abertura de uma nova tipologia para tratar desses casos. Os melhores argumentos em prol dessa visão encontram-se em Ferrera (1998, 2000) e Adão e Silva (2002).
4. Sobre esse tema, vale a pena ler Carrasco (1998); Ginsborg (2002) e Flaquer (1998, 1999).
5. Deve estar claro que esse debate nos remete à discussão de filosofia moral, o qual não temos condições de desenvolver, mas para o qual sugerimos a leitura de Rawls ([2001] 2002) e Barry ([1989] 1995). Esping-Andersen (2000, pp. 277-278), no livro que estamos resenhando, menciona superficialmente a questão.
6. Também nesse caso, Esping-Andersen (2000, p. 27) trata apenas superficialmente da questão, motivo pelo qual é preciso remeter a discussão para outros autores, em particular, Peter ([1999] 2003) e Fernandes (2002).
7. Outros conceitos importantes dentro do institucionalismo histórico são os de *custos de oportunidade* das opções históricas tomadas, *retornos crescentes* das mesmas opções, *momentos críticos* das trajetórias históricas, os quais indicariam as possibilidades históricas de mudanças nas (ou das) trajetórias, podendo ser motivadas por fatores exógenos ao curso histórico (intervenção dos atores envolvidos, que obviamente não são atores passivos dos processos históricos) ou endógenos a ele, em geral motivadas pelo esgotamento dos chamados *legados históricos* das trajetórias, quando se abrem *janelas de oportunidades* para mudanças estruturais. Enfim, uma discussão completa desses e outros importantes e sugestivos conceitos dessa abordagem teórica pode ser vista em Peter ([1999] 2003) e Fernandes (2002).
8. O autor não discute profundamente as causas das transformações nos âmbitos do trabalho e da família, apenas faz o registro da nova dinâmica capitalista, a partir de meados dos anos de 1970, invocando as transformações nos campos produtivo e tecnológico como motores da nova dinâmica e causadores da terciarização, que para ele é o traço fundamental das sociedades pós-industriais. Também em relação às famílias, somente constata os sinais de mudança comportamental, mas em nenhum momento aprofunda a discussão sobre suas causas, com o que ficamos sem saber se se tratam de mudanças motivadas pelo ímpeto feminista dos anos de 1960 ou pelos desejos e/ou necessidades de as mulheres também auferirem renda monetária pelo trabalho fora de casa, por ambos os motivos, ou por outros mais.
9. Apenas em notas de rodapé é que Esping-Andersen (2000, pp. 65 e 67) aborda a especificidade do chamado Terceiro Setor como uma possível quarta grande instituição do *welfare*. Acaba por desconsiderar tal alternativa, sob os argumentos de que ou tal setor é pouco institucionalizado e, portanto, suas ações seriam de difícil identificação e precisão analítica, ou de que ele seria quantitativamente irrelevante na maior parte dos países em

- questão, ou ainda que tal setor seria fortemente dependente de recursos públicos, o que apenas o transformaria numa forma especializada (pública não-estatal) de o Estado agir.
10. Dentre os aspectos listados por Esping-Andersen, há pelo menos dois pontos não consensuais: o primeiro questiona a eficácia das políticas de demanda efetiva para a pujança capitalista do pós-guerra, enquanto o segundo questiona a eficácia do modelo corporativista para a realização dos objetivos democráticos. O primeiro aspecto está bem desenvolvido em trabalhos de Glyn (1990, 1995), enquanto o segundo o está nos trabalhos de Offe (1984, 1989) e Schmitter (1974, 1989), dentre outros.
 11. Essa é certamente uma questão polêmica em se tratando de economias subdesenvolvidas como a brasileira, em que à baixa demanda agregada por trabalho se soma a grande oferta de mão-de-obra pouco qualificada, resultando em um processo de terciarização por mim classificado como patológico, onde predominam atividades em serviços pessoais e distributivos de qualidade muito inferior a dos serviços produtivos ou sociais. Em particular, ver Cardoso Jr. (1999).
 12. O autor também faz uma rápida discussão sobre as teses do desemprego causado pela globalização excludente, pela revolução tecno-produtiva (causadora de desemprego estrutural ou tecnológico) e pela tese da euroesclerose (ou tese do excesso de regulamentação e rigidez dos mercados de trabalho na Europa). Descarta todas com argumentos teóricos e empíricos convincentes; mas, na medida em que não aprofunda a discussão, optamos aqui por remeter esse assunto para outro livro: Esping-Andersen e Regini (2000).
 13. A taxa de participação no mercado de trabalho das mulheres não casadas sempre foi mais alta e manteve-se praticamente constante desde os anos de 1970.
 14. A estrutura de riscos de uma sociedade pode ser classificada, segundo Esping-Andersen (2000, pp. 75-80), em riscos de classe, riscos do ciclo de vida e riscos intergeracionais.
 15. A esse respeito, ver os trabalhos publicados pelo Ipea desde 1996, em particular os de Medeiros (2000) e Camarano (1999).

Bibliografia

- Adão e Silva, P.
2002 "O modelo de welfare da Europa do sul: reflexões sobre a utilidade do conceito". Lisboa, *Sociologia, Problemas e Práticas*, 38.
- Baumol, W.
1967 The macroeconomics of unbalanced growth. *Journal of Economic Literature*, 57.
- Barry, B.
[1989] 1995 *Teorías de la justicia*. Barcelona, Gedisa.
- Beveridge, W.
1942 *Report on social insurance and allied services*. London, HmsO.

- Camarano, Ana Amélia (org.).
1999 *Muito Além dos 60. Os novos idosos brasileiros*. Rio de Janeiro, Ipea.
- Cardoso Jr., J. C.
1999 *Anatomia da distribuição de renda no Brasil: estrutura e evolução nos anos 90*. Dissertação de Mestrado, Campinas, Instituto de Economia da Universidade Estadual de Campinas.
- Carrasco, C.
1998 *Mujeres y Estado de Bienestar: un debate teórico*. Madrid, Instituto de la Mujer, Ministerio del Trabajo.
- Esping-Andersen, G.
1990 *The three worlds of Welfare Capitalism*. New Jersey, Princeton University Press.
1993 *Los tres mundos del Estado del Bien-estar*. Valencia, Alfons el Magnanim.
1999 *Social foundations of post-industrial economies*. Oxford/New York, Oxford University Press.
2000 *I fondamenti sociali delle economie postindustriali*. Bologna, Società Editrice il Mulino.
- Esping-Andersen, G. (ed.).
2002 *Why we need a new Welfare State?* Oxford/New-York, Oxford University Press.
- Esping-Andersen, G. & Regini, M. (eds.).
2000 *Why deregulate labour markets?* Oxford/New-York, Oxford University Press.
- Fernandes, A. S.
2002 "Path dependency e os estudos históricos comparados". São Paulo, *BIB: Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, 53.
- Ferrera, M.
1998 *Le trappole del welfare*. Firenze, Instituto Universitario Europeu; Bologna, Società Editrice il Mulino.
2000 "A reconstrução do Estado social na Europa Meridional". Lisboa, *Análise Social*, 34 (151-152).
- Flaquer, L.
1998 *El destino de la familia*. Barcelona, Ariel.
1999 *La figura menguante del padre*. Barcelona, Ariel.
- Ginsborg, P.
2002 "Famiglia, società civile e Stato tra otto e novecento". Milão, *Passato e Presente: Revista di Storia Contemporanea*, 57.
- Glyn, A.
1995 "Os custos da estabilidade: os países capitalistas avançados nos anos 80", in E. Sader (org.), *O mundo depois da queda*, São Paulo, Paz e Terra.

- Glyn, A. et al.
1990 "The rise and fall of the Golden Age", in S. Marglin & J. Schor (org.), *The Golden Age of Capitalism: reinterpreting the postwar experience*. Oxford, Clarendon Press.
- Korpi, W.
2000 "The power resources model", in C. Pierson & F. Castles (orgs.), *The Welfare State: a reader*, Reino Unido, Polity Press.
- Marshall, T.
2000 "Citizenship and social class", in C. Pierson & F. Castles (orgs.), *The Welfare State: a reader*, Reino Unido, Polity Press.
- Medeiros, M.
2000 *A importância de se conhecer melhor as famílias para a elaboração de políticas sociais na América Latina*. Brasília, Ipea (TD n. 699).
- Mishra, R.
1995 *O Estado-providência na sociedade capitalista: estudo comparativo das políticas públicas na Europa, América do Norte e Austrália*. Oeira, Celta Editora.
- Offe, C.
1984 *Problemas estruturais do Estado capitalista*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
1989 *Capitalismo desorganizado*. São Paulo, Brasiliense.
- Peter, B. G.
[1999] 2003 *El nuevo institucionalismo: teoría institucional em ciencia política*. Barcelona, Gedisa.
- Pierson, C. & Castles, F. (orgs.).
2000 *The Welfare State: a reader*. Reino Unido, Polity Press.
- Polanyi, K.
2000 *A grande transformação: origens da nossa época*. Rio de Janeiro, Campus.
- Przeworski, A.
1989 *Capitalismo e social-democracia*. São Paulo, Companhia das Letras.
- Schmitter, P.
1974 "Still the century of corporatism?". *Review of Politics*, 36.
1989 "The corporatism is dead? Long live corporatism!". *Government and Opposition*, 24 (1).
- Schumpeter, J.
1968 *Capitalismo, Socialismo y democracia*. Madrid, Aguilar.
- Rawls, J.
[2001] 2002 *La justicia como equidad: una reformulación*. Barcelona, Paidós.

- Titmuss, R.
1968 *Commitment to welfare*. London, Allen and Unwin.
- Weber, M.
1999 *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília, Editora da UnB.

Resumo

*Fundamentos Sociais das Economias Pós-industriais:
uma Resenha Crítica de Esping-Andersen*

Este texto explicita os principais argumentos contidos no livro *Social foundations of post-industrial Economies*, de Gosta Esping-Andersen, publicado em 1999. Em essência, mostra que a incorporação da crítica relativa ao papel desempenhado pelas famílias (vale dizer, pelas mulheres) nas diferentes estratégias nacionais de provisão de proteção social constitui um importante passo metodológico rumo ao preenchimento desta lacuna de compreensão acerca do funcionamento dos diversos regimes de bem-estar social no mundo. Por outro lado, sua abordagem peca ao tomar fenômenos históricos que são em si mesmos dinâmicos e mutáveis no tempo como constrangimentos macroeconômicos insuperáveis e intratáveis pelos atores em disputa, o que acaba restringindo o campo de possibilidades analíticas e de proposições políticas no âmbito das alternativas já presentes nos meios mais conservadores do pensamento social.

Palavras-chave: Gosta Esping-Andersen; Economias Pós-industriais; Fundamentos Sociais; Desmercantilização; Desfamiliarização.

Résumé

*Fondements Sociaux des Économies Postindustrielle:
une Recension Critique de Esping-Andersen*

Ce texte explicite les principaux arguments contenus dans le livre *Social foundations of post-industrial economies*, de Gosta Esping-Andersen, publié en 1999. Il démontre que l'incorporation de la critique relative au rôle exercé par les familles (où, plutôt, par les femmes) dans les différentes stratégies nationales de provision de protection sociale, constitue une avancée méthodologique importante pour la compréhension du fonctionnement des divers régimes de bien-être social dans le monde. Par ailleurs, l'abordage proposé par Esping-Andersen est inexact lorsqu'il considère les phénomènes historiques – qui sont dynamiques et mutables dans le temps – comme des contraintes macro-économiques insurmontables et intraitables par les acteurs en discussion, ce qui restreint le champ des possibilités analytiques et des propositions politiques dans le cadre des alternatives déjà présentes dans les milieux les plus conservateurs de la pensée sociale.

Mots-clés: Gosta Esping-Andersen; Économies Postindustrielles; Fondements Sociaux; Dé-mercantalisation; De-familiarisation.

Abstract

*Social Foundations of Post-industrial Economies:
a Critical Paper on Esping-Andersen*

The paper presents the main arguments of the book *Social foundations of post-industrial economies*, by Gosta Esping-Andersen's, published in 1999. The book shows appropriately that the study of the economy of families (particularly the functions developed by women) is very important to better understand the operation of the major part of welfare regimens around the world. However, the author's option of taking the several macroeconomic constraints as too rigid regarding the global dynamic is, from our point of view, inadequate. Esping-Andersen's argumentation restrains his analytical approach and makes him closer to the most conservative positions in the academic debate.

Key words: Gosta Esping-Andersen; Post-industrial Economies; Social Foundations; De-mercantilization; De-familization.

Antropologia do Consumo: a Trajetória de um Campo em Expansão

Diana Nogueira de Oliveira Lima

Introdução

Tradicionalmente, as Ciências Sociais buscaram entender o estabelecimento do sistema capitalista a partir da avaliação das transformações nos modos e nas relações de produção de bens. As reformulações ocorridas na atitude da demanda, explosivamente ávida pela massa de formas produzidas pelo capitalismo, mereceram atenção esporádica ou foram abordadas apenas com pessimismo e consideradas, em sua “futilidade”, indignas de um investimento mais sistemático da literatura. Não obstante, os efeitos do crescente aumento de recursos disponibilizados para a geração e o consumo de produtos têm despertado interesse. Desse modo, a recente agilidade com que bens, palavras (reais e imaginárias; verbais, visuais e virtuais) e pessoas vêm se deslocando em fluxos globais de intensidade historicamente incomparáveis convida, mais e mais, à interpretação.

Uma vez que a centralidade do processo de concepção e consumo de bens na vida moderna pode prescindir de maiores demonstrações e que a Antropologia do Consumo deve alinhar-se como um campo de estudo de rentabilidade explicativa indiscutível, minha intenção neste momento é, inicialmente, examinar a tradicional resistência ao tema para, em seguida, verificar algumas das importantes contribuições que, desde a segunda meta-

de da década de 1980, vêm possibilitando a expansão do debate. Mais precisamente, seguindo preciosas pistas de Sahlins (1996) sobre como alguns dos valores privilegiados pela cosmologia judaico-cristã informaram historicamente o olhar das Ciências Sociais, quero verificar, em uma primeira etapa, os significados que, a partir do texto do Gênesis, a cultura ocidental conferiu à dicotomia corpo–alma e inquirir sobre as representações implicadas no primeiro termo desse par de oposições. Pretendo demonstrar que uma concepção negativa muito longamente cultivada pelo Ocidente a respeito do corpo e seus desejos esteve presente no imaginário das Ciências Sociais, operando em suas indagações tanto nos momentos em que denunciou os produtos modernos como poluentes corrosivos da dinâmica social como naqueles em que a mobilização para estudar o consumo de maneira efetiva, como que inconscientemente referida ao mesmo discurso que deseja ultrapassar, por algum tempo obrigou-se a justificativas pormenorizadas. No disperso universo de investigações sobre o fenômeno, a curiosa recorrência, observada por Peter Fry,¹ de argumentos introdutórios detalhadamente preocupados em anunciar seu empenho finalmente “livre de preconceitos”, finalmente à altura da expressividade etnográfica da cena mercantil, também não deve passar sem ponderação.

Após a reflexão esboçada, sigo com a exposição dos trabalhos desenvolvidos a partir dos anos de 1980. Esses títulos não apenas fornecem luzes para uma visão propriamente antropológica do fenômeno, sugerindo questões, soluções, metodologias e teorias, mas suportam o argumento do antropólogo inglês Daniel Miller [1995-2002, p. 269], qual seja:

Sugiro que a aceitação do consumo como uma área legítima de investigação antropológica seja encarada como um momento de importante amadurecimento para a Antropologia – a expulsão definitiva de um primitivismo nela latente. A disciplina pode apoiar a resistência dos povos aos abusos do mercado no qual esse é um objetivo localmente expresso, mas não deve promover sua exclusão do mundo dos produtos da sociedade industrial, quando esse não é o caso. Dessa forma, a cultura não será mais percebida como um atributo a ser perdido ou adquirido, mas antes um processo ou uma luta através da qual todos os povos buscam dar significado ao mundo e obter sentido das formas sociais e materiais e das instituições que integram o processo através do qual nós nos construímos. [minha tradução]

Da Cosmologia Judaico-cristã

Segundo os registros da cosmologia que organiza o mundo judaico-cristão, inscritos na Bíblia Sagrada (Gênesis 1, 2 e 3):

[...] o Senhor Deus tinha plantado um jardim do Éden [...] e colocou nele o homem que havia criado [...] Deu-lhe este preceito: “Podes comer do fruto de todas as árvores do jardim; mas não comas do fruto da árvore da ciência do bem e do mal [...] O Senhor Deus disse: “Não é bom que o homem esteja só” [...] o Senhor Deus fez uma mulher [...].

A culpa original

A serpente [...] disse à mulher: “É verdade que Deus vos proibiu comer do fruto de toda árvore do jardim?” A mulher respondeu-lhe: “Podemos comer do fruto das árvores do jardim. Mas não do fruto da árvore que está no meio do jardim [...]”.

A mulher, vendo que o fruto da árvore era bom para comer [...] tomou dele, comeu, e o apresentou ao seu marido, que comeu igualmente.

O Senhor Deus disse: “[...] Terias porventura comido do fruto da árvore que eu te havia proibido de comer?” O homem respondeu: “A mulher que pusestes ao meu lado apresentou-me deste fruto, e eu comi.” [...] Então o Senhor Deus disse [...] ao homem: “[...] maldita seja a terra por tua causa. Tirará dela com trabalhos penosos o teu sustento todos os dias de tua vida. Ela te produzirá espinhos e abrolhos, e tu comerás a erva da terra. Comerás o teu pão com o suor do teu rosto [...].

Essa passagem, assim como todo o texto da Bíblia, suscitou interpretações que sustentaram comportamentos e orientaram certezas de prolongada antigüidade, explícita ou implicitamente duradouras. Imbuído da missão de revelar o meio de alcance da “substância imutável” de Deus, Santo Agostinho (2001) imprime à letra da Bíblia alguns dos significados sobre os quais está axiado o mundo ocidental. Para lançar luzes sobre a Antropologia do Consumo, dentre todos os significados interessa-me aqui verificar aquele atribuído à cisão entre corpo e alma, após o pecado original.

Partindo do argumento de que Deus fala com o homem “pela própria verdade, se alguém há idôneo para ouvir com a mente, não com o corpo”, em *A Cidade de Deus contra os pagãos*, Santo Agostinho não avança em suas elaborações sobre o esforço de

transcender sem emitir valor sobre as partes que formam as criaturas corpóreas. Segundo o autor, Deus fala:

a parte do homem que no homem é mais perfeita que as demais de que consta e à qual apenas Deus é superior. [...] Como a mente, porém, a que se encontram unidas, por natureza, a razão e a inteligência, está impossibilitada, por causa de alguns vícios tenebrosos e inveterados, não somente de unir-se à luz incomutável, gozando-a, mas também de suportá-la, até que, renovando-se dia a dia e sarando, se torne capaz de tamanha felicidade, devia, primeiro, ser instruída e purificada pela fé (Santo Agostinho, 2001, p. 20).

Que vícios tenebrosos e inveterados são esses? Por que deve ser instruída e purificada pela fé a mente, a alma humana? Porque ninguém “ousaria negar a felicidade dos primeiros pais no paraíso, antes do pecado...[Ela teria sido] eterna, se não houvessem pecado” (Santo Agostinho, 2001, p. 32). Mas eles pecaram. E pecaram porque a união original entre Deus e a alma e entre a alma e o corpo rompeu-se.

Comprazida no uso da própria liberdade e desdenhando servir a Deus, a alma viu-se despojada da primeira sujeição de seu corpo e, por haver livremente abandonado o Senhor superior, não mantinha submisso o servo inferior nem mantinha submissa a si mesma a carne, como teria podido manter sempre, se tivesse permanecido submissa a Deus (Santo Agostinho, 2001, p. 109).

Entretanto, se é no despreparo da alma em lidar com o livre-arbítrio e ao mesmo tempo dominar o corpo que Santo Agostinho aponta a fraqueza humana, não deixa dúvidas, no trecho acima, de que é à matéria corporal, “inferior”, que se deve seu desliz. Antes mesmo do pecado, o homem já era

composto de duas partes desiguais em qualidade. O castigo pela desobediência do primeiro homem agrava, porém os termos dessa cisão. Após o pecado, Adão e seus descendentes são banidos da proteção de Deus e passam a viver em um mundo hostil, confinados ao poço da ignorância, da escassez e da dor, obrigados a dedicar sua imperfeita existência na superação de sua completa miséria. A partir daquele momento, a humanidade inteira está condenada a uma experiência eternamente constrangida pelo *antagonismo* entre a fraqueza de um corpo de necessidades, dependente de satisfação e prazer, e a superioridade de uma alma que, se abstêmia e purificada pela fé, pode ser redentora.

Assim, a recuperação da simpatia de Deus pelo homem depende da capacidade de cada alma de controlar os impulsos do corpo que a ela corresponde. Uma vida elevada é uma vida parcimoniosa. A entrega aos apelos do corpo deteriora sempre mais a existência daqueles cujo edifício moral não resiste aos convites mundanos. Ainda, a dieta religiosa não envolve um cuidado apenas individual. Cada fiel é responsável pela retidão de sua conduta mas é também um guardião dos bons costumes. A ele cabe manter-se na linha e ao mesmo tempo, seja para redimir seja para eliminar a podridão, dele espera-se que aponte e exclua os pecadores.

A Trajetória do Consumo

Quando se pensa em consumo, dificilmente se pode falar em um campo de estudos. Os trabalhos existentes não são raros, mas estão extensamente espalhados em diferentes áreas de pesquisa que pouco dialogam entre si². No caso das Ciências Sociais, as análises são, em sua maioria, produtos de iniciativas pontuais de autores que, em algum momento da carreira, resolveram abrir

um parêntese em sua linha de investimento central para dedicar-se episodicamente ao fenômeno. Ainda assim, é possível traçar uma trajetória clássica de leituras por onde andam aqueles que se interessam pelos assuntos da matéria.

O teor evolucionista, a ausência de referência às fontes de onde obteve os exemplos etnográficos que emprega e o etnocentrismo desavisado de *The theory of the leisure class*, de Thorstein Veblen ([1899] 1998), não impediram que fosse muitas vezes levado em consideração, ainda que para ser criticado. Em *The world of goods* (Douglas e Isherwood, [1979] 1996), Veblen é mencionado já no prefácio, onde, justamente, os autores discorrem sobre a urgência de um estudo sobre consumo que consiga, ao mesmo tempo, ir além da simples explicação racionalista e superar preconceitos. Para Douglas e Isherwood trata-se de trazer para dentro da Antropologia uma questão que permaneceu por tempo demais nas mãos quantitativistas, utilitaristas e moralistas dos economistas. Por que as pessoas querem produtos? A esta pergunta, esses autores darão uma resposta situada no intervalo onde terminam as razões de mercado e começam as relações interpessoais. Na qualidade de instrumentos de ligação, eles acreditam que os produtos constituem veículos de interação e estabelecem fronteiras de inclusão e exclusão entre grupos. Assim, produtos, trabalho e consumo devem ser reconhecidos como parte de um mesmo sistema social.

Ao tratar os produtos como “*markers of rational categories*”, que, em conjunto, descrevem uma hierarquia de valores na qual o consumidor irá se localizar ao fazer suas escolhas, Douglas e Isherwood superam os postulados apegados à lógica da emulação que, no seu precioso entender, obscurecem a diversidade de motivações dos consumidores. A partir de uma nova e importante posição heurística, o consumo é concebido

como um ritual cuja função primordial é dar sentido ao fluxo dos eventos: os objetos são, assim, acessórios rituais dos quais o consumidor se serve para construir um universo inteligível à sua volta.

Na interpretação deles, Douglas e Isherwood reconhecem que se a questão da necessidade fisiológica está suplantada na tese sociológica de Veblen, tal tese ainda é incompleta. Sua concepção muito generalista não contempla a diversidade de motivações dos consumidores, sempre entendidos pela ótica da imitação dos padrões das classes altas.

Ao rever os estudos sobre consumo, Daniel Miller ([1995] 2002) – cuja criativa antropologia sistematicamente voltada para pesquisa e teoria da questão, igualmente, em seus primeiros momentos, diversas vezes tratou de argumentar em sua defesa – abre a discussão sobre o tema do consumo como diferenciação social expondo o livro de Veblen sobre as práticas de distinção da classe ociosa, para finalmente endossar a crítica dos autores de *The world of goods*.

Recentemente, ao buscar a especificidade do consumidor moderno na ocorrência de importantes mudanças nas crenças e valores que, no século XVIII, inauguram uma nova ética, para entender aquilo a que se refere como uma revolução consumista, Colin Campbell ([1987] 1995) também não se satisfaz com o simplismo de Veblen. Como resultado de extensa contra-argumentação com concepções manipulacionistas do consumidor capitalista, o autor frisa, com astúcia, que a peculiaridade do consumidor moderno reside em seu insaciável apetite de novos produtos. Dentre outros tantos desdobramentos, ele afirma que, ao colocar as emoções e o prazer no centro das motivações, ações e escolhas individuais, o Romantismo contribuiu para a alavanca de uma demanda crescente e expansiva por novidades, promovendo o espírito do consumismo, da

mesma forma como Weber (1987) havia postulado que uma ética protestante ascética determinara o espírito do Capitalismo.

Como bem observa, a prática de emulação social – identificada por Veblen como motivação central para o consumo conspícuo típico da modernidade – é histórica. Desse modo, não pode, sozinha, explicar o despertar consumista que se configurou especificamente naquele século e que, ao lado das transformações relativas à produção, favoreceu o desenvolvimento do sistema capitalista.

Não obstante, surpreendentemente, em nenhum desses importantes trabalhos, a avaliação vebleniana do consumo como futilidade merece comentário. Em todos eles, sua abordagem geral é alvo de questionamento, mas seus autores jamais se preocupam em colocar em xeque um ponto que me parece crucial. O livro de Veblen supera a curiosa visão fisiológica da necessidade, ou melhor, em seus termos, no atual estágio de evolução, a luta do homem moderno por riqueza já não pode mais ser compreendida como luta pela sobrevivência. A riqueza acumulada e exibida enaltece e distingue seu proprietário assim como, numa fase anterior do desenvolvimento, era costume o uso de insígnias ou outros símbolos de grandeza. Entretanto, essa estratégia de distinção tem como inconveniente o fato de que as classes menos favorecidas podem, através das oportunidades disponíveis ao homem moderno, alcançar patamares sempre mais elevados de força pecuniária e emular os bens e os modos daqueles que estão acima na hierarquia social. Assim sendo, o ócio é aparentemente o sinal mais indiscutível de verdadeira distinção, pois não apenas ele é um privilégio acessível somente àqueles que não precisam envolver seu suor na batalha para ascender como, no tempo ocioso, os integrantes da elite investem na sofisticação de sua alma, tornando-se mais distintos e menos imitá-

veis. Embora todo o raciocínio esteja repleto de elementos para uma crítica da hierarquia entre a delicadeza da alma e a brutalidade do corpo, como, de alguma forma, Veblen está tentando encontrar o “ponto de vista do nativo” para um retrato da motivação do homem moderno, ele me interessa menos, ou, para esta crítica, me espanta menos. Minha surpresa para com suas idéias e sobretudo para com a sobrevivência dessas idéias é maior no que diz respeito às passagens em que, como autor, ele emprega na análise conceitos como consumo improdutivo, vício, luxo, desperdício, ostentação, nitidamente desaprovando seus sujeitos por se entregarem de maneira conspícua ao que avalia como objetivamente ou naturalmente inútil e desnecessário. E pior, nesse caso, a atenção aos impulsos do corpo tem como finalidade alimentar a fútil necessidade da alma de se exibir aos outros para se sentir poderosa. No homem moderno de Veblen, nem a alma se salva. Em vez de se concentrar na fé, fica preocupada em elaborar táticas para evidenciar riqueza!

Ao lado de Veblen, *La distinction*, de Bourdieu (1979) também apresenta o consumo como uma prática através da qual os agentes buscam se distinguir na hierarquia social. Nos primeiros dois parágrafos do livro, Bourdieu avisa que estará fazendo uma exposição do senso comum, descrevendo a ideologia nativa apurada na ampla pesquisa por ele realizada para a compreensão das interações entre classes sociais. Empregando *o gosto* – segundo ele, lapidado na educação familiar e escolar, através de uma freqüentação apurada, que prepara o espírito para a ultrapassagem da esfera primária do sensível e lhe propicia a apreciação dos aspectos estilísticos das obras de arte legítimas – como categoria objetiva, Bourdieu avalia o nível de propriedade e proporção com que informa as necessidades culturais e simbólicas, e a maneira

como são manejados os bens simbólicos nos diferentes estratos sociais. O consumo, que pressupõe o domínio do *código*, é visto ali como comunicação, como um ato de decifração, de modo que a uma hierarquia de bens simbólicos ordenada pelo gosto corresponde uma hierarquia social de consumidores. Assim, no topo da hierarquia estão aqueles que têm gosto, pessoas dotadas de uma

percepção artística que hoje se impõe como legítima, a saber, a disposição estética como capacidade de considerar nelas e por elas mesmas, *na sua forma e não em sua função*, não apenas as obras designadas a esse tipo de apreensão, ou seja, as obras de arte legítimas, mas todas as coisas do mundo, das obras culturais ainda não consagradas [...] até objetos naturais (Bourdieu, 1979, p. III). [grifo meu; minha tradução]

Em sua base, ao contrário, não se encontram agentes cuja experiência está organizada por regimes de valor diversos, mas pessoas explicadas pela falta de gosto, por suposto. Que essa é a ideologia nativa – da elite,³ – ninguém duvida. Quanto a Bourdieu, ao longo das tantas páginas de *La distinction*, ele jamais se serve de recursos narrativos que indiquem estranhamento, que explicitem sua posição de analista e uma posição como analista, que relembrem e reiterem sua exterioridade em relação ao que expõe. Sua palavra autoral se mistura com a palavra de seus informantes, criando um texto no qual senso comum e interpretação confundem-se permanentemente na verificação de que, na dinâmica social, acima pairam os espíritos capazes de uma apreciação estética distanciada da experiência, enquanto nos níveis inferiores chafurdam os brutos, ávidos por estímulos imediatos toscamente intensos e diretos que despertem seu corpo e emocionem seu espírito pobre. À hierarquia de bens corresponde uma hierarquia social, revela Bourdieu, mas o que também

está sendo dito em *La distinction*, implícita ou explicitamente – espíritos sofisticados de um lado e espíritos rudes de outro –, é que a hierarquia social atualiza uma verdadeira hierarquia ontológica entre os membros da sociedade. E o que é mais grave: em seu livro, onde não é possível distinguir dados e interpretação, tal representação ganhou estatuto de ciência, tornando-se referência obrigatória para quem olha para os bens com a pretensão de uma sociologia dos sujeitos.

Matéria como Fetiche

Em 1867, enquanto o sistema capitalista estava em franco progresso, Marx publicou o primeiro volume de *O Capital*, por meio do qual refletia criticamente sobre a estrutura do sistema e suas contradições. Ali, Marx discute o conceito de valor, estabelecendo a diferença entre o valor de uso e o valor de troca das mercadorias. O valor de uso está na utilidade que os objetos têm para as pessoas que deles se servem, sendo, portanto subjetivo. No entanto, os bens produzidos pelo trabalho não têm apenas valor de uso, eles também possuem valor de troca, que, por sua vez, é objetivo e se manifesta nas relações sociais – na troca, na compra e na venda dos produtos – entre aqueles que neles enxergam valor de uso. É esta segunda forma, a da troca, que Marx irá considerar no exame da questão econômica do valor. Marx entende que o que faz com que uma coisa seja mais valiosa do que outra no mercado é a quantidade de trabalho humano despendido para a sua fabricação. Quanto mais tempo de trabalho socialmente necessário envolvido, maior será o valor de uma mercadoria no momento da troca. Esse tempo é calculado com base na média de tempo que um operário normal, dispondo de recursos tecnológicos adequados, leva para fabricar a mercadoria.

A produção de bens para a troca é mais antiga que o sistema capitalista. Não obstante, é apenas neste momento que a mercantilização se generaliza, retirando do trabalhador o controle do produto de seu trabalho. Conseqüentemente, o trabalho se reduz a um valor medido em dinheiro – por sua vez surgido das relações mercantis mais simples e casuais e tornado premissa imprescindível, porém não suficiente, para o surgimento do modo capitalista de produção – e se dirige necessariamente para o mercado. As leis do mercado se impõem ao trabalho, de modo que o trabalhador compõe o quadro automático da produção apenas como instrumento. Assim, a mercadoria deixa de ser vista como expressão de uma atividade humana concreta, assumindo um fascínio oculto. Enquanto a magia física, metafísica ou social (Marx, 1983, p. 71) das coisas comanda as relações, o produtor se coisifica. A este fenômeno Marx chamou de “fetichismo da mercadoria”, o qual supõe que a relação entre a humanidade e o mundo externo é sobretudo física, uma relação de ruptura, em que o sujeito não se reconhece no resultado de seu trabalho e, portanto, não se desenvolve.

Em *The hidden persuaders* (Packard, [1957] 1962), uma máquina escusa de manobrar o consumidor, com base em “*motivation analysis*”, feita de cientistas cooperativos com “*a multimillion-dollar industry*”, é escrutinada no detalhe, sob a convicção de que tudo isso representa um retrocesso na longa trajetória de empenho do homem em se tornar um ser racionalmente sofisticado. Esse clássico exame das forças persuasivas que vitimizam e iludem o consumidor com uma inventividade aparentemente infinita, não inclui na explicação – e provavelmente nem sequer a concebe – a capacidade do homem comum de inventar significados na experimentação do mundo objetivo.

Trata-se dos esforços realizados em larga escala, freqüentemente com um sucesso impres-

sionante, para canalizar nossos hábitos impensados, nossas decisões de compra e nossos processos de pensamento, através do uso de pistas apuradas da Psiquiatria e das Ciências Sociais (Packard, [1957] 1962, p. 3). [minha tradução]

Herdeiros diretos da antropologia estruturalista francesa, os escritos denunciatórios de Jean Baudrillard (1968) sobre um sistema de objetos interpretado como um sistema de significação que massifica ideologias destrutivas da consciência e a semiótica crítica de Roland Barthes (1967, 1985), ainda naquele mesmo momento, sob outro enfoque, igualmente se incumbem da tarefa de desvendar as ameaças contidas no mundo material e seus artífices.

Acentuando as cores do repúdio, Adorno e Horkheimer ([1969] 1985) atacam a atrofia da imaginação e da espontaneidade provocada pela “indústria cultural”. Em nome do aumento da produtividade econômica, ela mistifica as massas, preparando consumidores por sua vez “reduzidos a um simples material estatístico [...] nos mapas dos institutos de pesquisa”, a quem não “há mais nada a classificar que não tenha sido antecipado no esquematismo da produção” (Adorno e Horkheimer, 1985, pp. 116-7). Assim, ela opera como um sistema, alienando a sociedade de si mesma, controlando a consciência individual através da produção e distribuição em série de seus conteúdos. A maquinaria burguesa aniquila o sujeito “e todos os seus agentes, do *producer* às associações femininas, velam para que o processo da reprodução simples do espírito não leve à reprodução ampliada.” Para manter a custódia do corpo do trabalhador/consumidor, a produção capitalista coloniza sua alma, destituindo o indivíduo de sua possibilidade de discernir.

Apesar da perspicácia com que muitas vezes revelam os mecanismos daquilo que

pode ser chamado, de maneira geral, de marketing, a ausência assustada de uma perspectiva dialética entre indústria e consumidor restringe a contribuição desses trabalhos à Antropologia do Consumo. Um traço moralizante subjacente, para o qual a matéria é uma perversa corruptora do ser, frequentemente obscurece a análise.

Evidentemente, uma reflexão sobre o consumo que não se quer ingênua não pode deixar de levar em conta o papel mediador dos inúmeros recursos de comunicação através dos quais são divulgadas não somente mensagens específicas sobre os produtos e suas marcas, mas um conjunto abrangente de idéias sobre o mundo. David Morley (2002) indica que são duas as vertentes que polarizam os chamados estudos de mídia. De um lado, estão aqueles modelos desenhados pela Escola de Frankfurt, que sublinham o poder da mídia, ou da Indústria Cultural, e concebem o público como uma massa de receptores passivos, anestesiados por seus efeitos. De outro, nas últimas três décadas, o consumo de mídia vem sendo enxergado como um processo ativo. Não se trata apenas de afirmar a capacidade inventiva da audiência no que diz respeito à seleção do que vai ser consumido, mas de compreender a vastidão de seu potencial de interpretação. Para fornecer dimensão sociológica a essa perspectiva ainda muito centrada nos aspectos psicológicos da negociação indivíduo–mídia, o modelo “*encoding/decoding*” desenvolvido por Stuart Hall (2001) no Centre for Contemporary Cultural Studies supõe que o papel da mídia é divulgar categorias culturais de acordo com as quais os membros de uma cultura tenderão a operar, produzindo sentido na decodificação dos sinais e símbolos a que são expostos.

A Década de 1980 e a Reformulação do Debate

A transformação na maneira de enfocar a marcha do Ocidente sobre o mundo tradicional, que a cunhagem dos termos “local” e “global” deve poder ilustrar, propiciou ou talvez, ao contrário, exigiu da Antropologia a revisão do debate sobre o desejo por objetos industrializados. Nesse contexto, são inúmeras as peças que, para responder sobre as diversas possibilidades de resistência ou adoção de produtos, ao longo dos anos de 1980, levam a Antropologia a perceber as formas materiais como ingredientes relevantes de elaboração da cultura.

The social life of things (Appadurai, [1986] 1999) reúne uma coleção de artigos assinados por antropólogos, historiadores e arqueólogos, na qual são discutidas as diversas práticas de manipulação de mercadorias ao longo do tempo e no espaço. Na introdução ao livro, seu organizador adverte que, em vez de temer uma potência de homogeneização ideológica supostamente implicada na mercantilização do mundo, cabe à Antropologia retirar inteligibilidade da circulação de produtos nos distintos regimes de valor.

O objetivo do capítulo 7, “Globalization and localization”, de *Cultural identity and global process* (Friedman, 1996), “is to explore consumption as an aspect of broader strategies of self-definition and self-maintenance” entre os *sapeur* (membros da Sape, Société des Ambianceurs et Personnes Élégantes), da República Popular do Congo. Essas pessoas, originárias dos estratos mais baixos de Brazzaville, são capazes de desesperadas e sacrificadas manobras para conseguirem as mais caras etiquetas da alta costura européia. Exibida na *danse des griffes*, que, segundo Friedman, faz parte de um ritual de *status* que pressupõe unidade absoluta entre ser e parecer, a roupagem não é apenas uma

superfície. A posse de roupas importadas vincula seu proprietário a forças que fornecem riqueza, saúde e poder político, de maneira que seu uso não simboliza uma posição social que se quer simular nem é um ato de cinismo, mas é uma manifestação concreta da posição ocupada naquele meio. Aparentemente, essa espécie de “*lumpenproletarian dandyism*”, ao contrário de seu original europeu, vem concretamente subverter a estrutura de prestígio da sociedade congoleza, uma vez que para os integrantes da Sape a moda não é um idioma de emulação, mas é constitutiva de sua identidade social.

Entendendo que a globalização é antes um processo de reordenamento das diferenças e desigualdades do que uma força homogeneizadora, Nestor Canclini ([1995] 1999) investiga seus efeitos sobre as cidades e as indústrias culturais da América Latina. Em *Consumidores e cidadãos*, o autor avalia quatro instâncias – as cidades, os mercados, os vínculos tecnologia-cultura e os deslocamentos de população –, para inquirir sobre o desenrolar das práticas culturais e seus impactos sobre as relações sociais nos países “periféricos”. Canclini recusa a hipótese de que a dependência em relação à Europa teria fornecido aos povos latino-americanos suas noções de cidadania e que a dependência em relação aos Estados Unidos os teria transformado em meros consumidores; para ela as recentes transformações econômicas, tecnológicas e culturais contribuem para rearticular os referentes que organizam as identidades. No lugar de símbolos nacionais, defende que

para muitos homens e mulheres, sobretudo jovens, as perguntas próprias aos cidadãos, sobre como obtermos informação e quem representa nossos interesses, são respondidas antes pelo consumo privado de bens e meios de comunicação do que pelas regras abstra-

tas da democracia ou pela participação em organizações políticas desacreditadas (Canclini, 1999, p. 14)

Entretanto, é importante esclarecer que ele não acredita que a noção política de cidadania tenha desaparecido. Ao contrário, advoga que diante de tal contexto global de mudanças urge *reconceituar* o consumo e pensá-lo como uma prática na qual se organiza grande parte da racionalidade econômica, sociopolítica e psicológica nas sociedades.

Para uma Dialética da Constituição de Sujeitos e Bens

Em sua *Antropologia do Consumo*, Daniel Miller (1987) examina as relações sujeito–objeto, que ele entende acontecerem sempre no interior do contexto de uma noção de cultura que é inventada nesse próprio movimento. Nesse sentido, o autor assinala que “[t]here is no *a priori* subject which acts or is acted upon. The subject is inherently dynamic, reacting and developing according to the nature of its projection and experience” (Miller, 1987, p. 179). No mundo contemporâneo, o consumidor age sobre o objeto que adquire e o recontextualiza nos termos do seu universo de significados – por sua vez produzido, como já foi dito, na complexa dinâmica sujeito–objeto que o atravessa. Miller insiste, assim, no rendimento etnográfico do consumo de produtos de massa, uma vez que são produtos da industrialização e, portanto, ao mesmo tempo criam e representam a cultura ocidental moderna. Não apenas porque estão no ambiente no qual os sujeitos operam, mas porque são parte fundamental do processo dialético de objetificação através do qual a sociedade industrial continuamente se inventa.

Identidades, filiações, interesses e práticas cotidianas são constantemente povoados pela fabricação e consumo de formas, que podem ser diversas e incluem linguagem, cultura material, instituições e conceitos como nação, Estado e religião. Portanto, não se pode perder de vista que, em nossa sociedade, produção e consumo são inseparáveis: as mesmas circunstâncias que organizam a produção como um momento de estranhamento viabilizam as condições para que o consumo, enquanto reapropriação, seja possível.

O primoroso trabalho de Miller vem assim atestar que para o desenvolvimento pleno da Antropologia do Consumo é, sobretudo, imprescindível que os bens cessem de ser religiosamente percebidos como meras mercadorias, fúteis portadores de significados condenáveis e sejam compreendidos como constituintes criativos da cultura moderna.

Deixando de lado o enfático receio de tantos teóricos, *The theory of shopping* (Miller, 1998) ensaia um argumento revolucionário em relação ao contexto que procurei examinar anteriormente. Após um ano de etnografia em uma rua no norte de Londres, durante o qual acompanhou e participou da rotina de compras de algumas famílias ali residentes, Miller propôs pensar a compra, e o processo de seleção de produtos que implica, como atividades através das quais o comprador desenvolve suas relações sociais mais próximas. No lugar da idéia de consumo como um ato impulsivo, com fortes tendências para o desperdício inconseqüente, o autor retira da experiência empírica uma concepção bastante diversa. Tendo acompanhado as estratégias empregadas pelos consumidores – em sua maioria mulheres que, atentas aos desejos e preferências de seus familiares, vão às compras para suprir a casa – de modo a economizar seu dinheiro, tais como a adesão a promoções e a atenção aos descontos, e a

partir da noção de *treat*,⁴ capturada no campo, ele prefere explicar o consumo como um sacrifício realizado em três etapas, motivado pelo amor.

Assim como o sacrifício ritual, Miller observa que o processo de compra parte da constatação da existência de um acúmulo de recursos a serem abundantemente dissipados. No estágio seguinte, essa idéia de dissipação é negada pela prática. Da mesma forma como, no ritual, os bens sacrificados são separados daqueles que serão retidos para o consumo humano, no processo de compra, em vez do desperdício a ela associado no imaginário coletivo, entram em cena as demarcações e as pechinchas que viabilizam uma valorizada separação entre os recursos a serem cuidadosamente gastos em produtos criteriosamente escolhidos pelo comprador, ou mais especificamente pela compradora, e aqueles que poderão ser economizados. Finalmente, no terceiro momento do processo, os objetos adquiridos são carinhosamente repartidos entre seus destinatários, como se fossem “presentinhos”, para serem incorporados à vida cotidiana.

Além da relevância para a Antropologia do Consumo, pois não há dúvida de que a teoria das compras elaborada por Daniel Miller constitui um instrumento analítico extremamente arejado para este debate, é importante sublinhar que o trabalho em questão é também uma demonstração do valor heurístico mais abrangente do fenômeno que focaliza. A partir da observação do processo de consumo, o autor fornece não apenas uma teoria sobre o ato de consumir, mas, ao verificar as motivações que impulsionam seus agentes a falar de “*making love in supermarkets*”, sua etnografia da dialética entre sujeitos e bens elucida aspectos contundentes para uma discussão essencialmente antropológica sobre as relações entre sujeitos e outros sujeitos na socialidade contemporânea.

Considerações Finais

A revisão da literatura sobre consumo que aqui se encerra teve como objetivo elucidar as fundações dos obstáculos que durante muito tempo embotaram esse campo de estudos, para então sublinhar os avanços recentemente obtidos pela Antropologia do Consumo.

Não custa lembrar que os limites deste artigo obrigaram escolhas, de modo que algumas idéias não menos importantes do que aquelas aqui abordadas tiveram que ser deixadas de lado ou aludidas apenas superficialmente. Dentre os títulos examinados, busquei, de um lado, arrolar aqueles trabalhos mais veementes da resistência sustentada pelas Ciências Sociais ao fenômeno do consumo; de outro, foram abordados os autores

que prepararam o terreno para a consolidação e expansão dos estudos sobre esse tema, bem como aqueles que com mais vigor vêm explorando seu potencial heurístico.

Finalmente, é estimulante destacar que foi através do recurso ao mais caro dos alicerces metodológicos da disciplina, qual seja, o trabalho de campo, que se deu a positiva corrosão dos esquemas analíticos que, refratários ao objeto que buscavam compreender, em lugar de favorecer a interpretação, costumavam aprisionar o debate. “Por que as pessoas querem produtos?” – indagam Douglas e Isherwood, em 1979. Para responder a essa questão, atravessada por tantos desafios teóricos e dotada dos mais diversos contornos sincrônicos e diacrônicos, não tenho dúvidas de que o melhor é perguntar aos consumidores.

Notas

1. Comunicação pessoal, 1/7/2003.
2. Quando digo extensamente espalhados em diferentes áreas de pesquisa, refiro-me às pesquisas de mercado, às análises econômicas, às investigações históricas, às explicações psicológicas, aos estudos em *design*, à Antropologia do Consumo e à Sociologia do Consumo.
3. Nas classes trabalhadoras, a pesquisa me parece sugerir que, quando a *falta de gosto* é muito acentuada, os sujeitos nem sabem que não o tem ou que deveriam tê-lo.
4. *Treat* poderia ser traduzido por *agrado* ou *presentinho*. Esse termo é empregado pelos sujeitos ao se referirem às aquisições que não estão estritamente previstas em suas listas de provisão.

Bibliografia

- Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max.
[1969] 1985 *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- Almeida, Heloisa Buarque de.
2003 *Telenovela, consumo e gênero: “muitas mais coisas”*. Bauru, SP, Edusc.
- Appadurai, Ajurn.
1998 *Modernity at large. Cultural dimensions of globalisation*. Minnesota/ London, University of Minnesota Press.

- [1986] 1999 *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Baudrillard, Jean.
1968 *Le système des objets*. Paris, Gallimard.
- Barthes, Roland.
1967 *Le système de la mode*. Paris, Éditions du Seuil.
1985 *Mitologias*. São Paulo, Difel.
- Bourdieu, Pierre.
1974 *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva.
1979 *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- Campbell, Colin.
[1987] 1995 *The romantic ethic and the spirit of modern consumerism*. Oxford/ Massachusetts, Blackwell.
- Canclini, Nestor García.
[1995] 1999 *Consumidores e cidadãos. Conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
- Douglas, Mary & Isherwood, Baron.
[1979] 1996 *The world of goods*. London & New York, Routledge.
- Friedman, Jonathan
1996 *Cultural identity and global process*. London, Sage.
- Goffman, Erving.
1959 *The presentation of self in everyday life*. New York, Anchor Books, Doubleday.
- Gordon, Cesar.
2003 *Folhas pálidas: a incorporação Xikrins (Mebêngokre) do dinheiro e das mercadorias*. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ.
- Gregory, C. A.
1982 *Gifts and commodities*. Cambridge, Academic Press.
- Hall, Stuart.
2001 *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, DP&A.
- Jameson, Frederic.
2000 *Pós-modernismo. A lógica cultural do Capitalismo tardio*. São Paulo, Ática.
- Malinowski, Bronislaw.
1983 *Os argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo, Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).
- Marx, Karl.
1983 *O capital. Crítica da economia política*. vol. I. São Paulo, Abril Cultural (Coleção Os Economistas).

- Mauss, Marcel.
 1999 "Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés arhaïques", in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF.
- Mccracken, Grant.
 1990 *Culture and consumption*. Bloomington / Indianapolis, Indiana University Press.
- Miller, Daniel.
 1987 *Material culture and mass consumption*. Oxford/ New York, Basil Blackwell.
 [1994] 1997 *Modernity. an ethnographic approach*. Oxford/ New York, Berg.
 1998 a *A theory of shopping*. Ithaca, New York, Cornell University Press.
 1998 b *Material cultures. Why some things matter*. London, The University of Chicago Press.
 2001 *The dialectics of shopping*. Chicago & London, The University of Chicago Press.
 2001 *Home possessions. Material culture behind closed doors*. Oxford / New York, Berg.
 [1995] 2002 *Acknowledging consumption. A review of new studies*. London / New York, Routledge.
- Morley, David.
 2002 "Theory of consumption in media studies", in D. Miller, *Acknowledging Consumption*, London / New York, Routledge.
- Morley, David & Robins, Kevin.
 1995 *Spaces of identity. Global media, electronic landscapes and cultural boundaries*. London, Routledge.
- Mukerji, Chandra.
 1983 *From graven images. Patterns of modern materialism*. New York, Columbia University Press.
- O'Dougherty, Maureen.
 2002 *Consumption intensified. The politics of middle-class daily life in Brazil*. Durham / London, Duke University Press.
- Packard, Vance.
 [1957] 1962 *The hidden persuaders*. Victoria, Penguin Books.
- Pinçon, Michel & Pinçon-Charlot, Monique.
 1989 *Dans les beaux quartier*. Paris, Seuil.
- Polanyi, Karl.
 1957 *The great transformation. The political and economic origins of our time*. Boston, Beacon Press.

- Sahlins, Marshall.
 1976 *Culture and practical reason*. Chicago / London, The University of Chicago Press.
- 1996 "The sadness of sweetness: the native anthropology of western cosmology". *Current Anthropology*, 37 (3): 395-428.
- Santo Agostinho.
 2001 *A Cidade de Deus contra os pagãos*, Parte II. Petrópolis, Vozes.
- Simmel, Georg.
 1971 "Freedom and the individual", in G. Simmel, *On individuality and social forms*, Chicago / London, The University of Chicago Press.
- 1971 "Fashion", in Simmel, Georg, *On individuality and social forms*, Chicago / London, The University of Chicago Press.
- 1978 *The philosophy of money*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Strathern, Marilyn.
 1987 "The limits of auto-anthropology", in A. Jackson (ed.), *Anthropology at home, ASA Monographs 25*, London / New York, Tavistock Publications.
- 1988 *The gender of the gift*. Berkeley, University of California Press.
- 1999 *Property, substance & effect. Anthropological essays on persons and things*. London / New Brunswick, NJ, The Athlone Press.
- Tarlo, Emma.
 1996 *Clothing matters. Dress and identity in India*. Chicago / London, The Chicago University Press.
- Taussig, Michael.
 1980 *The Devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- Tilley, Christopher.
 1999 *Metaphor and material culture*. Oxford/ Massachusetts, Blackwell Publishers.
- Veblen, Thorstein.
 [1899] 1998 *The theory of the leisure class*. New York, Prometheus Books.
- 1998 *Nobres e Anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas.
- Weber, Max.
 1982 "Classe, estamento, partido", in M. Weber, *Ensaio de Sociologia*, Rio de Janeiro, Zahar.
- 1987 *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Pioneira.

Resumo

Antropologia do Consumo: a Trajetória de um Campo em Expansão

Tradicionalmente, para entender o sistema capitalista, as Ciências Sociais concentraram sua atenção nos processos que transformaram as relações de produção, dando atenção apenas esporádica às reformulações ocorridas na atitude da demanda. Entretanto, o crescimento dos recursos disponibilizados para a geração e o consumo de produtos vem despertando interesse. Neste artigo examino inicialmente a tradicional resistência ao tema do consumo para, em seguida, verificar algumas das importantes contribuições que, desde a segunda metade da década de 1980, vêm possibilitando a expansão do debate. Para iluminar a Antropologia do Consumo, quero fazer ver como alguns dos valores privilegiados pela cosmologia judaico-cristã a respeito da dicotomia corpo–alma informaram historicamente o olhar das Ciências Sociais. Pretendo demonstrar que uma concepção negativa muito longamente cultivada pelo Ocidente a respeito do corpo e seus desejos esteve presente no imaginário da disciplina, operando em suas indagações. Concluída essa reflexão, apresento os trabalhos desenvolvidos a partir dos anos de 1980, cuja riqueza reside no fato de entenderem que, para um estudo efetivo sobre consumo, os bens devem cessar de ser percebidos como fúteis portadores de conteúdos condenáveis e passar a ser compreendidos como constituintes da cultura moderna.

Palavras-chave: Consumo; Corpo; Alma; Produtos; Dialética; Cultura.

Résumé

Anthropologie de la Consommation: la Trajectoire d'un Domaine en Expansion

Pour comprendre le système capitaliste, les Sciences Sociales se sont, traditionnellement, concentrées sur les processus qui transforment les rapports de production, et n'ont accordé qu'une attention secondaire aux restructurations qui ont eu lieu dans le cadre des besoins de marché. Néanmoins, l'augmentation des ressources, mises à disposition pour la fabrication et la consommation de produits, éveille un intérêt croissant. Dans cet article, nous examinons, tout d'abord, la résistance traditionnelle face au thème de la consommation. Nous vérifions, ensuite, certaines contributions importantes qui, depuis la seconde moitié des années 1980, permettent d'élargir le débat. Pour éclairer l'Anthropologie de la Consommation, nous présentons certaines des valeurs privilégiées par la cosmologie juive et chrétienne à propos de la dichotomie entre le corps et l'âme qui ont servi, historiquement, à l'analyse des Sciences Sociales. Notre but est de démontrer qu'une conception négative très longuement cultivée par l'Occident à propos du corps et de ses désirs était présente dans l'imaginaire de la discipline et a affecté ses questionnements. Nous présentons, ensuite, les travaux développés à partir des années 1980, dont la richesse réside dans le fait de comprendre que, pour une étude effective à propos de la consommation, les biens doivent cesser d'être perçus comme de futiles porteurs de contenus condamnables et être considérés comme des composants de la culture moderne.

Mots-clés: Consommation; Corps; Âme; Produits; Dialectique; Culture.

Abstract

The Anthropology of Consumption: Trajectory of a Field in Expansion

Traditionally, in order to understand the capitalist system, the Social Sciences have concentrated its attention on the processes that have transformed production relations, only sporadically placing attention on reformulations noticed on demand attitude. Even so, the growth of resources available for the generation and consumption of products have generated interest. The article starts by examining the traditional resistance to the theme of consumption and then asserts some important contributions that, since the second half of the 1980's, have made possible to broaden the discussion. In order to enlighten the Anthropology of Consumption, we show how some of the values privileged by the Judaic-Christian cosmology on the body/soul dichotomy have historically informed the sight on the Social Sciences. The paper aims at demonstrating that a negative conception long bred by the Occident about the body and its desires have been present on the imaginary of the discipline, operating in its questionings. It eventually presents papers developed starting in the 1980's understanding that, for an effective study on consumption, the goods must cease being seen as futile carriers of reprobate content, becoming then constituents of the modern culture.

Key-words: Consumption; Body; Soul; Products; Dialectics; Culture.

Arquivos e Centros de Documentação

Anarchy Archives
dwardmac.pitzer.edu/anarchist_archives/

Archiv der sozialen Demokratie
www.fes.de/archive/index_gr.html

Archives de France
www.archivesdefrance.culture.gouv.fr

Arquivo Ana Lagôa
www.arqanalagoa.ufscar.br

Arquivo Central do Sistema de Arquivos da
unicamp
www.unicamp.br/suarq/siarq/

Arquivo de História da Ciência do MAST
www.mast.br/histciencia2.htm

Arquivo do Centro de Comunicação da
unicamp
www.unicamp.br/cco/areas/acervo/index.htm

Arquivo do Estado de São Paulo
www.arquivoestado.sp.gov.br/

Arquivo Edgar Leuenroth
[www.arquivo.ael.ifch.unicamp .br](http://www.arquivo.ael.ifch.unicamp.br)

Archivo General de Indias
www.mcu.es/lab/archivos/AGI.html

Archivo General de la Guerra Civil Española
www.mcu.es/lab/archivos/SGV.html

Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro
www.rio.rj.gov.br/arquivo/

Arquivo Histórico da Universidade Federal
de Juiz de Fora
www.clionet.ufjf.br/ahuff/

Arquivo Histórico do Museu Histórico Na-
cional
www.visualnet.com.br/mhn/

Arquivo Histórico do Museu Imperial
www.museuimperial.gov.br/arquivohistorico.htm

Arquivo Histórico Municipal de Salvador
www.pms.ba.gov.br/fgm

Arquivo Histórico Municipal de São Paulo
www.prodiam.sp.gov.br/dph

Arquivos do Komintern
e-mail: iisgmofl@glasnet.ru

Arquivos Históricos/Centro de Lógica,
Epistemologia e História da Ciência da
unicamp
www.cle.unicamp.br/arquivoshistoricos/

Arquivo Multimeios/Instituto de Artes da
unicamp
www.iar.unicamp.br/multimeios/arquivo.htm

Arquivo Nacional
www.arquivonacional.gov.br

- Arquivo Público da Cidade de Belo Horizonte
www.pbh.gov.br/cultura/arquivo
- Arquivo Público do Distrito Federal
www.arpdf.df.gov.br/
- Arquivo Público do Estado da Bahia
www.apeb.ba.gov.br/
- Arquivo Público do Estado do Espírito Santo (APEES)
www.ape.es.gov.br/web/index2.htm
- Arquivo Público do Estado do Pará
www.arqpep.pa.gov.br/
- Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro
www.aperj.rj.gov.br/
- Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul
www.sarh.rs.gov.br/apers/
- Arquivo Público de Mato Grosso
www.apmt.mt.gov.br/
- Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano (Estado de Pernambuco)
www.fisepe.pe.gov.br/apeje/
- Arquivo Público Estadual do Rio Grande do Norte
www.ape.rn.gov.br/
- Arquivo Público do Paraná
www.pr.gov.br/arquivopublico/
- Arquivo Público Mineiro (APM)
www.cultura.mg.gov.br/programas/cultura027.htm
- Arquivo Público Municipal de Além Paraíba – MG (Arquivo Público Municipal Geraldo de Andrade Rodrigues)
www.arquivodealemparaiba.hpg.ig.com.br/index.html
- Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (cebrap)
www.cebrap.org.br
- Centro de Documentação Cultural Alexandre Eulálio da unicamp
www.unicamp.br/iel/cedae/cedae.html
- Centro de Documentação e Informação em Arte da Funarte (cedoc)
www.funarte.gov.br/cdoc/
- Centro de Documentação e Memória da unesp
www.cedem.unesp.br/
- Centro de Documentação e Referência Itaú Cultural (CDR)
www.itaucultural.org.br/quemso-mos/bd0.cfm?cd_pagina=120&cd_pagina=120
- Centro de Documentação Maurício Tragtenberg
www.nobel.com.br/-cdmt/
- Centro de Documentação Memória Sindical da CUT
www.cut.org.br/index.htm
- Centro de Estudos Afro-Asiáticos – CEAA
www.candidomendes.br/ceaa
- Centro de Estudos da Metrópole
www.centrodametropole.org.br
- Centro de Estudos de Cultura Contemporânea (cedec)
www.cedec.org.br
- Centro de Memória da unicamp
www.unicamp.br/suarq/cmu/
- Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC)
www.cpdoc.fgv.br/comum/html/

Consórcio de Informações Sociais –
CIS/NADD
www.nadd.prp.usp.br/piloto/index.aspx

Fundação Arquivo e Memória de Santos
www.web@santos.sp.gov.br

Fundação Casa de Rui Barbosa
www.casaruibarbosa.gov.br/

Fundação Joaquim Nabuco
www.fundaj.gov.br/

Fundação Osvaldo Cruz/Departamento de
Arquivo de Documentação
www.fiocruz.br/coc/dad1.html

Fundação Patrimônio Histórico da Energia
de São Paulo
www.fphesp.org.br/

Marxists.org Internet Archive
www.marxists.org/

National Archives and Records Administra-
tion (NARA)
www.nara.gov/

National Archives of Australia
www.naa.gov.au/

National Archives of Canada
www.archives.ca/

Núcleo de Altos Estudos Amazônicos –
NAEA
www.naea.ufpa.br

Núcleo de Estudos em Políticas Públicas da
Unicamp (nepp)
www.nepp.unicamp.br

Associações e Conselhos

Arquivistas Associados (ARQAS)
znap.to/arqas/

Associação Brasileira de Educação em
Ciência da Informação (Abecin).
www.abecin.org/Home.htm

Associação Brasileira de Normas Técnicas
(ABNT)
www.abnt.org.br/

Associação Brasiliense de Arquivologia
(ABARQ)
[www.montess.com.br/dominio/abarq/fo-
rum/default.asp](http://www.montess.com.br/dominio/abarq/fo-
rum/default.asp)

Associação de Amigos do Arquivo Público
do Estado de Santa Catarina
e-mail: associacaoamigos.sc@bol.com.br

Associação de Arquivistas de São Paulo
(ARQ-SP)
www.arqsp.org.br/

Associação dos Arquivistas do Estado do
Rio Grande do Sul (AARS)
www.arquivologia.ufsm.br/aars/

Associação dos Arquivistas Brasileiros
(AAB)
www.aab.org.br/

Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Gra-
duação em Ciência da Informação e Biblio-
teconomia (ANCIB)
www.alternex.com.br/-aldoibct/ancib.html

Associação Nacional de Pós-Graduação e
Pesquisa em Ciências Sociais (anpocs)
www.anpocs.org.br

Conselho Nacional de Arquivo (Conarq)
[www.arquivonacional.gov.br/conarq/
index.htm](http://www.arquivonacional.gov.br/conarq/
index.htm)

Fórum Nacional de Dirigentes de Arquivos
Municipais
e-mail: forumdam@uol.com.br

International Council on Archives
www.ica.org/

Bibliotecas Virtuais

ABU: la Bibliothèque Universelle
abu.cnam.fr/

Bibliomania
www.bibliomania.com/

Biblioteca Virtual Carlos Chagas
www.prossiga.br/chagas/

Biblioteca Virtual de Ciências Sociais
www.prossiga.br/csociais/pacc/

Biblioteca Virtual de Estudos Culturais
www.prossiga.br/estudosculturais/pacc/

Biblioteca Virtual Prof. José Roberto do
Amaral Lapa
143.106.59.6/index.htm

Biblioteca Virtual do Estudante Brasileiro
www.bibvirt.futuro.usp.br/

Bibliotecas Virtuais Temáticas
www.prossiga.br/bvtematicas/

UNESBIB - Bibliographic records of Unesco documents, publications and Library collections
unesdoc.unesco.org/ulis/unesbib.html

Faculdades e Institutos

Instituto Brasileiro de Informação em
Ciência e Tecnologia (IBICT)
www.ibict.br/

Instituto de Estudos Brasileiros (IEB)
(Especialização em Organização de Arquivos)
www.ieb.usp.br/

Instituto Superior de Estudos da Religião
www.iser.org.br

Instituto Universitário de Pesquisas do Rio
de Janeiro (iuperj)
www.iuperj.br

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (Graduação em Ciência da Informação)
www.inf.pucminas.br/ci/

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
(Mestrado e Doutorado em Comunicação e Semiótica - área: Tecnologias da Informação)
www.pucsp.br/-cos-puc/

Universidade do Rio de Janeiro
(Graduação em Arquivologia)
www.unirio.br/cch/index.htm

Universidade Estadual de Londrina/Depto.
de Ciências da Informação/Depto. de História
(Graduação em Arquivologia; Especialização em Gerência de Unidades e Serviços de Informação)
www.uel.br/ceca/cinf/arquivologia.htm

Universidade Federal de Santa Maria/Arquivologia
(Graduação em Arquivologia)
www.arquivologia.ufsm.br/

Universidade Federal Fluminense/Depto.
de Documentação
(Graduação em Arquivologia, Especialização em Planejamento, Organização e Direção de Arquivos)
www.uff.br/#

Universidade Nacional de Brasília/Depto.
de Ciência da Informação e Documentação
(Bacharelado em Arquivologia)
www.unb.br/deg/cursos.htm

Universidade Nacional de Brasília/Depto.
de Ciência da Informação e Documentação
(Mestrado em Biblioteconomia e Docu-
mentação - área: Planejamento de Processos
Documentários)
www.unb.br/dpp/stricto/stricto-13.htm#s

Universidade Nacional de Brasília/Depto.
de Ciência da Informação e Documentação
(Doutorado em Ciência da Informação -
área: Transferência da Informação)
www.unb.br/dpp/stricto/stricto-13.htm#s

Universidade de São Paulo/Depto. de Bi-
blioteconomia e Documentação
(Mestrado e Doutorado em Ciências - área:
Ciências da Informação e Documentação
www.eca.usp.br/departam/cbd/cursos/pos-grad/index.htm

Guias, Banco de Dados e Listas de Discussão

Comissão de Patrimônio Cultural (CPC)
www.usp.br/cpc/cpcinfo.html

Guia da Internet no Brasil para Cientistas
Sociais, Historiadores e Arquivistas (do
CPDOC)
www.cpdoc.fgv.br/comum/htm/

Infocafé
www.infocafe.cjb.net/

Lista de Arquivistas, Arquivos e Arquivolo-
gia
br.egroups.com
e-mail: owner@egroups.com

Lista Eletrônica de História do Brasil
(HBrasil-L)
www.clionet.ufjf.br/hbr-l/index.htm
e-mail: hbr-mod@ah.ufjf.br

Rede Eletrônica de História do Brasil

(ClioNet)
www.clionet.ufjf.br/

Museus

International Museum of Photography and
Film (George Eastman House)
www.eastman.org/

Memorial do Imigrante
www.memorialdoimigrante.sp.gov.br/

Museu da Pessoa
www2.uol.com.br/mpessoa/

Museum of Television & Radio, The
www.mtr.org/

Publicações Eletrônicas

Archival Science
www.wkap.nl/journals/archival_science

Arquivologia no Brasil
www.cpdoc.fgv.br/comum/htm/

ASIS Thesaurus of Information Science,
2nd Edition (by Jessica Milstead)
[www.asis.org/Publications/Thesaurus/tnho-
me.htm](http://www.asis.org/Publications/Thesaurus/tnhome.htm)

Boletim do Arquivo Edgard Leuenroth - o
AEL via Internet
e-mail: andrew@unicamp.br

Boletim Eletrônico da Associação Nacional
de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências
Sociais (Anpocs *on-line*)
www.anpocs.org.br/boletim/boletim.htm

Bulletin des Archives de France-Publications
[www.archivesdefrance.culture.gouv.fr/fr/pu-
blications/](http://www.archivesdefrance.culture.gouv.fr/fr/publications/)

Bulletin of the American Society for Information Science and Technology
www.asis.org/Bulletin/

Journal of the American Society for Information Science and Technology
www.asis.org/Publications/JASIS/jasis.html

Informação e Sociedade - Estudos
www.informacaoesociedade.ufpb.br/

Revista Brasileira de História
www.fflch.usp.br/dh/anpuh/public_html/revista.htm

Revista Ciência da Informação (*Cionline*)
www.ibict.br/cionline/300101/index.htm

Scientific Electronic Library Online (SciELO Brazil)
www.scielo.br/

TRABALHOS PUBLICADOS PELA BIB – 1975-2003

BIB 1

Eli Diniz Cerqueira e Renato Raul Boschi, “Estado e Sociedade no Brasil: Uma Revisão Crítica”.

BIB 2

Anthony Seeger e Eduardo Viveiros de Castro, “Pontos de Vista sobre os Índios Brasileiros: Um Ensaio Bibliográfico”.

BIB 3

Luiz Werneck Vianna, “Estudos sobre Sindicalismo e Movimento Operário: Resenha de Algumas Tendências”.

BIB 4

Lúcia Lippi Oliveira, “Revolução de 1930: Uma Bibliografia Comentada”.

BIB 5

Bolívar Lamounier e Maria D’Alva Gil Kinzo, “Partidos Políticos, Representação e Processo Eleitoral no Brasil, 1945-1978”.

BIB 6

Alba Zaluar Guimarães, “Movimentos ‘Messiânicos’ Brasileiros: Uma Leitura”.

BIB 7

Roque de Barros Laraia, “Relações entre Negros e Brancos no Brasil”.

BIB 8

Amaury de Souza, “População e Política Populacional no Brasil: Uma Resenha de Estudos Recentes”.

BIB 9

Maria Valéria Junho Pena, “A Mulher na Força de Trabalho”; *Pedro Jacobi*, “Movimentos Sociais Urbanos no Brasil”.

BIB 10

Lia F. G. Fukui, “Estudos e Pesquisas sobre Família do Brasil.”

BIB 11

Luiz Antonio Cunha, “Educação e Sociedade no Brasil”; *Licia do Prado Valladares*

e *Ademir Figueiredo*, “Habitação no Brasil: Uma Introdução à Literatura Recente”.

BIB 12

Maria Teresa Sadek de Souza, “Análise sobre o Pensamento Social e Político Brasileiro”; *José Guilherme C. Magnani*, “Cultura Popular: Controvérsias e Perspectivas”.

BIB 13

Gerson Moura e Maria Regina Soares de Lima, “Relações Internacionais e Política Externa Brasileira: Uma Resenha Bibliográfica”.

BIB 14

Licia Valladares e Magda Prates Coelho, “Pobreza Urbana e Mercado de Trabalho: Uma Análise Bibliográfica”.

BIB 15

José Cesar Gnacarini e Margarida Moura, “Estrutura Agrária Brasileira: Permanência e Diversificação de um Debate”; *Bila Sorj*, “O Processo de Trabalho na Indústria: Tendências de Pesquisa”.

BIB 16

Aspásia Camargo, Lucia Hippolito e Valentina da Rocha Lima, “Histórias de Vida na América Latina”; *Neuma Aguiar*, “Mulheres na Força de Trabalho na América Latina: Um Ensaio Bibliográfico”.

BIB 17

Julio Cesar Melatti, “A Antropologia no Brasil”; *Luiz Werneck Vianna*, “Atualizando uma Bibliografia: ‘Novo Sindicalismo’, Cidadania e Fábrica”.

BIB 18

Rubem Cesar Fernandes, “Religiões Populares: Uma Visão Parcial da Literatura Recente”; *Mariza Corrêa*, “Mulher e Família: Um Debate sobre a Literatura Recente”.

BIB 19

Edmundo Campos Coelho, “A Instituição Militar no Brasil”.

BIB 20

Maria Alice Rezende de Carvalho, "Letras, Sociedade & Política: Imagens do Rio de Janeiro".

BIB 21

Sonia Nabas de Carvalho, "Um Questionamento da Bibliografia Brasileira sobre Políticas Urbanas" e *Tania Salem*, "Famílias em Camadas Médias: Uma Perspectiva Antropológica".

BIB 22

Inaíá Maria Moreira de Carvalho, "Urbanização, Mercado de Trabalho e Pauperização no Nordeste Brasileiro: Uma Resenha de Estudos Recentes".

BIB 23

Roque de Barros Laraia, "Os Estudos de Parentesco no Brasil"; *Pedro Jacobi*, "Movimentos Sociais Urbanos no Brasil: Reflexão sobre a Literatura dos Anos 70 e 80".

BIB 24

Angela de Castro Gomes e *Marieta de Moraes Ferreira*, "Industrialização e Classe Trabalhadora no Rio de Janeiro: Novas Perspectivas de Análise".

BIB 25

Giralda Seyferth, "Imigração e Colonização Alemã no Brasil: Uma Revisão da Bibliografia"; *Maria Helena Guimarães de Castro*, "Governo Local, Processo Político e Equipamentos Sociais: Um Balanço Bibliográfico".

BIB 26

Maria Rosilene Alvim e *Licia do Prado Valladares*, "Infância e Sociedade no Brasil: Uma Análise da Literatura".

BIB 27

Teresa Pires do Rio Caldeira, "Antropologia e Poder: Uma Resenha de Etnografias Recentes"; *Cláudia Fonseca*, "A História Social no Estudo da Família: Uma Excursão Interdisciplinar".

BIB 28

Maria Lúcia Teixeira Werneck Vianna, "A Emergente Temática da Política Social na Bibliografia Brasileira"; *Anette Goldberg*, "Feminismo no Brasil Contemporâneo: O Percorso Intelectual de um Ideário Político"; *Maria Cecília Spina Forjaz*, "Cientistas e Militares no Desenvolvimento do CNPq (1950-1985)".

BIB 29

Emília Viotti da Costa, "Estrutura versus Experiência, Novas Tendências da História do Movimento Operário e das Classes Trabalhadoras na América Latina: O Que se Perde e o Que se Ganha"; *Berta G. Ribeiro*, "Perspectivas Etnológicas para Arqueólogos: 1957-1988".

BIB 30

José Sávio Leopoldi, "Elementos de Etnoastronomia Indígena do Brasil: Um Balanço"; *Rafael de Menezes Bastos*, "Musicologia no Brasil Hoje"; *Lais Abramo*, "Novas Tecnologias, Difusão Setorial, Emprego e Trabalho no Brasil: Um Balanço".

BIB 31

Helena Hirata, "Elisabeth Souza Lobo 1943-1991"; *Elisabeth Souza Lobo*, "O Trabalho como Linguagem: O Gênero no Trabalho"; *Maria Helena Guimarães de Castro*, "Interesses, Organizações e Políticas Sociais"; *Antonio Sérgio Alfredo Guimarães*, "Classes, Interesses e Exploração: Comentários a um Debate Anglo-Americano".

BIB 32

Angela M. C. Araújo e *Jorge R. B. Tapia*, "Corporativismo e Neocorporativismo: O Exame de Duas Trajetórias"; *José Ricardo Ramalho*, "Controle, Conflito e Consentimento na Teoria do Processo de Trabalho: Um Balanço do Debate"; *Marcos Luiz Bretas*, "O Crime na Historiografia Brasileira: Uma Revisão na Pesquisa Recente".

BIB 33

Paulo Freire Vieira, "A Problemática Ambiental e as Ciências Sociais no Brasil".

1980-1990”; *Guíta Grin Debert*, “Família, Classe Social e Etnicidade: Um Balanço da Bibliografia sobre a Experiência de Envelhecimento”; *Marco Antonio Gonçalves*, “Os Nomes Próprios nas Sociedades Indígenas das Terras Baixas da América do Sul”.

BIB 34

Olavo Brasil de Lima Junior, Rogério Augusto Schmitt e Jairo César Marconi Nicolau, “A Produção Brasileira Recente sobre Partidos, Eleições e Comportamento Político: Balanço Bibliográfico”; *Arabela Campos Oliven*, “O Desenvolvimento da Sociologia da Educação em Diferentes Contextos Históricos”; *Wilma Mangabeira*, “O Uso de Computadores na Análise Qualitativa: Uma Nova Tendência na Pesquisa Sociológica”.

BIB 35

Sérgio Adorno, “A Criminalidade Urbana Violenta no Brasil: Um Recorte Temático”; *Christian Azais e Paola Cappellin*, “Para uma Análise das Classes Sociais”; *Guillermo Palacios*, “Campesinato e Historiografia no Brasil – Comentários sobre Algumas Obras Notáveis”; “Arquivo de Edgard Leuenroth”.

BIB 36

Maria Ligia de Oliveira Barbosa, “A Sociologia das Profissões: Em Torno da Legitimidade de um Objeto”; *Maria da Glória Bonelli*, “As Ciências Sociais no Sistema Profissional Brasileiro”; *Marieta de Moraes Ferreira*, “O Rio de Janeiro Contemporâneo: Historiografia e Fontes – 1930-1975”.

BIB 37

Fernando Limongi, “O Novo Institucionalismo e os Estudos Legislativos: A Literatura Norte-Americana Recente”; *Nadya Araujo Castro e Marcia de Paula Leite*, “A Sociologia do Trabalho Industrial no Brasil: Desafios e Interpretações”; *Maria Julia Carozzi*, “Tendências no Estudo dos Novos Movimentos Religiosos na América: Os Últimos 20 Anos”.

BIB 38

Theodore Lowi, “O Estado e a Ciência Política ou Como nos Convertemos Naquilo que Estudamos”; *Luis Fernandes*, “Leituras do Leste: O Debate sobre a Natureza das Sociedades e Estados de Tipo Soviético (Primeira Parte – As Principais Interpretações Ocidentais”); *Julia Silvia Guivant*, “Encontros e Desencontros da Sociologia Rural com a Sustentabilidade Agrícola: Uma Revisão da Bibliografia”.

BIB 39

Marta T. S. Arretche, “Emergência e Desenvolvimento do *Welfare State*: Teorias Explicativas”; *Luis Fernandes*, “Leituras do Leste II: O Debate sobre a Natureza das Sociedades e Estados de Tipo Soviético (Segunda Parte – As Principais Interpretações Marxistas”); *Ronald H. Chilcote*, Teoria de Classe”; *Adélia Engrácia de Oliveira e Lourdes Gonçalves Furtado*, “As Ciências Humanas no Museu Paraense Emílio Goeldi: 128 Anos em Busca do Conhecimento Antropológico na Amazônia”.

BIB 40

“Florestan Fernandes: Esboço de uma Trajetória” (depoimento); *Luiz Werneck Vianna, Maria Alice Rezende de Carvalho e Manuel Palacios Cunha Melo*, “As Ciências Sociais no Brasil: A Formação de um Sistema Nacional de Ensino e Pesquisa”; *Lais Abramo e Cecília Montero*, “A Sociologia do Trabalho na América Latina: Paradigmas Teóricos e Paradigmas Produtivos”.

BIB 41

Gustavo Sorá, “Os Livros do Brasil entre o Rio de Janeiro e Frankfurt”; *Mario Grynszpan*, “A Teoria das Elites e sua Genealogia Consagrada”; *Jorge Ventura de Moraes*, “Trabalhadores, Sindicatos e Democracia: Um Ensaio Bibliográfico sobre Democracia Sindical”; *Maria da Glória Bonelli e Silvana Donatoni*, “Os Estudos sobre Profissões nas Ciências Sociais Brasileiras”.

BIB 42

Alba Zaluar, Antonio Augusto Prates, Claudio Beato Filho e Ronaldo Noronha, "Antônio Luiz Paixão, Intelectual e Amigo"; *José Maurício Domingues*, "Evolução, História e Subjetividade Coletiva"; *Marcia de Paula Leite e Roque Aparecido da Silva*, "A Sociologia do Trabalho Frente à Reestruturação Produtiva: Uma Discussão Teórica"; *Marco A. C. Cepik*, "Sociologia das Revoluções Modernas: Uma Revisão da Literatura Norte-Americana"; *Angela Alonso*, "De Positivismo e de Positivistas: Interpretações do Positivismo Brasileiro".

BIB 43

Sérgio Costa, "Categoria Analítica ou *Passe-Partout* Político-Normativo: Notas Bibliográficas sobre o Conceito de Sociedade Civil"; *Luis Fernandes*, "Leituras do Leste III: O Debate sobre a Natureza das Sociedades e Estados de Tipo Soviético (Parte Final – As Leituras Centradas na Prevalência do Capitalismo de Estado e/ou Burocrático e a Convergência Problemática no Conceito de Stalinismo"; *Eduardo C. Marques*, "Notas Críticas à Literatura sobre Estado, Políticas Estatais e Atores Políticos"; *Paulo J. Krischke*, "Cultura Política e Escolha Racional na América Latina: Interfaces nos Estudos da Democratização".

BIB 44

Luis Donisete Benzi Grupioni e Maria Denise Fajardo Grupioni, "Depoimento de Darcy Ribeiro"; *Christina de Rezende Rubim*, "Um Pedaco de Nossa História: Historiografia da Antropologia Brasileira"; *Gláucia Villas Bôas*, "A Recepção da Sociologia Alemã no Brasil: Notas para uma Discussão"; *Carlos Pereira*, "Em Busca de um Novo Perfil Institucional do Estado: Uma Revisão Crítica da Literatura Recente"; *Flávia de Campos Mello*, "Teoria dos Jogos e Relações Internacionais: Um Balanço dos Debates".

BIB 45

Eli Diniz, "Globalização, Ajuste e Reforma do Estado: Um Balanço da Literatura Re-

cente"; *Terry Mulhall e Jorge Ventura de Moraes*, "Mapeando o Reino da Sociologia Histórica: Reflexões Acerca do Modelo Teóricometodológico de Theda Skocpol"; *Alfredo Wagner Berno de Almeida*, "Quilombos: Repertório Bibliográfico de uma Questão Redefinida (1995-1997)"; *Lúcio Rennó*, "Teoria da Cultura Política: Vícios e Virtudes".

BIB 46

Julia S. Guivant, "A Trajetória das Análises de Risco: Da Periferia ao Centro da Teoria Social"; *Carlos Aurélio Pimenta de Faria*, "Uma Genealogia das Teorias e Modelos do Estado de Bem-Estar Social"; *Aloísio Ruscheinsky*, "Nexo entre Atores Sociais: Movimentos Sociais e Partidos Políticos"; "Debates sobre Autonomia Universitária: *Carlos Benedito Martins e Sérgio de Azevedo*, "Autonomia Universitária: Notas sobre a Reestruturação do Sistema Federal de Ensino Superior"; *José Vicente Tavares dos Santos*, "A Construção da Universidade Autônoma"; *Gilberto Velho*, "Universidade, Autonomia e Qualidade Acadêmica"; *Tomaz Aroldo da Mota Santos*, "A ANDIFES e a Autonomia".

BIB 47

Eduardo G. Noronha, "A Contribuição das Abordagens Institucionais-Normativas nos Estudos do Trabalho"; *Cecília Loreto Mariz*, "A Teologia da Batalha Espiritual: Uma Revisão da Bibliografia"; *Mauro Guilherme Pinheiro Koury*, "A Imagem nas Ciências Sociais do Brasil: Um Balanço Crítico"; *Jawdat Abu-El-Haj*, "O Debate em Torno do Capital Social: Uma Revisão Crítica".

BIB 48

Priscila Faulhaber, "Entrevista com Roberto Cardoso de Oliveira"; *Fernanda Wanderley*, "Pequenos Negócios, Industrialização Local e Redes de Relações Econômicas: Uma Revisão Bibliográfica em Sociologia Econômica"; *Celina Souza e Márcia Blumm*, "Autonomia Política Local: Uma Revisão da Literatura"; *Fabiola Rohden*, "Honra e Família

em Algumas Visões Clássicas da Formação Nacional”; *Clarice Ehlers Peixoto*, “Antropologia e Filme Etnográfico: Um *Travelling* no Cenário Literário da Antropologia Visual”.

BIB 49

Licia Valladares e *Roberto Kant de Lima*, “A Escola de Chicago: Entrevista com Isaac Joseph”; *Marcos Chor Maio* e *Carlos Eduardo Calaça*, “Um Ponto Cego nas Teorias da Democracia: Os Meios de Comunicação”; *Luis Felipe Miguel*, “Definição de Agenda, Debate Público e Problemas Sociais: Uma Perspectiva Argumentativa da Dinâmica do Conflito Social”; *Mario Fuks* e *Karl Monsma*, “James C. Scott e a Resistência Cotidiana no Campo: Uma Avaliação Crítica”.

BIB 50

Marcus André Melo, “Política Regulatória: uma Revisão da Literatura”; *Roberto Kant Lima*, *Michel Misse* e *Ana Paula Mendes de Miranda*, “Violência, Criminalidade, Segurança Pública e Justiça Criminal no Brasil: uma Bibliografia”; *Alejandro Frigerio*, “Teorias Econômicas Aplicadas ao Estudo da Religião: Em Direção a um Novo Paradigma”; *Angela Xavier de Brito*, “Transformações Institucionais e Características Sociais dos Estudantes Brasileiros na França”.

BIB 51

Maria Hermínia Tavares de Almeida, “Federalismo, Democracia e Governo no Brasil”; *Liszt Vieira*, “Notas Sobre o Conceito de Cidadania”; *Santuza Cambraia Naves e outros*, “Levantamento e Comentário Crítico de Estudos Acadêmicos Sobre Música Popular no Brasil”; *Lúcio Rennó*, “A Estrutura de Crenças de Massa e seu Impacto na Decisão do Voto”; *Priscila Faulhaber*, “A Fronteira na Antropologia Social: As Diferentes Faces de um Problema”.

BIB 52

Ângela Maria Carneiro de Araújo, “Globalização e Trabalho”; *Clara Araújo*,

“Participação Política e Gênero: Algumas Tendências Analíticas Recentes”; *Fabiano Toni*, “Novos Rumos e Possibilidades para os Estudos dos Movimentos Sociais”; *Celso F. Rocha de Barros*, “A Transição para o Mercado no Leste Europeu: Um Balanço do Debate sobre a Mudança do Plano ao Mercado”; *Luiz Henrique de Toledo*, “Futebol e Teoria Social: Aspectos da Produção Científica Brasileira (1982-2002)”.

BIB 53

Gláucio Ary Dillon Soares, “Homenagem a Vilmar Faria”; *José Carlos Durand*, “Publicidade: comércio, cultura e profissão (Parte I)”; *Ângela Alonso* e *Valeriano Costa*, “Ciências Sociais e Meio Ambiente no Brasil: um balanço bibliográfico”; *Antônio Sérgio Araújo Fernandes*, “Path dependency e os Estudos Históricos Comparados”; *Leonardo Mello e Silva*, “Qualificação versus competência: um comentário bibliográfico sobre um debate francês recente”; *Carlos Benedito Martins*, *Gláucia Villas Boas*, *Maria Lígia de Oliveira Barbosa* e *Yvonne Maggie*, “Mestres e doutores em Sociologia”.

BIB 54

Maria Helena de Castro Santos, “Política Comparada: Estado das Artes e Perspectivas no Brasil”; *José Carlos Durand*, “Publicidade: Comércio, Cultura e Profissão (Parte II)”; *Maria Lucia Maciel*, “Ciência, Tecnologia e Inovação: A Relação entre Conhecimento e Desenvolvimento”; *Leila da Costa Ferreira* e *Lúcia da Costa Ferreira*, “Águas revoltas. Um Balanço Provisório da Sociologia Ambiental no Brasil”; *Paolo Ricci*, “A medida das leis: do uso de noções genéricas à mensuração do imponderável”.

BIB 55

Fernando Limongi, “Formas de Governo, Leis Partidárias e Processo Decisório”; *João Feres Jr.*, “A Consolidação do Estudo Sociocientífico da América Latina: uma breve história *cum* estudo bibliográfico”; *Jorge*

Zaverucha e Helder B. Teixeira, “A Literatura sobre Relações Cívicas-Militares no Brasil (1964-2002): uma síntese”; *Delma Pessanha Neves*, “O Consumo de Bebidas Alcoólicas: Prescrições Sociais”; *Ana Maria Kirschmer*, “A Sociologia Brasileira e a Empresa”.

BIB 56

Walquiria Leão Rêgo, “Norberto Bobbio, um Clássico das Ciências Sociais”; *Pedro Simões*, Religião, “Espiritualidade e Assistência Social”; *Paulo César Nascimento*, “Dilemas do Nacionalismo”; *Marcelo Ayres Camurça*, “Secularização e Reencantamento: a Emergência dos Novos Movimentos Religiosos”; *José Celso Cardoso Jr.*, “Fundamentos Sociais das Economias Pós-industriais: uma Resenha Crítica de Esping-Andersen”; *Diana Nogueira de Oliveira Lima*, “Antropologia do Consumo: A Trajetória de um Campo em Expansão”.

NORMAS PARA A APRESENTAÇÃO DE COLABORAÇÕES À BIB

Os artigos apresentados devem ser entregues com original e cópia, com texto datilografado ou digitado em espaço duplo, com margens razoáveis e sem emendas. Não devem ultrapassar 30 laudas (de 20 linhas) ou 6 mil palavras.

O artigo deve ser acompanhado de seu resumo e de palavras-chaves, bem como de dados sobre o autor (instituição, cargo, áreas de interesse, últimas publicações etc.).

Os autores cujos textos forem aprovados para publicação entregarão seu trabalho em disquete, com cópia impressa em papel, no formato padrão IBM-PC, de preferência no programa Word for Windows, com a seguinte organização:

- Quadros, mapas, tabelas etc. em arquivo separado, com indicações claras, ao longo do texto, dos locais em que devem ser incluídos.
- As menções a autores, no correr do texto, seguem a forma (Autor, data) ou (Autor, data, página), como nos exemplos: (Jaguaribe, 1962) ou (Jaguaribe, 1962, p. 35). Se houver mais de um título do mesmo autor no mesmo ano, eles são diferenciados por uma letra após a data: (Adorno, 1975a), (Adorno, 1975b) etc.
- Colocar como notas de rodapé apenas informações complementares e de natureza substantiva, sem ultrapassar 3 linhas.

- A bibliografia entra no final do artigo, em ordem alfabética.

CrITÉRIOS BIBLIOGRÁFICOS

Livro: sobrenome do autor (em caixa alta) /VÍRGULA/ seguido do nome (em caixa alta e baixa) /PONTO/ data entre parênteses /VÍRGULA/ *título da obra em itálico* /PONTO/ nome do tradutor /PONTO/ nº da edição, se não for a primeira /VÍRGULA/ local da publicação /VÍRGULA/ nome da editora /PONTO. Exemplo:

SACHS, Ignacy. (1986), *Ecode-senvolvimento, crescer sem destruir*. Tradução de Eneida Cidade Araújo. 2ª edição, São Paulo, Vértice.

Artigo: sobrenome do autor, seguido do nome e da data (como no item anterior) / "título do artigo entre aspas /PONTO/ nome do periódico em itálico /VÍRGULA/ volume do periódico /VÍRGULA/ número da edição /DOIS PONTOS/ numeração das páginas. Exemplo:

REIS, Elisa. (1982), "Elites agrárias, state-building e autoritarismo". *Dados*, 25, 3: 275-96.

Coletânea: sobrenome do autor, seguido do nome e da data (como nos itens anteriores) / "título do capítulo entre aspas" /VÍRGULA/ *in (em itálico)* / iniciais do nome, seguidas do sobrenome do(s) organizador(es)

/VÍRGULA/ *título da coletânea, em itálico* /VÍRGULA/ local da publicação /VÍRGULA/ nome da editora /PONTO. Exemplo:

ABRANCHES, Sérgio Henrique. (1987), "Governo, empresa estatal e política siderúrgica: 1930-1975", *in* O. B. Lima & S. H. Abranches (orgs.), *As origens da crise*, São Paulo, Iuperj/Vértice.

Teses acadêmicas: sobrenome do autor, seguido do nome e da data (como nos itens anteriores) /VÍRGULA/ *título da tese em itálico* /PONTO/ grau acadêmico a que se refere /VÍRGULA/ instituição em que foi apresentada /VÍRGULA/ tipo de reprodução (mimeo ou datilo) /PONTO. Exemplo:

SGUIZZARDI, Eunice Helena. (1986), *O estruturalismo de Piaget: subsídios para a determinação de um lugar comum para a Ciência e a Arquitetura*. Tese de mestrado. Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, datilo.

O envio espontâneo de qualquer colaboração implica automaticamente a cessão integral dos direitos autorais à ANPOCS. A revista não se obriga a devolver os originais das colaborações enviadas.

Publicações

ANPOCS

Associação Nacional
de Pós-Graduação e Pesquisa
em Ciências Sociais

A REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS (RBCS) existe desde 1986 e já se consolidou como o periódico mais importante na área de ciências sociais *stricto sensu*. Assinar a RBCS é estar em contato com os temas atuais e as pesquisas recentes realizadas na Antropologia, na Ciência Política e na Sociologia por pesquisadores do país e bons autores estrangeiros. É um espaço de encontro das inovações na reflexão e no discurso das ciências sociais em que a herança dos clássicos da teoria social é desafiada pelos problemas postos à pesquisa contemporânea.

A REVISTA BRASILEIRA DE INFORMAÇÃO BIBLIOGRÁFICA EM CIÊNCIAS SOCIAIS (BIB) é uma publicação semestral que já conta com 55 números que oferecem balanços criteriosos, elaborados pelos mais eminentes cientistas sociais, da bibliografia corrente sobre Antropologia, Ciência Política e Sociologia. Resumos das teses defendidas, perfis de programas de pós-graduação e centros de pesquisa apresentados a cada edição transformam a BIB em ponto de partida para a investigação e para o conhecimento das instituições voltadas para as ciências sociais.

Assinatura anual da RBCS (3 edições)

Nacional: R\$ 60

Internacional: US\$ 70

Assinatura anual do BIB (2 edições)

Nacional: R\$ 40

Internacional: US\$ 60

Assinatura anual conjunta (RBCS e BIB)

Nacional: R\$ 90

Intenacional: US\$ 100

Envie cheque nominal à ANPOCS:

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 - 1º andar - USP - 05508-900 - São Paulo - SP

Tel. (011) 3091-4664 Fax: (011) 3091-5043

Nome: _____

Endereço: _____

Cidade: _____ UF: _____ Cep: _____

Data: _____ Tel.: _____



A Revista **BIB** divulga periodicamente atividades e realizações mais relevantes dos cientistas sociais brasileiros visando estimular a organização de uma rede de intercâmbio e cooperação institucional e científica.

A Revista **BIB**, portanto, depende de você e da cooperação que você fornece.

Solicitamos o envio de comentários e de informações sobre teses, pesquisas e eventos para mantermos a continuidade da Revista.

A correspondência pode ser enviada à:

Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais – ANPOCS

Editoria da Revista BIB
Universidade de São Paulo - USP
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 – 1º andar
05508-900 São Paulo - SP