

A TEMPESTADE OU O PESADELO DA GLOBALIZAÇÃO

LEILA BIJOS



contexto
educação

RESUMO

A autora faz uma análise da utopia da modernização, do modelo social e econômico vigente, dos pesadelos da globalização, com seus horrores e incertezas. A América Latina corroída pela miséria, pela dificuldade, onde sonhos e esperança de vida melhor transformaram-se num horizonte cinzento e tenebroso diante do colonialismo travestido de globalização. Uma América que não conseguiu se libertar do ódio e das agruras européias. Educar as massas, modelar a sociedade através dos ideais e das idéias, reformar e provocar a gradual transformação da vida política e social da América Latina e países do Terceiro Mundo é, infelizmente, uma utopia.

Palavras-Chave: globalização, modelo social e econômico, transformação, história da América Latina.

Aceito para publicação em janeiro de 2002

Resumen

Plabras-clave

THE STORM OR THE NIGHTMARE OF GLOBALIZATION

Abstract:*The author makes an analysis of the utopia of the modernization, of standing social and economic model, of the nightmares of the globalization, with its horrible and uncertainties. Latin America corroded by the misery, for the difficulty, where dreams and hope of better life had been changed into a grey and gloomy horizon ahead of the imagine colonialism of globalization. America that did not obtain to become free itself of the hatred and the European sourness. To educate the people, shape the society through the ideals ideas, to reform and to provoke the gradual transformation of the politics and social life and of Latin America and countries of the Third World is, unlucky, an utopia.*

Keywords: *globalization, social and economic model, change, history of Latin America.*

Viver significa estar imbuído do espírito igualitário, de um sentimento democrático, de gozar da mesma igualdade de direitos, de liberdade e da verdade.

O verdadeiro e digno conceito de igualdade repousa na idéia de que todos os seres racionais são dotados por natureza de faculdades capazes de um desenvolvimento nobre. O dever do Estado consiste em colocar todos os membros da sociedade em condições equitativas de buscar seu aperfeiçoamento. O dever do Estado consiste em oferecer os meios próprios para provocar uniformemente a revelação das superioridades humanas, onde quer que existam. (Rodó. 1991, IV, p. 62,63)

Viver em completa paz e felicidade é um sonho, mas pode ser realidade na aceção de uma república federativa, onde homens perseverantes e devotos, imbuídos de energia individual, tornam-se artífices de seu destino, socializando-se, vivendo num conjunto comunitário, fortalecendo sua personalidade, como se fossem verdadeiros robinsons crusoés, na visão de Rodó, e com direitos iguais, na aceção de Tocqueville.

O sonho de todos é que se viva numa república que saiba rejeitar o imperialismo, a imposição, a corrupção, que se regenere dos regimes militares, que pare de digladiar-se e que cresça na resolução de seus problemas internos. “Nas nações em que reina o dogma da soberania do povo, cada indivíduo constitui uma porção igual do soberano e participa igualmente do governo do Estado.”(Tocqueville, 1998, p. 75). Fiori, em recente artigo, chama a atenção que em

setenta anos da história imperial brasileira, o velho sonho do El Dorado, que alimentou a vontade dos primeiros colonizadores, foi sendo substituído pela utopia da “modernização”, uma idealização explícita do modelo social e econômico das potências da Europa do norte, e mais tarde do modelo da sociedade norte-americana. (Fiori, 2001)

Desejos, sonhos, construções? Pesadelos de globalização? Horrores e incertezas? Cancelli ressalta que várias definições da América, o Novo Mundo qualificam-na, como

o lugar da dificuldade, da pobreza e da miséria, onde sonhos se transformaram em pesadelos, onde se criavam novos e se reproduziam horrores europeus: uma América da (des)ilusão; uma América que se construiu enquanto estranhamento, enquanto exótico, não mais enquanto

utopia. Se a utopia, pressupunha a razão, ou seja, a libertação do ódio e das agruras européias, esta América era lida cada vez mais como o antídoto da razão e da vontade, não na inserção de sua existência pré-colombiana, mas na inclusão de sua dinâmica ao longo dos últimos cinco séculos da história universal. Por isso, sobre os que passaram a ser chamados de párias americanos (os seus habitantes) e sobre este exotismo enquanto diferença, se reservaram construções políticas que não a viam e não a vêm como Novo Mundo, já que o novo deveria carregar em si a idéia de recomeço, ou mesmo de simbiose e de extensão em relação ao Velho Mundo; ao invés disto, construiu-se algo que se constituiria no imaginário destas construções políticas como a América enquanto representativa do verdadeiramente velho, no sentido de ultrapassado, de pesadelo, de estranhamento, de antiparadisiáco. (Cancelli, p.1)

Seria o inserir-se no testamento poético de William Shakespeare, em sua obra *A Tempestade*, com a sua concepção do mundo, o propósito de conciliação bem definido na resolução de Próspero, citado por Rodó como “o conquistador, colonizador, organizador, administrador” (Rodo, 1991, p. 10). Teríamos que esquecer os agravos do passado, promover o perdão pelo mal que os colonizadores fizeram aos índios e, como reporta Thomas More na *Utopia*, procurarmos um lugar ideal, onde pudéssemos gozar de benefícios, num ambiente primitivo, isolados da maledicência diária, mas com a possibilidade de cultivarmos um desenvolvimento intelectual. Mas, se não dependêssemos dos países desenvolvidos, como nos sentiríamos? Vivendo em “Nenhures”, como descreveu More? Numa ilha recém-descoberta, situada em alguma parte do Novo Mundo? Viveríamos felizes, ou afortunados, como se estivéssemos imbuídos de *eutopia* (More, 1993, capítulo introdutório)? Davis refere-se a esta ilha como pólos a parte: em primeiro lugar, um encontro com o qual, a longo prazo, nos pareceria ser uma obstinada realidade à qual os europeus tinham que se acomodar; mas, por outro lado, um salto conceitual que libertaria suas mentes e os conduziria a fantasias capazes de acomodar todos os desejos humanos (Davis, 2000, p.95)¹.

Seríamos capazes de viver sem o contágio da política americana? Sem a Birmânia dos generais? Sem o progresso, da globalização? Numa ilha imaginária?² Nas “Bermudas tempestuosas” ou no Taiti? No nosso afã pela vida, agarramo-nos às mais ínf-

mas esperanças, oferecendo tudo que temos para ter “uma jeira de terra estéril, com urzes longas, tojo escuro [...] fosse o que fosse.”(Shakespeare, 1991, ato 1, cena 1, monólogo de Gonzalo). Também Robinson Crusóé, isolado em sua ilha, conduzia suas ações de forma coerente, almejava mudanças, fazia planos, exibia comportamentos, desejos e projetos diferentes dos de Sexta-Feira, é o afã pela vida mostrado por Shakespeare, no personagem Gonzalo.³

Em *A Tempestade*, a república ideal bosquejada por Gonzalo na cena I do ato II é inspirada nos *Ensaio*s de Montaigne, traduzidos para o inglês por Florio, em 1603.

O brasileiro conseguiria viver sem *jeans*, coca-cola, música *pop*, futebol e carnaval? Conseguiríamos viver como Próspero, levantar tempestades, provocar naufrágios, atrair para nossa órbita nossos antigos inimigos e promover, por fim, a reconciliação de todos? Estaríamos dispostos a suportar o isolamento em que vive Cuba?

Assim como Shakespeare, vive-se hoje em um mundo mitológico composto por uma realidade e falhas humanas, no qual seriam necessários poderes sobrenaturais para que se possa sobreviver às maledicências da corte. Ter-se-ia que ocupar um degrau acima dos humanos para sobreviver a tantas tempestades. O mundo atual, impregnado de globalização, é repulsivo, está repleto de calibãs. Os seres humanos estão escravizados, como os hebreus no Egito. Querem partir, atravessar o Mar Vermelho e viver em Canaã.

O colonialismo continua presente em nossa época, somos explorados sem receber a devida paga. Precisamos de Ariel, o intelectual, um espírito ou anjo (o nome em hebraico significa “leão de Deus”) para nos salvar de Calibã (anagrama de canibal), o nativo, selvagem, não europeu, bárbaro (Rodo, p.10).

Se Calibã é tido como um ser desprezível, um monstro, o centro do mal, por que é o centro da mesma? Libertar o pensamento da compulsão de compreender Calibã é um desafio. Calibã seria um novo modelo sociológico para o mal? Um personagem com pele de peixe, asqueroso, de idéias abjetas (Bloom, 1998, p.803). Poderíamos vir a ser o “homem natural” de Rousseau, mesmo sendo negros, índios, ou berberes? Como Auden, nos identificaríamos com Calibã?

Nesse pesadelo de solidão, nesse eterno Ainda Não, que alívio teremos senão o vertiginoso galope, rumo ao horizonte cinzento, à visão mais desolada? Que pontos de referência, senão os quatro rios mortos, o Infeliz, o Transbordante, o Lúgubre e o Vale de Lágrimas? Que destino, senão a Pedra Negra, sobre a qual os ossos são quebrados, pois somente ali, em seu grito de agonia, pode a nossa existência encontrar, finalmente, um sentido inequívoco, e a nossa recusa de sermos nós mesmos pode transformar-se em desespero autêntico, nada amando, a tudo temendo?⁴

Viveríamos em eterno dilema, como Calibã: “nada amando, a tudo temendo”. Necessitaríamos da arte de Próspero para controlar a natureza, pelo menos exteriormente.

A complexidade de Calibã é a mesma que sentimos todos os dias, vivendo num ambiente sem liberdade. Calibã mostra que a liberdade é um desejo universal, que escapa cada dia ao poder humano; é como se nos sentíssemos inseridos no texto de Alexis de Tocqueville, *A Democracia na América* (1998, p.3).

A Tempestade, na visão de Rodó, está repleta de metáforas e tipologias de inspiração européia, faz alusão ao imperialismo norte-americano, modelo de organização política e modernização econômica, com soluções originais para as nações latino-americanas, com conseqüências inquietantes.

Pensa o mestre, pois, que uma alta preocupação pelos *interesses ideais* da espécie é inteiramente contrária ao espírito da democracia. Pensa ele que a concepção de vida numa sociedade em que domine esse espírito se ajustará progressivamente à busca exclusiva do bem-estar material, como benefício que se pode estender ao maior número de pessoas. Segundo ele, sendo a entronização de Calibã, Ariel só pode ser derrotado nessa conquista. (Rodo, 1991, II, p. 51)

Rodó nos aponta a virtude do trabalho, que não deve ser escravo, e reporta aos gregos: você só é cidadão se não tiver a escravidão do trabalho, que é uma condição animal, “uma violação do próprio princípio da dignidade humana”, na análise de Dumont (2000, p.51). Deve-se participar da *polis*, ser membro da sociedade, refletir, interagir com a comunidade, dedicar-se ao belo, isto é, à formação da virtude. É a formação do homem pela escola, pela educação, é o positivismo de Comte.⁵ É o educar das massas, é modelar a sociedade, através dos ideais e das idéias, é reformar e provocar a gradual transformação da vida política e social da América Latina.

Penso com Michelet que o verdadeiro conceito da educação abarca não só o cultivo do espírito dos filhos pela experiência dos pais, mas também, e com frequência muito mais, o cultivo do espírito dos pais pela inspiração inovadora dos filhos. (Rodó, 1991, p. 26)

É o ideal de tirar o homem inculto de um labirinto de espelhos, de enriquecer-lhe a vida, é oferecer-lhe opções, novas perspectivas, multiplicar seus horizontes, conduzindo-o para uma vida digna, com desenvolvimento sustentável. Na acepção de Tocqueville, “governar é povoar”, em primeiro lugar assimilando e a seguir educando e selecionando. Já, Comte, para mostrar como seria insensato pretender, em questões de intelectualidade, moralidade e sentimento, que a qualidade seja em algum caso substituída pelo número, observava que “jamais se obterá da acumulação de muitos espíritos vulgares o equivalente de um cérebro de gênio, e tampouco da acumulação de muitas virtudes mediócras o equivalente de um rasgo de abnegação ou heroísmo.” (Rodó, 1991, IV, p. 54-55).

A mediocridade está convertida em propriedade de “grupos de interesse”, na acepção de Morse (1988, p. 13)⁶, a “razão do Estado” de Maquiavel perde sua primitiva função de instrumento conceitual para a construção do Estado, que hoje está desmantelado, sem credibilidade. “Espreitando o futuro que nos reserva o século XXI e mais além – a cumulativa racionalização da vida e coletivização das mentes; tempos, talvez, de rotinização, disfunção burocrática e entropia pura, pontuados por episódios apocalípticos” de escândalos e corrupções. Onde está a “consciência coletiva” de Durkheim?

Ao tentarmos nos livrar da erosão da lei e da ordem, do descontínuo do Estado-moderno, diferente do Estado tradicional (contrapondo-se com Elias), inferiremos que estaremos adentrando na busca de uma reflexividade, na visão de Giddens, rompendo com as amarras do passado, tentando nos defender e preservar a família nuclear. É valer-se do saber sociológico, num esforço crucial, de noções comuns partilhadas pelos membros da sociedade, praticando o exercício consciente da “reflexividade social: a aplicação reflexiva do conhecimento sobre o mundo social para enfrentar o desafio de novas circunstâncias e condições no mundo social” (Beck; Giddens; Lash, 1997).

O mundo, no limiar do século XXI, está repleto de perturbação e incerteza, é um “mundo descontrolado”. O avanço do conhecimento humano e a “intervenção controlada” na sociedade e na natureza estão na verdade profundamente envolvidos com essa imprevisibilidade. As incertezas são várias: uma terceira guerra mundial, o aquecimento global, é o risco artificial, resultado da intervenção humana nas condições de vida social e da natureza, pois os homens não nasceram lobos e tornaram-se lobos (Voltaire, S. d., p. 151).

Enquanto Rosanvallon analisa o mito da sociedade bloqueada e diagnostica que os governos devem ser fortalecidos, Giddens dialoga com o iluminismo e a concepção de que a ciência é que vai fazer tudo.

A noção de como construir o nosso futuro dependerá, fundamentalmente, do resultado de um amadurecimento a longo prazo das instituições modernas, de uma evolução positiva, que não degrade a natureza, nem destrua a sociedade como um todo. O tempo e o espaço vão marcar as nossas tradições, o nosso cotidiano, é uma nova reflexividade que pode sofrer mudanças constantes, é *um novo contrato social* entre indivíduos, grupos e classes.

O fenômeno da globalização deve ser analisado como uma transformação do espaço e do tempo, confrontado por questões que desafiam as premissas fundamentais do próprio sistema social e político, conseqüências de um “movimento de civilização”, como diria Wagner, o grande teórico alemão do Estado social (Rosanvallon, 1997, p. 17). Como manter um perfeito entendimento entre o capitalismo e a democracia, sem pender para o nacionalismo e o racismo exacerbado?

“A globalização, enfatiza Giddens, não é um processo único, mas uma mistura complexa de processos, que frequentemente atua de maneira contraditória, produzindo conflitos, disjunções e novas formas de estratificação. Daí, por exemplo, a revitalização dos nacionalismos locais e uma intensificação de identidades locais estarem diretamente ligadas e em oposição às influências globalizadoras.” (Giddens, 1996, p. 12)

O que se deseja evitar é uma destruição de algumas formas sociais tradicionais, substituindo a maioria por formas mais humanas. Como resultado direto da globalização, fala-se, atualmente, na

emergência de uma ordem social pós-tradicional. Uma ordem social pós-tradicional não é aquela na qual a tradição desaparece, é aquela na qual a tradição muda seu *status*. As tradições têm de explicar-se, têm de se tornar abertas à interrogação ou ao discurso. À primeira vista, essa afirmativa poderia parecer estranha. A modernidade e as tradições não estiveram sempre em choque? A superação da tradição não era o primeiro impulso do pensamento iluminista? O pensamento iluminista desestabilizou tradições de todos os tipos, mas um novo enfoque da tradição exerceu um papel fundamental na consolidação da ordem social. Tradições de grande importância foram inventadas ou reinventadas, como as do nacionalismo ou da religião. Tradições de tipo mais realista, reconstruídas para lidar com a família, o gênero e a sexualidade, entre outras áreas da vida social. Os países sociais-democratas, na concepção de Rosanvallon, “estão atualmente em crise profunda. Fecharam-se em uma concepção excessivamente estatal da solidariedade e sentem dificuldade para encontrar novo alento numa situação de crise. Crise do Estado-providência e crise do modelo social-democrata tradicional caminham organicamente a par.” (Rosanvallon, 1997, p. 9). “No entanto, em uma sociedade globalizante, culturalmente cosmopolita, as tradições são colocadas a descoberto: é preciso oferecer-lhes razões ou justificativas” (Giddens, 1996, p. 14). As sociedades contemporâneas estão sendo afetadas pela *reflexividade social*. As milhares de informações recebidas diariamente precisam ser filtradas, para que não afetem a rotina familiar, as escolhas pessoais, o conhecimento científico, inclusive.

O mesmo se aplica à burocracia e à esfera da política. Como esclareceu Max Weber, a autoridade burocrática costumava ser uma condição para a eficiência organizacional. Em uma sociedade ordenada de maneira mais reflexiva, atuando no contexto de incerteza artificial, isso não mais acontece. Os velhos sistemas burocráticos começam a desaparecer, dinossauros da era pós-tradicional. No domínio da política, os Estados não podem mais, tão prontamente, tratar seus cidadãos como “súditos”. As exigências de reconstrução política, de eliminação da corrupção, além de um descontentamento muito difundido com relação aos mecanismos políticos ortodoxos, todos esses fatores são, em algum aspecto, expressões de uma reflexividade social aumentada. (Giddens, 1996, p. 16) No Brasil, por exemplo, discute-se a produção, não a miséria. Sem a decisão

política: não se erradica a miséria. Ela só será resolvida se discutirmos política. Existe uma negação da política, é preciso reformar a conduta política, sua essência e utilidade.

Partindo-se da análise reflexiva, questionar-se-á sobre o perigo da modernização transformar-se em autodestruição.

“A idéia de que o dinamismo da sociedade industrial acaba com suas próprias fundações recorda a mensagem de Karl Marx de que a sociedade contemporânea cria o seu próprio coveiro, mas significa também algo completamente diferente. Primeiro, salienta Giddens, não é a crise, mas as vitórias do capitalismo que produzem a nova forma social. Segundo, isto significa que não é a luta de classe, mas a modernização normal e a modernização adicional que estão dissolvendo os contornos da sociedade industrial.” (Beck; Giddens; Lash, 1997, p. 13)

As estruturas organizadas de maneira reflexiva reúnem vários conceitos, entre eles um novo tipo de condução e disposição da vida, não mais obrigatória e “incorporada” (Giddens) nos modelos tradicionais, mas baseada em regulamentos do *welfare state*. Este último, no entanto, considera o indivíduo como ator, planejador, prestidigitador e diretor de cena de sua própria biografia, identidade, redes sociais, compromissos e convicções. Colocando em termos mais simples, essa é a essência da teoria da individualização. “Individualização” significa, primeiro, a desincorporação, e, segundo, a reincorporação dos modos de vida da sociedade industrial por outros modos novos, em que os indivíduos devem produzir, representar e acomodar suas próprias biografias. (Beck; Giddens; Lash, 1997, p. 24) A biografia de cada um é trabalhada individualmente, uma biografia padronizada, do tipo “faça-você-mesmo”, como no filme *Gattaca* de Andrew Niccol (EUA, 1997), onde você muda aquilo que foi determinado pela sociedade, de forma reflexiva, independente, planejada, conforme a sua individualidade.

Numa democracia ideológica, num mundo reflexivo, o indivíduo precisa fazer escolhas, já que com a reflexividade ele aumenta sua autonomia, sua independência, sua prática social.

A incerteza artificial não faz parte do “círculo fechado” da modernidade do iluminismo: ela pressupõe medidas que são tão preventivas ou precautórias como as implicadas no desenvolvimento contínuo do conhecimento técnico. Quais exemplos modernos pode-

riam ser citados como inseridos no contexto da modernidade? O câncer, os acidentes rodoviários, a esfera do casamento e da família, a saúde, os movimentos de *gays* e de lésbicas, a união matrimonial entre eles, a abordagem gerativa enfrentando crimes de violência. É preciso que haja um crescimento do bem-estar, do fim da escravidão, restabelecimento da democracia, concepção de melhoras como seres humanos, diminuição do obscurantismo, revolução técnico-científica e paz.

Uma nova abordagem é ressaltada: as tentativas de redistribuição de riqueza e renda por meio de medidas fiscais e sistemas previdenciais ortodoxos, de um modo geral, não funcionaram. Isso é válido dentro do *welfare state* dos países industrializados e entre as nações ricas e empobrecidas do mundo. A pobreza provavelmente só pode ser combatida com alguma esperança razoável de sucesso por meio de uma concepção de previdência positiva baseada nos interesses comuns da política de vida e da política gerativa. A miséria é a prisão do homem. O desenvolvimento do Estado-protetor em Estado-providência, na concepção de Rosanvallon, corresponde, nesta perspectiva, a uma necessidade de corrigir e de compensar os efeitos de um certo “desencaixe” social, para retomar a linguagem de Polanyi. (Rosanvallon, 1997, p. 22). São movimentos da sociedade que se contrapõem ao Estado e aos processos nefastos da industrialização.

Ao proceder-se a uma análise do futuro do *welfare state* no rico Ocidente, questiona-se como os países ricos poderiam ser persuadidos a darem um pouco de sua riqueza para ajudar os pobres do mundo, ensinando-os a assimilar os hábitos de trabalho. Seria possível o estabelecimento de uma política radical de bem-estar social, em termos de Norte e de Sul? Como enfrentar as crescentes desigualdades e as dívidas do Terceiro Mundo?

Engajar-se em movimentos sociais locais e grupos de autoajuda, como o desenvolvido pelo Seventh Generation Fund [Fundo da Sétima Geração], desenvolvido pelos ativistas indígenas norteamericanos? Ou pelo grupo indígena de Kuna Yala do Panamá? Sua organização busca reconstruir a autonomia política e econômica das comunidades indígenas e proteger aspectos de sua herança cultural. Ou, partir para a limitação de danos à cultura local e ao meio ambiente? É consenso geral que a modernização em quase todos os luga-

res, com seus muitos benefícios, teve conseqüências danosas. Como inserir-se num desenvolvimento alternativo, considerando as questões de política de vida como fundamentais para a política emancipatória? A emancipação não pode mais ser equacionada com a modernização simples, mas exige o enfrentamento de questões de estilo de vida e de ética. Como definir “estilo de vida” para os pobres e famintos do mundo? Não se pode considerar este aspecto somente do ponto de vista econômico. Rosanvallon aborda, com muita propriedade, a noção de necessidade, e diz que “a noção de satisfação (responder a uma necessidade é satisfazê-la). A noção de necessidade oscila entre o conceito de *sobrevivência* (satisfação das necessidades fisiológicas elementares) e o conceito de *abundância* (supressão das necessidades).” (Rosanvallon, 1997, p. 27). A questão sobre “como viver” em um meio globalizante no qual a cultura local e os recursos ambientais estão sendo desperdiçados possui, na verdade, uma importância específica para os pobres. Uma luta por autonomia, por autoconfiança, é também uma luta pela reconstituição do local como o meio primordial, muitas vezes o único, para evitar a privação e o desespero endêmicos. Haveria que promover a autoconfiança e a integridade com os próprios meios de desenvolvimento. A autoconfiança pode, às vezes, acarretar a promoção de mercados, mas ela se refere principalmente à reconstrução das solidariedades locais e aos sistemas de apoio. Existem muitos exemplos de desenvolvimento autoconfiante, como o Grameen Bank (Banco da Aldeia) em Bangladesh.

“O objetivo de Grameen é gerar oportunidades para o desenvolvimento local entre os pobres sem terras das regiões rurais. A maioria de seus comodatários são mulheres; alguns lugarejos não aceitam homens como membros do banco. Os benefícios até agora têm sido bastante consideráveis, e o banco apresenta uma taxa de 98% de restituição. Não se deduz daí, é claro, que exemplos específicos como esse possam ser generalizados, dada a diversidade das sociedades por todo o mundo. Os programas de auto-ajuda que envolvem agricultoras, por exemplo, podem funcionar bem em alguns contextos, mas podem ter vida curta ou serem impossíveis de se implantar em outros.” (Giddens, 1996, p. 183).

A renovação do meio ambiente, restaurando áreas degradadas por práticas danosas, praticadas por aqueles que são muito pobres e efetuaram a produção renovável durante gerações, é uma questão

primordial. À medida que os excluídos passam a ser deslocados ou marginalizados são forçados a adotar práticas mais destrutivas e de curto prazo a fim de sobreviverem. Já que ricos e pobres têm os mesmos interesses, precisam unir-se para que os recursos naturais não sejam destruídos a curto prazo.

Um desenvolvimento alternativo não seria a única maneira pela qual reconstruir-se-ia o bem-estar social no Norte, tornando-o compatível com uma crescente prosperidade do Sul? O que Giddens coloca como questão é o aparecimento de uma sociedade pós-escassez. Uma ordem pós-escassez começa a surgir quando o crescimento econômico contínuo torna-se prejudicial ou claramente contraproducente; e quando o etos de produtivismo começa a ser amplamente contestado, criando uma pressão para que se percebam e desenvolvam outros valores de vida.

As forças destradicionalizadoras impulsionaram a ordem social moderna a romper com o passado e a iniciar um novo processo de modernização. Parodiando Rosanvallon,

“há uma crise das representações do futuro. O futuro já não pode ser pensado como busca de uma tendência, realização de um movimento, desenvolvimento de um progresso cumulativo, realização de uma promessa fundamental...o que domina é a perspectiva de manter conquistas que estão sendo ameaçadas” (Rosanvallon, 1997, p. 28).

Cancelli cita em sua análise que, “neste sentido, igualmente Monteiro Lobato, ao escrever, em 1931, um de seus livros de grande sucesso editorial, *América*, não se limitaria em diagnosticar a ausência de um Estado demiurgo capaz de soterrar a miséria. Lobato preconizava que o motor do desenvolvimento é igual à supressão da miséria – era a economia. Somente a riqueza produzida por um conjunto de fatores comandados pela ciência poderia ser a resposta para os males da América (Cancelli, p. 17).

Será que devemos nos resignar com uma ordem social na qual toda esperança de maior igualdade desapareceu?

O objetivo da igualdade nunca esteve plenamente integrado às hipóteses centrais do pensamento socialista – ele corresponde mais ao resíduo do “comunismo” de Durkheim. O “controle inteligente” da vida social – sujeitando as forças de mercado a uma direção central – não apresenta uma relação especial com um etos de

igualdade, a não ser, talvez, enquanto criador de um poder autoritário que poderia tirar dos ricos para dar aos pobres; baseando-se no princípio de que a posse de riqueza corrompe psicológica e materialmente (Giddens, 1996, p. 218).

Um modelo gerativo de igualdade, ou de nivelamento, poderia fornecer a base de um novo pacto entre os afluentes e os pobres. Esse pacto seria “um acordo de esforços” baseado em uma mudança de estilo de vida. Suas forças motivadoras seriam a aceitação da responsabilidade *mútua* de enfrentar os “males” que o desenvolvimento trouxe consigo; uma necessidade de mudança de estilo de vida por parte de *ambos*, os privilegiados e os menos privilegiados; e uma *concepção ampla* de previdência, afastando o conceito da provisão econômica para os despossuídos e aproximando-o da promoção do eu autotélico (Giddens, 1996, p. 220-21). Para sairmos do impasse, na opinião de Rosanvallon, teremos que começar pela tentativa de renovação das nossas análises. Vivemos, sem dúvida, uma mutação econômica decisiva (a da mundialização) e vemos bem o esgotamento de certos tipos de regulamentação econômica. Mas sentimos, ao mesmo tempo, que o problema é mais amplo (Fitoussi; Rosanvallon, 1997, p. 2). Promover novos valores fornecerá um modelo para se viver no contexto de uma concepção de previdência positiva, reparando a pobreza, valorizando a natureza e as tradições, recuperando os valores da autonomia, solidariedade e felicidade.

Para os despossuídos, “a pobreza vai se tornar cada vez mais uma fonte de degradação, de desintegração social e de dependências de todos os tipos, à medida que as subclasses se tornam mais firmemente radicadas”. Para os mais afluentes, é provável que o preço seja uma existência encastelada, na qual a crescente prosperidade tem um preço alto e todos os grupos sofrem com os efeitos da decadência ambiental e os riscos a ela associados.

A incerteza, principalmente depois do ataque aos Estados Unidos, ronda as nações como um monstro devorador, não existe Ariel, ou outro gênio que seja capaz de dominar, com profundidade, informações sobre o Brasil, a China, a Argentina, o Uzbequistão. Os empresários perdem o sono e entram em processo de *stress*, avaliando suas empresas e imaginando-as bombardeadas por terroristas internacionais. Os dignitários recebem outros dignitários com a suspeita de que são inimigos, que estão planejando um ataque, uma nova

e abrupta desvalorização, nova alta nos índices de exportação e importação, uma queda nos índices do desenvolvimento humano (IDH), os investimentos internacionais voando para outros países e a moeda local despencando.

O mundo não é mais visto como um planeta azul, habitado por seres humanos, que sonham em viver em completa paz e felicidade, mas como um flagelo, um pesadelo, um navio que soçobra no caos da globalização.

NOTAS

¹ Esta é uma tradução informal, podendo o leitor reportar-se ao original: “More’s Utopia appear, at first glance, to be poles apart: the first, an encounter with what, in the long term, turned out to be a stubborn reality to which Europeans had to accommodate themselves; the other, a conceptual leap that would free their minds for fantasies ultimately capable of accommodating all human desire.”

² “a ilha de Próspero é reconhecível pelo seu público, capaz de descobrir o real através do imaginário” (Del Priore, p. 501).

³ Por que as pessoas agem assim? De onde vem essa motivação? Esse sentido pela vida? “Que tipo de formação é essa, esta ‘sociedade’ que compomos em conjunto, que não foi pretendida ou planejada por nenhum de nós, nem tampouco por todos nós juntos? Ela só existe porque existe um grande número de pessoas, só continua a funcionar porque muitas pessoas, isoladamente, querem e fazem certas coisas, e no entanto sua estrutura e suas grandes transformações históricas independem, claramente, das intenções de qualquer pessoa em particular.” (Elias, p. 13)

⁴ Esse comentário e o que se segue foi feito pelo poeta W. H. Auden, no excelente texto “De Caliban para o Público”, incluído no volume *O Mar e o Espelho*. Talvez porque Shelley identifica-se com Ariel, Auden, no texto acima, mostra sua identificação com Calibã. Auden fala, primordialmente, de si mesmo, sobre forte influência de Kierkegaard, mas as palavras expressam o dilema de Calibã: “nada amando, a tudo temendo”. (Bloom, 1998, p. 803)

⁵ Rodó cita Auguste Comte (*Cours de philosophie positive*, 2ª edição, t. IV, p. 430), que “assinalou bem esse perigo das civilizações avançadas. Um alto estágio de aperfeiçoamento social tem, para ele, um grave inconveniente na facilidade com que leva ao surgimento de espíritos estreitos e deformados, de espíritos ‘muito capazes sob um único aspecto e monstruosamente ineptos

sob todos os demais'. O amesquinamento de um cérebro humano pelo contato contínuo com um único gênero de idéias, pelo exercício indefinido de um único modo de atividade, é para Comte um resultado comparável à mísera sorte do operário que, com a divisão do trabalho na fábrica, é obrigado a consumir todas as energias de sua vida na invariável operação de um detalhe mecânico." (RODÓ, 1991, II, p. 29)

- ⁶ Situar o Prefácio, com a explicação sobre os espelhos: "É sabido que um espelho dá uma imagem invertida. Embora as Américas do Norte e do Sul se alimentem de fontes da civilização ocidental que são familiares a ambas, seus legados específicos correspondem a um anverso e um reverso. Assim, a metáfora do espelho parece-me apropriada ao caso. Em suas vidas domésticas os seres humanos aceitam rotineiramente a inversão do espelho, quando fazem a barba sem se cortar ou aplicam cosméticos sem deixar manchas. Em sua vida nacional coletiva, porém, sentem mais dificuldade de realizar a transposição. Há dois séculos um espelho norte-americano tem sido mostrado agressivamente ao Sul, com conseqüências inquietantes. Talvez seja hora de virar esse espelho." Ver, também, p. 25.

BIBLIOGRAFIA

BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

BLOOM, Harold. *Shakespeare: a invenção do humano*. Tradução de José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998.

CANCELLI, Elizabeth. *A América do desejo: pesadelo, exotismo e sonho*. Universidade de Brasília, p.1-16. (mimeo).

DAVIS, J. C. *Utopia: the search for the ideal society in the western world*. New York: The New York Public Library, 2000.

DEL PRIORE, Mary Lucy Murray. "A América no teatro do mundo: uma cartografia de imagens". In: BESSONE, Tânia Maria Tavares; QUEIROZ, Tereza Aline P. (coordenadores). *América Latina: imagens, imaginação e imaginário*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1997. P.499-521.

DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FIORI, José Luís. *Um país ao sul dos impérios*. Correio Braziliense, 22 de julho de 2001.

FITOUSSI, Jean-Paul; ROSANVALLON, Pierre. *A nova era das desigualdades*. Oeiras, Portugal: Celta, 1997.

GIDDENS, Anthony. *Para além da esquerda e da direita: o futuro da política radical*. São Paulo: Editora Unesp, 1996.

MORE, Thomas. *Utopia*. Tradução de Jefferson Luiz Camargo e Marcelo Brandão Cipolla, São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1993.

MORSE, Richard M. *O espelho de próspero: cultura e idéias nas Américas*. 3ª reimpressão. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

RODÓ, José Enrique. *Ariel*. Tradução de Denise Bottmann. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1991.

ROSANVALLON, Pierre. *A crise do Estado-providência*. Goiânia: Editora UnB e Editora UFG, 1997.

SHAKEASPEARE, William. *A tempestade*. A comédia dos erros. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2.ed. São Paulo: Melhoramentos, 1991.

TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América: leis e costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998 (Paidéia).

VOLTAIRE. *Contos e novelas*. Tradução de Mário Quintana, Rio de Janeiro: Globo, s.d.