

## **IMPEDINDO OU CRITICANDO O PROCESSO DE MODERNIZAÇÃO? O CASO DO BRASIL\***

Otávio Velho  
Museu Nacional — UFRJ

\* Trabalho apresentado à conferência *People in Search of Fundamentals* organizado pela Comissão Holandesa para a UNESCO, 18-20 de novembro de 1991, no tema proposto "A percepção da modernização e as estratégias simbólicas para impedir o processo".

Muito antes do uso da palavra, pode-se dizer que a elite brasileira sempre esteve fascinada pela "modernização". Pelo menos no sentido de ter como modelo os países considerados mais avançados, sobretudo (em ordem variável) Estados Unidos, França, Grã-Bretanha e Alemanha. Na política, alguns dos principais episódios (como a Proclamação da República em 1889 e a Revolução de 1930) podem mesmo ser lidos como mudanças nos modelos hegemônicos. Embora isso não excluísse coexistências, a França, por exemplo, mantendo mais ou menos sempre um lugar privilegiado como referência ao nível da "cultura" e dos costumes. Hoje há um incipiente movimento para o plano da economia apontar o Japão e os chamados "tigres asiáticos" como novas referências. E, como exemplo de transição política bem-sucedida, a Espanha.

Diversos episódios da história política mostraram como essas percepções por parte das elites seguidamente não foram compartilhadas por amplas camadas da população. É o caso, por exemplo, da Proclamação da República, tendo como modelo os Estados Unidos e como ideário o Positivismo comtiano, que tal como mostra o historiador e cientista político José Murilo de

Carvalho (Carvalho, 1987) foi assistida passivamente pelo povo, encontrou nos anos seguintes importantes resistências populares (consideradas “fanáticas” por parte da elite) e até hoje não foi capaz de criar um imaginário que empolgasse a população.

Assim, de certa forma, pode-se dizer que no Brasil as “resistências à modernização” são um fato incontestado e que já vem de longe, provocando o mais das vezes reações de indignação e perplexidade da elite e retroalimentando as suas convicções quanto à necessidade de mudança e de ultrapassar o nosso “atraso”.

Em trabalho anterior (Velho, 1991), analisei um importante e recente exemplo da continuidade dessa “resistência”. Tratava-se da utilização no interior do país de imagens bíblicas retiradas sobretudo do *Livro do Apocalipse* (como a *Besta* e a idéia de *cativeiro*) na caracterização de figuras e iniciativas governamentais de mudança, além da introdução e/ou generalização da economia monetária, do trabalho assalariado, etc. Tentei mostrar, inspirando-me no trabalho de Paul Ricoeur sobre a *simbólica do mal* (Ricoeur, 1969), como, longe de simples ignorância, estávamos diante de reações simbólicas tendo como referência uma experiência histórica concreta que explicava essa atitude em que se lançava mão de recursos culturais pouco “modernos”, como noções distintas de bem e de mal, de tempo e história vistos como não necessariamente irreversíveis, etc.

Em nome de que se reage? Quais são os valores em jogo? São questões complexas, mas o caminho para respondê-las passa por certa qualificação da idéia inicial de reação à modernização. Sob muitos aspectos, a população brasileira é até — sobretudo em comparação com outras culturas — razoavelmente aberta à mudança, tal como é proposta, por exemplo, pelos meios de comunicação. Seguidamente a reação parece ser mais aos elementos de mudança enquanto significantes de algo não inscrito abertamente nos projetos das elites, mas que para o povo é uma ameaça e uma presença real em face de uma profunda e arraigada desconfiança quanto a segundas intenções e significados. Portanto, em determinado plano, pode-se dizer que mais — ou pelo menos antes — do que valores substantivos discretos, estão em jogo questões “epistêmicas” e a própria noção de pessoa. O pressuposto, por exemplo, da necessidade de transparência e da univocidade do sujeito que a modernidade política tenta impor (embora nem sempre em correspondência à prática de seus supostos agentes) não encontra respaldo, em curiosa coincidência com os dados que a psicanálise busca apresentar contra (aí também, ironicamente) o que costuma ser apresentado

como “resistências”. E essa coincidência pode ser ilustrada de diversas maneiras. Por exemplo pela crença no *mau-olhado*, através do qual se provocaria o mal independentemente da vontade (Velho, 1991); representações como essas, aliás, sugerindo que as resistências ao reconhecimento das determinações do sujeito são menos universais do que tendem a supor os psicanalistas, sendo talvez mais típicas da modernidade dominante.

Assim, num momento em que o próprio projeto moderno é obrigado a se rever, muitas dessas supostas “resistências à modernização” e estratégias para impedi-la podem, paradoxalmente, se encontrar com o que há de mais “avançado” e ainda não digerido no diagnóstico da “crise da modernidade”. Para dar outro exemplo, até que ponto as “resistências” (quando ocorrem) à economia monetária, às relações impessoais, burocratizadas, etc., não coincidem com a verificação da profunda crise ética a que nos levou o predomínio tendendo ao absoluto da razão instrumental e do utilitarismo que tem sido objeto de vasta e crescente literatura? Poder-se-ia estar, dessa perspectiva, diante de um brado em defesa da gratuidade; mesmo quando expresso na forma contingente de modos de dominação “pré-modernos”, mas que são portadores de um significante que por um *excesso* aponta nessa direção, já detectada na forma da *reciprocidade* como fundamento da vida social por Marcel Mauss (Mauss, 1974).

Se assim for, talvez se imponha aos próprios estudiosos uma mudança de perspectiva, essas “resistências”, mais do que problemas, passando a ser encaradas como *sintomas* por cuja existência deveríamos ser gratos na medida em que denunciam com uma clareza de outra forma impossível questões que, camufladas, dizem respeito a *nós mesmos*, ao âmago da nossa vida social, de nossos valores, de nossas angústias.

Visto assim, esses “outros” que estamos examinando — os supostos agentes de estratégias simbólicas para impedir a modernização — podem estar apontando o caminho para, através de um *détour*, nos questionarmos. E, por outro lado, isso pode levar a algumas mudanças de ênfase na maneira pela qual encaramos essas estratégias simbólicas, às quais, então, não seríamos absolutamente estranhos. Tal como, por exemplo, verificar até que ponto em muitos casos a questão central não seria *evitar* o processo de modernização *tout court*, mas a de *uma crítica in acto a uma versão* da modernização, que não a exclui como tal.

Nesse caso, o que poderia ser essa modernidade revista a que nos encaminha o encontro com esses “outros” a partir de uma

relativização (moderna) tanto de oposições, quanto de fusões entre “nós” e “eles”? Certamente a do próprio reconhecimento (no sentido estrito da palavra) da importância da simbolização, a que não são estranhos todos os exercícios de redescoberta da dimensão ontológica da linguagem que vêm se adensando entre os estudiosos de várias áreas desde o começo do século. Isso, por sua vez, também significa uma redescoberta da gratuidade por via da *abertura* e da *entrega* suposta na idéia de que não somos nós que possuímos a linguagem, mas é ela que nos possui. O que também significa, tal como nos ensinam esses nossos “outros”, mais respeito e aceitação à dimensão do *mistério* essencial da vida, que é por eles expresso seguidamente em formas, para nós, de “superstições”; o que talvez nos encubra a mensagem existencial mais profunda de que são portadores. Por exemplo, certamente que ao contrário do que supõe, ainda hoje, muita gente do interior do Brasil, São Jorge não impediu o homem de chegar à lua. E não estamos dispostos a abrir mão dessa convicção, representação privilegiada da passagem de uma concepção de “mundo fechado” à de “universo infinito” a que se referia Alexandre Koyré (Koyré, 1957). Fica, no entanto, um importantíssimo alerta contra a *hybris* — aqui contida por São Jorge! — que tal como a um coro grego temos de aprender a ouvir. Não é isso que hoje tentam fazer, por exemplo, os movimentos ecologistas, sofisticados e muito pouco “pré-modernos”?

Fica claro, assim, que a crença no mau-olhado ou em que a Lua pertença a São Jorge não são em si mesmos os “valores fundamentais”. *Os valores fundamentais, porque fundamentais, não estão imediatamente dados.* Quando se reduzem ao imediatamente dado tomam a forma perversa do fundamentalismo; mas a não ser aí, possuem a sua dinâmica e a sua história, a que não é estranha a sua modernização. São como um *texto*, que não se confunde com qualquer contexto, embora se manifeste através deles. Pedem uma interpretação. Mas uma interpretação que, por reconhecer que o “outro” é portador de uma “verdade”, permite e de fato só pode advir de um *diálogo*. E esse diálogo é a garantia contra duas formas de monólogo: a da razão instrumental arrogante diante das “superstições” e a da razão populista subserviente diante delas mesmas.

E o respeito ao mistério e o alerta contra a *hybris* poderão, por sua vez, se atualizar sem um encontro com o *sagrado*, também tão central para esses nossos “outros”? Isso fica como matéria para reflexão.

\*\*\*\*

Gratuidade, sagrado, recuperação do valor do simbolismo, crítica ao utilitarismo, reconhecimento das determinações do sujeito já constituem um elenco apreciável em suas implicações. Não fornecido por uma simples idealização desses "outros", mas pelo reconhecimento de um dado que habita tanto em nós quanto neles, mas que precisa ser despertado. E que para quem está atento pode sê-lo através desse encontro.

Mencionou-se acima a concepção do sujeito. Certamente é um desafio para nós pensar uma sociedade em que se abandone o mito ou a utopia do sujeito plenamente autônomo e unívoco. Que talvez esteja, inclusive, na origem desse produto da modernidade que são nossas próprias ciências sociais. O que, aliás, foi objeto recente de uma análise partida do campo da teologia (Milbank, 1990), centrada sobretudo na noção de contrato social. É possível que esses "outros" postos em diálogo, por exemplo, com a antropologia, a psicanálise e a teologia tenham algo a nos dizer sobre isso, já que tendo os seus mitos, podem nos ajudar a repensar os nossos? Que juntamente com os elementos apontados anteriormente isso nos encaminhe para outras noções do social (e da política) e mesmo para uma refundação das nossas ciências sociais?

Obviamente é possível avançar muito pouco além da pergunta. Talvez apenas alguns indícios que permitam transformar a pergunta numa *aposta* razoável que abra espaço para novas atitudes.

Começando estrategicamente pela política, valeria a pena apontar as frustrações crescentes das engenharias sociais utilitaristas. Aparentemente — pelo menos em casos como o do Brasil — há inclusive uma intransponível distância entre a própria concepção de política dos analistas e as da massa da população. Talvez esteja aqui também de fato a hora do diálogo, na medida em que transformemos a questão das *barreiras* que impedem a modernização na das *potencialidades* modernizadoras, seguindo a sua própria dinâmica e a capacidade de reagir ao entorno, embutidas nas próprias tradições culturais, de forma análoga, até certo ponto, ao esforço de Max Weber em perseguir os processos de racionalização nas mais variadas culturas.

Isso, evidentemente, obrigaria a uma visão alargada e pluralista do que seja a modernidade. E por outro lado, ao reconhecimento de que tal processo provavelmente implicaria — para usar expressão cara ao antropólogo brasileiro Roberto DaMatta (DaMatta, 1983) — uma *domesticação* de certos aspectos substantivos da tradição cultural (DaMatta lembra, entre outros, o familismo e o nepotismo). Domesticação, porém, em contraste

com uma ilusória supressão, que leve eventualmente a um violento “retorno do recalcado” semelhante ao que estamos presenciando hoje no Leste europeu, seguidamente sob a forma de perturbadores e intransigentes fundamentalismos (seculares e religiosos).

Todavia — para utilizar metaforicamente expressão emprestada à psicanálise —, talvez se pudesse falar aqui em *sublimação*; operação eminentemente simbólica e que sugere mais a idéia de transformação (para “cima”) que de controle (para “baixo”). E nessa operação podem-se resgatar as mensagens mais profundas e permanentes da tradição — os “valores fundamentais” —, para além de suas manifestações históricas contingentes. O que, obviamente, não significa subestimar a importância e as “resistências” oferecidas por essas manifestações históricas, mas buscar — por isso mesmo! — não reificá-las, nem contribuir para que se reifiquem, inclusive na forma de fundamentalismos cristalizados.

É notória na política brasileira (e de outros países) a tendência endêmica a prevalecerem critérios particularistas; por exemplo, na forma de sistemas de patronagem que estimulam a dependência e inibem o exercício da cidadania. Criou-se uma espécie de lei de ferro da patronagem de que não parecem escapar sequer os seus supostos opositores modernizadores. Seria o caso de pensar se mesmo aqui haveria uma mensagem mais profunda, que essas práticas perversas, do ponto de vista do funcionamento de um sistema político moderno estariam, ao mesmo tempo, ocultando e revelando? Arriscaria dizer que sim.

A *hybris* moderna tendeu a levar a extremos a idéia da autonomia do sujeito. A imagem da “morte de Deus”, nesse sentido, parece representar uma quebra fundamental da noção de *limites*. A sugestão aqui feita é que a famigerada tendência à *dependência* no campo político e social pode estar — de forma por assim dizer “idólatra” — apontando para o que de um ponto de vista mais ontológico poderia ser considerada a *necessidade de reconhecimento da noção de limites dada por um centro fora de nós*. Essa perspectiva, evidentemente, vira de cabeça para baixo as interpretações usuais. O que não quer dizer que haja uma discordância quanto aos efeitos mais imediatos da manifestação do fenômeno, mas apela para um deslocamento da questão que a coloca sob nova luz. De tal maneira que aquilo que era visto exclusivamente da ótica de uma manifestação diabólica, recupere um estatuto mais elevado. Trata-se, portanto, se assim for, não de pretender *suprimir* a dependência, mas de *deslocá-la*, de encontrar o seu *locus* possível e adequado, acentuando os aspec-

tos simbólicos que então poderiam ser apreciados plenamente em sua efetiva e transcendental importância, e não como epifenômeno, nem como simples “mal menor”. No caso, até, a imagem da sublimação aproximando-se bastante do seu referencial psicanalítico, já que nesse registro ela costuma ser associada, justamente, à problemática de uma *dependência primordial*.

O “irrealismo” dessa sugestão, de qualquer maneira, não há de ser maior que o das tentativas de confrontação imediata com as práticas políticas dominantes que mais parecem — para utilizar uma expressão brasileira — “murros em ponta de faca”, quando não, mera retórica. Nem que o das convivências com os vícios na expectativa de sua eventual transformação em virtudes. E a idéia de que isso não seja mera elucubração intelectual parece ter como indício o surpreendente interesse que a possibilidade de uma nova instauração da monarquia no país vem despertando de forma praticamente espontânea. Isso a partir da brecha deixada para essa hipótese pela consulta plebiscitária prevista para 1993, parecendo poder reacender um imaginário popular durante cem anos como que adormecido ou expresso somente no campo da fantasia.

No presente momento, tomo isso apenas como um indício, que vale a pena explorar, da questão mais geral explicitada desde o título deste texto. Nesse sentido, a hipótese de deslocar para esse plano — fundamentalmente simbólico — a face da dependência da nossa ambígua moeda social, teria o significado de uma espécie de limpeza de área para a competição política, o pleno reconhecimento das diferenças e a disputa desimpedida pela igualdade social em outros planos, onde então se realizaria a crucial *separação* em relação à estrutura de dependência primordial, sem a obrigação do elogio da fragmentação. Pois o anseio pela liberdade e a igualdade também estão presentes (Velho, 1991); apenas isso não podendo fazer ignorar essa complexa dialética, como se ao fazê-lo se pudesse exorcizá-la. Na verdade, parecemos mais próximos da idéia paulina de que a liberdade não vai além da escolha do senhor. Escolha crucial para escândalo da mentalidade moderna dominante, incapaz até de reconhecer o encontro entre o imaginário popular e a presença e significado da monarquia no mundo de hoje; inclusive na Espanha, seguidamente apontada como modelo para nós de transição política e econômica.

Continuando o exercício, é claro que não há garantia de que esse vínculo de dependência não se reproduza em outros níveis. A não ser o sucesso dessa *sublimação* coletiva, a que não

poderiam ser estranhos os “processos rituais”. Nesse caso, isso implicaria de fato *abrir mão* da consumação efetiva da dependência, transferida para o plano não menos crucial do *desejo*, de quem, afinal, “reina, mas não governa”. Tudo isso seria dependente, por sua vez, de uma dinâmica política; mas agora ampliada para muito além do que a concepção utilitarista marcou como sendo seu terreno, embora, paradoxalmente, esse alargamento viesse acompanhado do desenvolvimento e/ou recuperação de outras linguagens que não a estritamente da política. E esse movimento, ao contrário do que parece à primeira vista, representaria um avanço na luta pela autonomia.

É como se a partir dessa posição, que o debate em torno da instauração da monarquia serve para tornar mais vívido e provocativo, se reconhecesse que a ausência do simbolismo (e do desejo) do discurso, antes de mais nada significasse a exclusão da própria ética da política. Fica sugerido, mais uma vez, que a “resistência” popular detectada (por exemplo, à república) é a uma concepção específica, estreita e elitista da modernidade, que nega realidades primordiais, e cujos agentes, por sua vez, resistem eles próprios a outras possibilidades de desenvolvimento que por parâmetros diferentes poderiam até ser consideradas mais modernas. Ou, quem sabe, “pós-modernas”, o tempo (tal como para muitos grupos populares) não avançando de forma linear e irreversível. Ou serem ainda, num sentido profundo, mais éticas.

O caminho de uma modernização alternativa sugere não a estratégia exclusivamente da *ruptura*, mas da ruptura acompanhada daquilo que metaforicamente denominamos *sublimação*. Sublimação cuja possibilidade é aberta pela própria ruptura, mas que daí não se segue automaticamente, supondo (e com isso garantindo a ruptura) a transformação de aspectos essenciais da nossa condição humana, tal como expressos culturalmente. Para isso é necessário que reconheçamos nossas próprias resistências e pontos cegos, o que talvez só possa se dar através do diálogo profundo em que esses “outros” sejam aceitos como partes nossas, valiosas. E que precisam ser ouvidas, até a fim de que alcancemos o mais fundamental, talvez, da modernidade tal como se apresentou desde a sua primeira manifestação na Grécia (Vaz, 1991): uma posição reflexiva que não se confunde com a aceitação pura e simples das condições dadas, o que nossa ciência social seguidamente considerou “normal”, e nem com um estranhamento que nos exclua da vida social, a que fomos muitas vezes levados por projetos de engenharia social de toda ordem ou pelo niilismo resultante de suas frustrações.