

HISTÓRIA INTERDITADA

A propósito do "fim" do socialismo

Carlos Roberto Drawin

Vivemos — nestes tempos surpreendentes — a experiência de uma nova e inesperada configuração geopolítica do mundo: a recente auto-afirmação do Japão, a reunificação alemã, a reestruturação da unidade européia decorrente da democratização dos países do Leste, a implosão do império soviético. A rapidez dos fatos que se sucedem parece zombar de nossa capacidade de pensá-los criticamente e a mídia festeja com arrogância ou perplexidade o fim súbito do socialismo e o incontestável triunfo do modelo capitalista liberal. Finalmente, o Ocidente deverá reencontrar-se — livre das tentações regressivas do utopismo romântico — com as forças mais genuínas do projeto iluminista.

No entanto, há um travo de desencanto na euforia com que se quer cercar o anúncio desta suposta nova liberdade e prosperidade. O mundo desenvolvido e altamente tecnicizado do capitalismo tardio não é capaz de dissimular seu cansaço e sua consciência "fin-de-siècle". A ascensão do neoconservadorismo nos Estados Unidos e na Europa Ocidental, com um forte impacto ideológico no Terceiro Mundo, não deve ser encarada como uma manifestação episódica, como a previsível oscilação do poder em regiões caracterizadas por uma sólida estabilidade política. Ao contrário, o neoconservadorismo e os movimentos sociais dissidentes e alternativos confluem na indicação de uma profunda crise estrutural que atinge a própria concepção do Estado de bem-estar social (*Welfare State*). Crise que atravessa — segundo o já clássico diagnóstico de Habermas — todo espectro sistêmico do capitalismo tardio: as exigências da economia de mercado colidem com o intervencionismo estatal e a administração pública revela-se incapaz de dirigir a produção e distribuição de riquezas de modo a responder à crescente expectativa da sociedade afluenta por aumento de renda, segurança e pleno emprego. Além disso, o Estado de bem-estar mostra-se impotente no empenho de prover à sua própria base motivacional e os meios de que dispõe (administrativos, jurídicos, propagandísticos, etc.) não são

suficientes para garantir a adesão da sociedade. Assim, o Estado fracassa duplamente: tanto em satisfazer e gerir as demandas materiais que ele mesmo alimentou, quanto em cooptar inteiramente o "mundo da vida" em seu dinamismo criador de novos valores e novas "formas de existência"¹.

Por outro lado, se a tensão internacional parece diminuir, com o abrandamento do confronto ideológico e a debilidade evidente da economia soviética, isso não significa de modo algum o anúncio da "paz perpétua" e o fim das tiranias. Tais veleidades se dissipam com a simples recordação do crescente empobrecimento dos países periféricos submetidos a uma aviltante desigualdade comercial e tecnológica. A fragilidade do sistema financeiro internacional e a planetarização da questão ambiental indicam, sem dúvida, que a miséria e suas inúmeras seqüelas não ficarão encapsuladas em regiões marginais do mundo. A periferia miserável não deixará de transferir seus infindáveis horrores para o centro desenvolvido através dos efeitos perversos da depredação ecológica, da exportação dos conflitos étnicos e raciais, das guerras localizadas e da própria insolência do Terceiro Mundo. Isso, porém, não quer dizer que o potencial de violência dos países altamente desenvolvidos tenha sido eliminado e que seus males virão "de fora". Ao contrário, o desmoronamento das cosmovisões tradicionais e o individualismo paroxístico tecem a rede de um controle social onipresente.

Negada como *ethos* e impotente para formar a cidadania, a cultura como *paideia* (*Bildung*) cede lugar ao disciplinamento heteronômico dos indivíduos. Ou seja, o indivíduo isolado e possessivo não se forma, pela mediação educativa da cultura, como personalidade ética e se deixa enredar pelos fios microscópicos de um sistema político que informatiza e modela a vida quotidiana. Portanto, individualismo e controle se fundem em novas formas de dominação mais sutis e não menos opressivas. Ora, a experiência histórica nos ensina que não é difícil se passar da opressão dissimulada ao terror explícito. Afinal, Auschwitz e o Gulag são espectros que rondam a nossa memória. Não é fácil esquecer, sem leviandade, os cadáveres de um passado ainda tão próximo de nós. Numa imagem que já se tornou célebre, Walter Benjamin representa o

¹ Jürgen HABERMAS: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires, Amorrortu, 1975. Ver comentário em Raul GABAS: *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*. Barcelona, Ariel, 1980, 83-90. Ver também: Jürgen HABERMAS: "A nova transparência". In: *Novos Estudos Cebrap*, nº 18, set. 1987, 103-114.

"anjo da História" com o rosto estarecido voltado para trás a contemplar as ruínas do passado que se acumulam nos rastros do progresso².

O anjo imaginado por Benjamin não simboliza a nostalgia de um conservadorismo impotente, mas encarna a vontade de resgatar as virtualidades reprimidas da História e reencontrar no silêncio dos derrotados o prenúncio de um mundo inteiramente outro. Reencontrar nas minorias esmagadas, nas minorias escravizadas, nas culturas marginalizadas, nos oprimidos e fracassados, os signos de uma realidade outra que não pode se desenvolver porque foi suprimida antes que pudesse desabrochar. O passado assim perquerido não se torna um objeto para o olhar científico do historiador, em mais uma peça na galeria de sombras de uma tradição morta, mas converte-se num gesto de resgate e revolta em relação a uma continuidade histórica que se confundiu com a marcha triunfal dos dominantes³.

Entretanto, a civilização burguesa, empenhada em sua auto-afirmação histórica, não parece disposta a enfrentar esta rememoração trágica e quer pagar rapidamente o preço de seu esquecimento. Paga-se pela dor do passado o preço da esperança no futuro, pois o que se quer é exorcizar a História e negar o tempo enquanto dimensão humana, dimensão que se constrói numa trama de sofrimento e liberdade. Se antes a Modernidade burguesa se justificava através da ideologia do progresso que obrigava a História ao "leito de Procusto" da necessidade racional, agora, no momento de sua hegemonia e máxima expansão, pode dar-se ao luxo de abdicar de qualquer justificação. Ironiza-se a própria idéia de um "sentido" da História, como um anacronismo filosófico, obtido pelo recurso a um suposto narrador onisciente que possuiria um saber infuso da verdade. O presente é o que é, pode ser definido como pós-histórico e, com isso, recusa-se a própria idéia de Modernidade que foi concebida num jogo de continuidade e ruptura em relação ao passado. De certa forma, somos todos subjugados pelo fascínio e o mal-estar dessa "pós-modernidade", que não é mais do que a própria Modernidade esvaziada de suas "energias utópicas" e conformada com o desdo-

² Walter BENJAMIN: "Sobre o conceito da História". In: ID.: *Obras escolhidas*. Vol. I. São Paulo, Brasiliense, 1986, 226.

³ Friedrich NIETZSCHE: "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben". In: ID.: *Werke I* (hrsg. K. Schlechta). Frankfurt, Ullstein, 1980, 209-285. Ver comentário em: Gianni VATTIMO: *Introdução a Nietzsche*. Lisboa, Presença, 1990, 9-32.

bramento imanente e linear de suas possibilidades instrumentais⁴. Na verdade, parece não haver uma efetiva ruptura no desenvolvimento da Modernidade em nenhum nível de análise: continuamos dentro do sistema industrial-capitalista regido pelo imperativo da produtividade crescente e da minimização de custos e essa tendência não é contraditada mas intensificada pelas novas tecnologias. No plano cultural as éticas secularizadas e convencionais, as estéticas de contestação da vida quotidiana e os saberes críticos e dessacralizadores indicam que continua o processo característico da Modernidade de autonomização das "esferas de valor" (*Wertsphären*): a Moral, a Arte e a Ciência⁵. Mas a Modernidade reduzida a uma modernização "à outrance" engendra uma experiência de vacuidade existencial que se choca com os discursos que a legitimam como época de afirmação e emancipação da subjetividade. Na cultura eletrônica, o despotismo da imagem desencadeia a fusão do real e do imaginário com a conseqüente integração da arte e a deteriorização da sensibilidade. Na cultura burocratizada, aprofunda-se a cisão entre a ética altamente convencionalizada das instituições e os comportamentos significativos referidos ao horizonte próximo das pequenas comunidades. Na cultura informatizada, a formalização e codificação do conhecimento e o critério da máxima operacionalidade e melhor desempenho determinam a exteriorização do saber em relação ao sujeito que sabe. Em síntese, se considerarmos que no capitalismo avançado a distinção clássica de superestrutura e infra-estrutura é insustentável, teremos de concluir que tais contradições culturais, ao refluir sobre a consistência e estabilidade dos sistemas econômico e político, atingem o próprio coração da Modernidade burguesa⁶.

A autoconsciência ilustrada do século XVIII buscou exorcizar a ameaça constante de retorno ao mito, ao velho mundo sacral da religião positiva e do regime absolutista, colocando-se como princípio normativo da História: todo passado deveria ser julgado à luz dos êxitos do

4 Jürgen HABERMAS: "La modernité: un projet inachevé". In: *Critique* 37 (oct. 1981/ nº 413) 950-969. Ver também: Albrecht WELLMER: "La dialéctica de la modernidad y postmodernidad". In: J. PICO (Comp.): *Modernidad y Postmodernidad*. Madrid, Alianza, 1988, 103-140.

5 Sérgio Paulo ROUANET: "Do Pós-Moderno ao Neo-Moderno". In: *Tempo Brasileiro*, nº 84, jan.-mar. 1986, 86-97.

6 Daniel BELL: *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid, Alianza, 1977. Ver também: J.-F. LYOTARD: *La condition postmoderne*. Paris, Minuit, 1979. Pode-se ler com proveito o pequeno livro de Jair Ferreira dos SANTOS: *O que é pós-moderno*. São Paulo, Brasiliense, 1986.

presente, do ponto de vista da maioria racional recém conquistada. Ou seja, os intelectuais ilustrados viam na história passada um acúmulo de enganos e injustiças, no meio dos quais raramente surgiam alguns sinais que antecipavam o pleno desabrochar do espírito crítico e dos avanços sociais, políticos e científicos de seu tempo. O passado só poderia interessar enquanto longa preparação do presente, tudo mais deveria ser descartado como desvio do progresso, como superstição e ignorância, o som e a fúria de uma época obscurantista.

De posse dessa mesma chave hermenêutica, também os enigmas do futuro poderiam ser dissipados: se o passado só era relevante enquanto antecipação do presente, o futuro só poderia ser pensado como simples projeção e continuidade desse mesmo presente. As patologias dessa Modernidade nascente eram consideradas, por alguns, como resíduos a serem gradativamente eliminados no dinamismo da indefinida perfectibilidade do gênero humano. Por isso, segundo esse esquema otimista e evolutivo, o intelectual podia, em boa consciência, reivindicar o papel de educador do povo e a mentalidade colonialista do século XIX, vendo na África a infância da Europa, assumia como tarefa racional a sua missão civilizadora⁷.

Todavia, desde o início, o mecanicismo que se evidenciava na racionalidade empírico-analítica da Ilustração seria denunciado: Rousseau contribuirá para a demolição do ideal programático da Ilustração, ao mostrar a profunda cisão que atravessa as categorias, pretensamente articuladas, de Natureza e Razão. O modelo mecanicista produzido pelo conhecimento analítico é incapaz de apreender a Natureza em seu caráter processual e orgânico e, conseqüentemente, apreender a sociedade como algo mais do que a vinculação contratual dos indivíduos. A construção de uma teoria social crítica, motivada pela exigência humana de felicidade concreta, requer a destruição dessa metáfora determinista que aprisiona o Homem e violenta a Natureza. A intuição rousseauiana, reforçada pelo novo inconformismo romântico, contribuirá para a formação de um complexo movimento intelectual que irá desaguar nas obras de Hegel e Marx⁸.

A formação de Hegel se deu num tempo em que a Europa já havia perdido a sua unidade espiritual e estava sofrendo os dilaceramentos da transição revolucionária e o seu pensamento herda a proble-

7 Norman HAMPSON: *Le siècle des Lumières*. Paris, Seuil, 1972.

8 John Edward TOEWS: *Hegelianism. The Path Toward Dialectical Humanism, 1805-1841*. Cambridge, C.U.P., 1985.

mática da geração que o antecedeu: como articular a idéia de Homem como "unidade expressiva" em comunhão com a natureza e realizando-se historicamente na particularidade de uma cultura (Herder), com a concepção radical de liberdade como autodeterminação do sujeito racional-prático (Kant)? Ou, em outros termos, como reconciliar a solidão do sujeito moral submetido unicamente ao imperativo do dever na época da "religião racional" (*Vernunftreligion*) com o ideal grego de plena expressividade da unidade humana na época da "religião do povo" (*Volksreligion*)? Ou, como superar a cisão que atravessa a cultura ocidental na Modernidade e recuperar a bela totalidade perdida? Será essa a tarefa que Hegel se impõe como pensador de seu tempo e que determina o caráter sistemático de seu pensamento: o ingente esforço de reconstruir dialéticamente a unidade da cultura, quando a religião, numa sociedade dessacralizada, tornou-se incapaz de se manter como "força de unificação"⁹.

Como observa Kolakowski, Marx adotou de Kant e de Hegel a idéia "da história que culmina na completa unidade do Homem, a identificação da existência com a essência e a abolição da contingência da vida humana"¹⁰. Será esse o motivo retor que atravessa toda obra marxiana desde os *Manuscritos de Paris* (1844) até *O Capital* (1867). Mas a recuperação da unidade do Homem não será mais concebida como um retorno reflexivo à realidade histórica para identificar suas estruturas inteligíveis e reconhecê-la como "Espírito", como dotada de sentido, e sim, como projeção num futuro mediatizado pela práxis.

Não é fácil, no entanto, compreender como se harmonizaria no pensamento de Marx a idéia de um "sujeito da práxis", que é também um "sujeito epistêmico", uma vez que a emancipação implica numa irreduzível dimensão cognitiva, com os pressupostos de uma antropologia materialista. Marx, porém, se restringe a um uso restrito do termo "materialismo", indicando apenas a gênese histórica e a vinculação social da consciência, e deixando para Engels a ingrata missão de extrair desses pressupostos todas as suas consequências sistemáticas¹¹.

9 Charles TAYLOR: *Hegel*. Cambridge, C.U.P., 1975, 3-124. Utilizei muitas notas de aula dos cursos magistrais ministrados pelo Prof. Pe. Henrique C. de Lima Vaz na UFMG.

10 Leszek KOLAKOWSKI: *Las principales corrientes del marxismo*. I: Los fundadores. Madrid, Alianza, 1980, 401.

11 ID.: *ib.*, 397-417. Ver também: Henrique C. de Lima VAZ: "Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx". *Boletim Seaf*, nº 2, 1982, 5-15.

Ora, o pensamento marxiano, que Engels sistematizou no *Anti-Dühring* (1978) e difundiu em *Do socialismo utópico ao socialismo científico* (1880-82), irá perdendo gradativamente a sua complexidade crítica, na medida em que for se convertendo em instrumento ideológico da social-democracia ascendente. Engels seria lido numa ótica marcadamente positivista pela nova geração de intelectuais que iria liderar o poderoso Partido Social-Democrata alemão e, dentre eles, Kautsky pode ser considerado como a figura emblemática desse processo de transformação do pensamento marxiano em sistema marxista. Pode-se dizer, então, que o desenvolvimento do marxismo — do revisionismo de Bernstein ao vanguardismo de Lenin — significará a adoção de uma metafísica materialista que, ressaltando um certo reducionismo já presente no texto de Marx, se pretenderá a expressão filosófica da nova cientificidade¹².

O materialismo dialético (Diamat) abrigará uma contradição aparentemente insolúvel: como conciliar sua pretensão de ser a cosmovisão da classe operária com a exigência positivista de cientificidade? A solução leninista dessa "aporia do Diamat" se encontrará na idéia de vanguarda enquanto síntese do proletariado com a ciência. A vanguarda seria simultaneamente portadora da consciência científica ilustrada e representante dos verdadeiros interesses do proletariado. Essa pretensa solução leninista levaria ao crescente enrijecimento do marxismo e sua posterior transformação em sistema dogmático e em instrumento de controle político do Estado. Assim, o marxismo convertido em expressão, por excelência, de uma "cultura instrumental", será uma espécie de via pobre da modernização social. A militarização do trabalho, o terrorismo de Estado, a arregimentação ideológica possibilitarão um processo de modernização da sociedade aparentemente não contaminado pelas contradições culturais da modernidade. Daí a ilusão do "Homem socialista", "Homem novo", supostamente preservado dos males do individualismo burguês e que a arte realista soube tão bem captar. Ao apresentar-se como superação dialética da decadência estética do modernismo, a arte realista mascarava o seu anacronismo, o seu descompasso histórico e forjava a imagem idealizada de um Homem não dilacerado que tinha no rosto anônimo do burocrata e do "comissário do povo" a sua sombria contrapartida. Não é difícil perceber o fascínio que essa figuração realista do operário abstrato exercia sobre todos

12 Eric HOBBSBAWM: *História do Marxismo*. Vols. I e II. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.

aqueles que recusavam a dinâmica cultural da modernidade, mas se desesperavam da possibilidade de um retorno ao passado¹³.

Ora, se as sociedades tradicionais tinham na religião a expressão viva de sua unidade, as modernas sociedades totalitárias, através da ideologização da realidade, fizeram do partido o instrumento de unificação da totalidade social. Essa mistificação dialética, que é imposta pelo *Diktat* da violência, rompe a reciprocidade dinâmica parte-todo e entroniza a parte, em sua unilateralidade, como a verdade do todo. Desvinculada da tradição e pretendendo-se a sua superação, a ideologia não passa de um *Ersatz* caricatural da religião¹⁴.

Pode-se dizer, então, que o marxismo revelou o seu êxito na exata medida de seu fracasso: arrancando as massas do "obscurantismo" pré-moderno, encaminhou-as ao limiar da sociedade urbana e industrial desenvolvida e abriu-lhes o horizonte do individualismo igualitário. Dissolvida a ilusão ideológica, o que o "Homem socialista" reivindica agora para si é a possibilidade de fazer a autêntica experiência da Modernidade: ter acesso à privacidade e ao consumo de massa e, sobretudo, experienciar a pluriversidade de uma cultura carente de um sentido unificador e que, em sua fragmentação, cria as condições de uma auto-realização idiossincrásica. O anonimato urbano, a eficiência administrativa, o crescimento econômico, as garantias jurídicas, a dispersividade moral e a tolerância ideológica, parecem ter um efeito existencial "libertador" para o indivíduo e demarcam o espaço sócio-cultural desse "Homem sem qualidades" que se define como "ser de necessidade" e se mobiliza através do fluxo contingente de seu desejo.

Por isso, o desmoronamento do "socialismo real", longe de significar a aurora de um novo mundo de felicidade, apenas evidencia a profunda e incontornável crise espiritual que atinge o Ocidente moderno. Suas extraordinárias conquistas tecnológicas e sócio-econômicas não podem minimizar os cruciantes desafios que se põem para o nosso futuro como civilização. O Ocidente vê-se obrigado, nesse momento inquietante de sua história, a confrontar-se com o seu próprio destino: reapropriar-se em seu fundamento ou perder-se no abismo do desespero niilista. Pois o niilismo é a experiência paradoxal da inacessibilidade ao fundamento da própria experiência: esta perde-se no arbítrio da

13 Penso aqui especialmente na acidentada trajetória política e intelectual de Lukács. Ver: Michael LÖWY: *El marxismo olvidado*. Barcelona, Fontamata, 1978.

14 Herbert MARCUSE: *Soviet Marxism. A Critical Analysis*. New York, Columbia Univ. Press, 1969.

vivência imediata, que não se vincula a uma estrutura de sentido, nem se entrega ao patrimônio da tradição. Enclausurado no âmbito inefável de sua vivência, o indivíduo não pode mais reconhecer-se no universo simbólico da religião e nem mesmo em sua transposição racional no discurso filosófico. Torna-se, aliás, duplamente prisioneiro: da incomunicabilidade de sua vida subjetiva e da incapacidade de compreender a lógica oculta que o cinge¹⁵.

Ao romper-se o trânsito entre a vida e o saber, o Homem moderno mergulha numa existência desamparada, uma existência fechada em sua particularidade e que se revela incapaz de mediatizar, enquanto singularidade histórica, as exigências universais do discurso ético nos conteúdos concretos de suas práticas. Nietzsche bem percebeu, ao delinear o perfil trágico dessa "civilização sem ethos", que o seu não era o século do triunfo da ciência, mas do triunfo do método: de um saber que não se constitui mais no movimento de sua auto-reflexividade e não mais concorre na educação do Homem para a vida. Um saber que, abstraído de todo contexto vital, se estrutura como transposição do conjunto da realidade ao plano da pura objetividade formal e sacrifica sua relevância existencial no altar do rigor metodológico. As psicoterapias e outras formas de salvação iniciática tornaram-se o único consolo para um indivíduo que oscila dramaticamente entre a dispersividade e aparente inanidade do saber especializado e os apelos do subjetivismo moral¹⁶.

O que hoje, portanto, apressadamente se celebra não é apenas a derrocada do "socialismo real", o alegre reencontro com a liberdade e o direito, mas o fim da utopia enquanto idéia regulativa na avaliação do efetivamente existente. O que na verdade se comemora não é o fim inglório dos totalitarismos, das "ditaduras do proletariado", mas a morte da "idéia de socialismo" enquanto possível alternativa histórica. Morte que compraz a certo ceticismo ilustrado que não se cansa de escarnecer qualquer projeto de se construir um discurso normativo e nos convida à diversidade lúdica do consumo e à fruição do efêmero.

O repúdio a essa "razão cínica" que nos ensina o conformismo e proclama a segurança e os prazeres de um "mundo totalmente admi-

15 Martin HEIDEGGER: *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen, 1961. Ver os comentários de Otto PÖGGELER: *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid, Alianza, 1986, especialmente 106-149.

16 Friedrich NIETZSCHE: *Werke IV* (hrsg. K. Schlechta). Frankfurt, Ullstein, 1980, 804. Reporto-me aqui ao denso texto de Henrique C. de Lima VAZ: "Ética e civilização". In: *Síntese* (N.F.) 17 (abr.-jun. 1990/nº 49) 5-14.

nistrado" não nos deve levar, entretanto, a desprezar os desafios de nosso tempo e a considerar os acontecimentos que testemunhamos como "fenômenos de superfície" perfeitamente compreensíveis à luz de uma pretensa "teoria marxista da História", uma teoria que seria capaz de sempre se resguardar da crítica através do artifício de seus esquemas oniexplicativos. Ao contrário, não viveríamos numa época propícia para repensarmos as idéias de revolução e utopia como ruptura e projeção num futuro absolutizado? Propícia para questionarmos os pressupostos da Modernidade e recolhermos meditativamente a sabedoria do passado? Não se trata de propor uma idealização ingênua do pré-moderno, pois esta jamais ultrapassaria os limites de uma nostalgia abstrata, mas de não ter pressa em fugir das incertezas da História para abrigar-se na paz ilusória de uma resposta definitiva. A "razão cínica" e a urgência da "síntese dialética" parecem convergir no desejo de escamotear uma historicidade que não se evidencia tão facilmente como meio de redenção e nos obriga ao difícil reconhecimento de nossa finitude. Concederíamos, assim, a última palavra ao desespero? Por que não pensar, ao contrário, que através desse reconhecimento poderíamos redescobrir formas esquecidas de sabedoria? A esperança mais do que uma opção contingente é uma dimensão fundante do humano. Parece que não poderemos escapar da negação que habita o nosso coração. O Homem não pode interditar-se a si mesmo: a própria desesperança é uma forma de inquietação e mesmo a palavra banalizada ainda carrega o impulso da transcendência¹⁷.

17 Friedrich NIETZSCHE: *Die fröhliche Wissenschaft*. In: ID.: *Werke II* (hrsg. K. Schlechta). Frankfurt, Ullstein, 1980.

Carlos Roberto Drawin, psicólogo clínico, licenciado em Filosofia pela UFMG (Belo Horizonte, MG), fez curso de especialização em Filosofia contemporânea. Professor de antropologia filosófica na UFMG e professor da Faculdade de Filosofia do CES (Belo Horizonte, MG). Tem publicado artigos nas áreas de filosofia e psicologia nas revistas: *Síntese*, *Psicologia: ciência e profissão*, *Basis* e *Kriterion*.

Endereço: Rua Congonhas, 161 – 30350 – Belo Horizonte – MG.