

# DILEMAS DA MODERNIDADE NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

**Paula Montero**

**RESUMO:** Este texto faz um panorama das discussões sobre a questão da modernidade, bem como situa a antropologia nos impasses gerados pelas diferentes abordagens. Neste contexto, procura trazer à tona as questões pertinentes que temos que ter em vista quando realizamos nossas pesquisas.

**UNITERMOS:** Modernidade - Modernismo - Crise da Razão - Crise da Subjetividade - Público e Privado

Muito se tem falado sobre modernidade, sobre seu impacto e até mesmo sua crise. O moderno e seus contrapontos no tempo, a tradição por um lado, que se refere a um passado percebido como "velho", e a pós-modernidade por outro, que aponta para a crise e superação do moderno, parecem ter-se transformado em etiquetas que classificam qualitativamente projetos, atitudes, valores. E no entanto, cada vez menos se tem clareza sobre aquilo que o conceito de modernidade pretende designar e explicar.

Além disso, tampouco parece haver concordância quanto ao modo de definir no tempo a passagem para a modernidade. A noção de modernidade pode recuar até o século V, para distinguir o presente cristão de um passado romano e pagão, pode definir também a época que emerge dos grandes feitos das descobertas no século XV e XVI, e ainda designar a era burguesa nascida da revolução francesa ou, mais recentemente os avanços tecnológicos testemunhados pelo século XIX.

A modernidade tornou-se pois,

um gigantesco "buraco negro" de significados - heterogêneos quanto à sua abrangência e recorte, mas aparentemente com imensa capacidade explicativa - que atrai inexoravelmente para sua órbita teorias e objetos, sem necessariamente elucidar os acontecimentos que semantiza. Apesar dessa indefinição, ou talvez por causa dela, os pesquisadores "experimentam" diante dos fenômenos que estudam, os efeitos parcelares e fragmentados dessa "modernidade", sendo pois obrigados a colocar-se o problema sem poder, do ponto de vista em que se encontram, visualizar o todo.

Essa condição torna-se, a meu ver, particularmente nefasta para os antropólogos, sobretudo para os que estão voltados para o estudo das chamadas (por comodidade) "sociedades complexas". Habitados como estamos, por constrangimentos de nossos métodos de observação, a construir recortes no objeto que nos permitam uma observação de pequena escala, acabamos por nos defrontar com experiências, falas e fatos que dizem respeito a processos muito mais abrangentes do que somos capazes de

abarcam.

Na verdade, embora poucos estejam lidando diretamente com essa questão, a problemática da modernidade atravessa grande parte de nossos projetos. Se levarmos em conta os grandes traços característicos da modernidade que analisaremos mais adiante essa afinidade do tema com nossa reflexão antropológica ficará bem evidente. Vale a pena ressaltarmos aqui algumas questões que nos dizem respeito diretamente.

Em primeiro lugar, gostaria de chamar atenção para o fato de que, ao definirem seu recorte de observação, muitos dos trabalhos que se voltam para o estudo de temas relativos às sociedades complexas têm privilegiado o que se poderia chamar de "análise das representações". Não cabe aqui examinar as razões desse privilégio metodológico. Certamente tem a ver com o papel chave que esta noção desempenhou no desenvolvimento teórico da disciplina antropológica. No entanto, é preciso levar em conta as mutações conceituais que operam silenciosamente na transposição aparentemente simples de um recurso analítico utilizado nas sociedades de pequena escala para as nossas. Para não nos alongarmos muito sobre esse ponto, diria apenas que a noção de "representação", tal como ela foi utilizada na etnografia clássica, apoiou-se, além da observação direta, no relato daqueles que se convencionou chamar de "informantes". Ora, como muitos autores já chamaram a atenção, a etnografia clássica não leva em consideração o fato de que a fala deste informante, longe de ser a representação universal e objetiva de uma cultura dada, constitui-se, ao contrário, a partir do lugar social de onde ele fala. Ora, se isso é verdade para os pequenos grupos, com muito mais razão o é para as sociedades que interessam à antropologia urbana.

Assim, o estudo das representações não pode fazer economia da análise de quem é o sujeito que fala, de onde fala e para quem fala, e mais do que isso, como ele se constitui (ou não) enquanto sujeito dotado de uma subjetividade própria e consciente (ou não) do que diz. É evidente que cada pesquisa não pode chamar para si a tarefa de refazer a história da emergência desse sujeito e analisar o lugar da "opinião" ou da subjetividade nos relatos. No entanto, na medida em que essa questão diz respeito diretamente à maneira como devem ser lidos os relatos de nossos pesquisados, procuramos retomar aqui os elementos mais fundamentais desse processo histórico da constituição de sujeitos, tal como outros autores já o analisaram, de modo situar o olhar antropológico num horizonte de preocupações mais amplo.

Em segundo lugar, se tomarmos como exemplo uma das temáticas mais trabalhadas pela pesquisa de campo - que chamarei vagamente, para a finalidade de minha argumentação, de "cultura brasileira"- pode-se perceber que, de qualquer maneira que se recorte a observação, nos deparamos com problemas relativos à modernidade. Se trabalhamos com "cultura popular", cultura de massas, movimentos sociais, etc. temos que enfrentar questões referentes ao lugar da cultura do mundo contemporâneo: a instrumentalização da ciência, a mercantilização e mesmo industrialização da esfera dos bens culturais, a padronização das formas de produção e circulação dos bens culturais são elementos de tal maneira determinantes dos fenômenos que procuramos analisar que o recurso corrente que fazemos à noção de representação - que supõe uma maneira de perceber e agir no mundo e conseqüentemente privilegia a fala do informante deixando em segundo plano

a observação do modo como a cultura se produz, reproduz e circula - acaba parecendo ingênuo e insuficiente se não for trabalhado à luz dessa problemática.

Finalmente, associado às duas questões anteriores está o fato de que, estas falas que "obrigamos" os indivíduos a produzir para nossas entrevistas, estão geralmente voltadas para o relato de sua vivência e biografias particulares. No entanto, o pesquisador está interessado nessa existência particular apenas na medida em que ela remete para realidades que superam a experiência pontual de um só personagem. Ora, como mostraremos a seguir, nada está mais ameaçado do que essa clara distinção entre a esfera do pessoal e do público. Recoloca-se assim, de outro modo a indagação sobre a natureza deste locutor que nos fala, de seu lugar como Sujeito de ação e de consciência, de sua possibilidade de ter opiniões não funcionalizadas para o assentimento e a reprodução a-crítica das relações de poder. Como veremos adiante, o debate sobre a relação entre o espaço público e o privado nos leva diretamente ao problema das relações entre os discursos e o poder. Esta é, como se sabe, uma das discussões mais recorrentes na antropologia contemporânea.

Vemos portanto que, para os estudiosos dos fenômenos sociais, a modernidade é uma problemática que dificilmente pode ser eludida. A esfera do simbólico, ou das representações parece ser particularmente sensível às transformações ocorridas sob o impacto da "modernidade" ou de sua crise. Entretanto, a complexidade da matéria por um lado - já que ela foi tratada em suas várias dimensões, filosófica, histórica, estética, cultural, etc., - e a vastidão da literatura por outro, tornam impossível o equacionamento útil do problema e inoperante o uso desses conceitos.

Pareceu-me assim oportuno organizar minhas leituras sobre o tema de modo que ele pudesse ser tomado como referência clara para outras pesquisas em andamento. O texto que aqui apresento é o resultado desse esforço. Ele traz consigo os limites de seu próprio objetivo: pretende apenas organizar suscintamente autores e dilemas no intuito de nortear o trabalho daqueles que, sem lidar diretamente com o problema da modernidade, se vêem constantemente confrontados com ele.

\* \* \*

Quando se procura compreender a problemática da modernidade uma primeira distinção conceitual me parece particularmente útil: a diferenciação apontada por Perry Anderson entre modernização, modernidade e modernismo<sup>1</sup>.

A idéia de **modernização** associa-se, num sentido mais estrito, às gigantescas transformações das sociedades européias, em particular Inglaterra e França, advindas de seu desenvolvimento tecnológico. Desse ponto de vista, o mundo moderno resultaria do sistema técnico inaugurado pela Revolução Industrial. Essa primeira revolução tecnológica do final do século XVIII, seria seguida de mais duas: uma na virada do século XIX que com a invenção da telefonia, rádio, aviação etc., teria, grosso modo instaurado as condições para a emergência de uma sociedade de massas; outra, que em meados deste século, desenvolve a microeletrônica, os satélites e a computação inaugurando o que alguns autores, tais como Alain Touraine, designam como

---

1. Perry Anderson: "Modernidade e evolução", *Novos Estudos do Cebrap*, fevereiro de 1986, n° 14.

"sociedades pós-industriais"<sup>2</sup>.

No entanto, como bem observa Karl Polanyi, a Revolução Industrial foi apenas o começo de uma revolução mais radical: quando máquinas complicadas e caras começaram a ser usados para a produção, tornou-se necessário estimular as condições para a emergência do que o autor chama de um "mercado auto-regulável" (dirigido apenas pelos preços livres). A produção com máquinas era arriscada sem a existência de um mercado que garantisse o fluxo das mercadorias. Por outro lado, a existência desse mercado exigiu a mutação da mentalidade econômica das sociedades agrárias da Europa: a motivação para a ação torna-se o lucro e não mais a subsistência; as transações tornam-se monetárias; toda renda passa a ser vista como derivando da venda de alguma coisa.

Assim, ao analisar as conseqüências da revolução industrial para as sociedades européias, o autor sugere que a grande novidade do século XVIII foi a transformação dos mercados isolados numa "economia de mercado". Embora Polanyi reconheça que o mercado estivesse freqüentemente presente em todas as culturas, mostra como ele sempre fora incidental na sua vida econômica. Deste modo, ao contrário de sociedades anteriores, nas quais a atividade econômica estava submersa nas relações sociais, a nossa foi a primeira a instituir a economia como um sistema autônomo e o mercado como centro organizador da vida social<sup>3</sup>. Como resultado disso, ao contrário da Idade Média na qual prevalecia o valor de uso, a fase industrial transformou os bens em mercadorias. Mas nesta fase atual, -chamados por uns de pós-

industriais e por outros de pós-modernas- as sociedades contemporâneas foram mais além. Qualidades abstratas tais como amor, conhecimento, que antes pareciam imunes às operações de compra e venda, entram elas também no campo da troca. Jean Baudrillard argumenta que, em tal tipo de sociedade, não é mais possível separar o domínio da produção ou do econômico, do domínio da cultura, já que imagens, representações e até mesmo sentimentos tornaram-se parte do sistema econômico<sup>4</sup>.

Uma outro processo histórico importante no sistema econômico do ocidente foi a superação progressiva dos impérios, já a partir do século XVI, pelo que Immanuel Wallerstein chama de "economias-mundiais". Para esse autor, os impérios se diferenciam do capitalismo porque nos primeiros, o comando político único dirige a estrutura unificada do sistema produtivo, enquanto no segundo é o processo produtivo que mantém a unidade do sistema. Como principal conseqüência dessa distinção temos que os impérios caracterizam-se pela sua capacidade limitada de expansão; a forma capitalista de economia, ao contrário, só pode existir sob uma forma mundial<sup>5</sup>. No final do século XIX ela se expandiu para todo o planeta, absorvendo todos os outros sistemas históricos existentes. Segundo Wallerstein, o fato de que pela primeira vez na história do mundo não exista outro sistema histórico co-existindo com o nosso, cria uma situação estrutural inteiramente nova. Caberia aos pesquisadores procurar

2. Alain Touraine: *La société post-industrielle*, Paris, Denoël, 1966.

3. Karl Polanyi: *A Grande Transformação*, RJ, Campus, 1980.

4. Jean Baudrillard: *Le miroir de la production: où l'illusion critique du matérialisme historique*, Tournai, Casterman, 1973.

5. Immanuel Wallerstein: "Historical systems and complex systems", mimeo., 1985.

compreender as conseqüências desse fato para as várias dimensões da vida social.

Já a **modernidade** refere-se, segundo Perry Anderson à experiência histórica específica que acompanha essas transformações da esfera tecnológica e econômica. Renato Ortiz, em seu livro sobre a emergência da modernidade na França do século XIX, mostra como mudanças culturais profundas, acompanham o avanço da revolução industrial<sup>6</sup>. Para ele, o princípio de "circulação" é um elemento estruturante dessa modernidade: circulação de mercadorias e objetos, mas principalmente de pessoas. Ao privilegiar a mobilidade, a modernidade tende a promover a dissolução dos espaços onde estavam enraizados os hábitos e a tradição. E mais ainda, os deslocamentos contínuos e rápidos que os novos sistemas de transportes inauguram, aceleram a experiência do tempo. A vida social se intensifica. Como definir pois, essa experiência que atravessa as fronteiras de classe, étnicas e ideológicas?

Marshall Berman procura descrevê-la utilizando a imagem do homem fáustico<sup>7</sup>. O homem fáustico é inteiramente livre de vínculos com a terra, com a família ou ocupação. É impulsionado pelo desejo do auto-desenvolvimento e auto-controle. O homem fáustico derruba todos os tabus e transcende seus próprios limites: está ansioso para tudo conhecer, tudo realizar. Assim, a experiência vital da modernidade organiza-se em torno da promessa de aventura, de poder e de crescimento. Ela supõe uma transformação constante de nós

mesmos e do mundo, liberando todas as potencialidades humanas de desenvolvimento.

Essa experiência vital, esse "turbilhão" como gosta de qualificá-la Charles Baudelaire<sup>8</sup>, realiza-se, na sua plenitude, na vida urbana. A cidade, ao tornar possível a permanente colisão de grupos, idéias, opiniões, permite a autonomia do pensamento frente a moral, a tradição e as convenções. Na cidade o homem experimenta o fascínio da mudança.

A vida urbana, frenética e febril, é segundo Walter Benjamim um tipo de experiência que se define pelo choque<sup>9</sup>. Este faria emergir uma nova sensibilidade que se caracterizaria pela atrofia da experiência em nome da vivência. Segundo este autor, ao contrário da experiência que guarda a memória dos fatos acontecidos e da tradição, a vivência é um estado de vigilância contra o choque. Nela não há passado nem memória. A vivência é da ordem do puro movimento. E por isso que o cinema e a fotografia constituem-se, segundo Benjamim, numa expressão estética adequada à sensibilidade contemporânea. Nelas se procura a apreensão do movimento; nelas celebra-se o transitório. A sucessão caleidoscópica das imagens cinematográficas tem a mesma fugacidade da paisagem vista da janela de um trem em movimento.

No entanto, o desenvolvimento intelectual e moral que a cidade torna

6 Renato Ortiz: *Cultura e Modernidade*, São Paulo, Brasiliense, 1991.

7 Marshall Berman: *Tudo o que é sólido desmancha no ar*, São Paulo, Companhia das Letras, 1986.

8. Herdeiro do romantismo, Baudelaire exprime ao mesmo tempo o destino trágico da humanidade e uma visão mística do universo. Seus poemas *Les fleurs du mal* e *Petits poèmes en prose* de 1857, bem como sua obra crítica "*L'art romantique*" (1857), são consideradas uma das fontes da sensibilidade moderna.

9. Walter Benjamim: "Sobre alguns temas em Baudelaire", *Os Pensadores*, São Paulo, ed. Abril.

possível, tem um alto custo. O homem faustico vive segundo Berman, a "tragédia do desenvolvimento": a criação do mundo que ele torna possível, constitui-se ao mesmo tempo numa ameaça de destruição de tudo. O homem moderno precisa portanto, aprender a desvencilhar-se da culpa moral que a destruição carrega. Na estrada do desenvolvimento a única questão vital é pois, "como fazer"; a moral separa-se definitivamente do fazer.

Os pensadores do século XIX perceberam essa grande contradição posta no coração da modernidade mas ainda carregavam a grande utopia das conquistas fáusticas: acreditavam que a liberdade do homem adviria de seu domínio total da natureza pela técnica; postulavam uma razão ilimitada, capaz de fundar a autonomia do homem frente ao poder; confiavam no progresso como atividade linear e cumulativa.

Finalmente o **modernismo**, seria o modo como as transformações econômicas e tecnológicas, e essa experiência vital que as acompanharam, foram pensadas pela cultura.

O modernismo é pois da ordem da ideologia, isto é, representa o conjunto de visões e idéias sobre a modernização e a modernidade. Segundo Perry Anderson, se a sensibilidade moderna data do século XVI, até o final do século XVIII não havia ainda um vocabulário comum para definir essa experiência. Foram os pensadores do século XIX, Marx, Baudelaire, Proust, Gogol, os primeiros a formular uma visão coerente sobre a modernidade; mas suas obras expressam a ambiguidade da experiência: ao mesmo tempo que a celebram, denunciam as transformações e a violência que a acompanham.

No século XX no entanto, desaparece a tensão dialética -celebrar e denunciar a modernidade- que

caracterizava a experiência clássica. Os pensadores polarizam-se entre aqueles que desprezam a modernidade e a condenam como uma gaiola de ferro de conformismo e mediocridade (Max Weber, Ortega y Gasset, Herbert Marcuse, etc.) e os que são definitivamente seus entusiastas (Marinetti, Roland Corbisier, M. McLuhan, etc.).

Mas porque o modernismo perde, no século XX, sua contundência, a literatura e a arte declinam na sua capacidade crítica? Ou, dito de outro modo, porque o modernismo deixou de ser uma utopia?

A explicação de Perry Anderson nos parece bastante sugestiva. Segundo ele, o modernismo era um campo cultural que expressava um conjunto de três grandes fatores: a) até a Primeira Guerra Mundial as classes aristocráticas, embora economicamente ultrapassadas ainda davam o tom da cultura. Assim, a proximidade com o pensamento clássico, deixava disponível um conjunto de códigos que podiam ser resgatados para resistir ao mercado como princípio organizador da cultura; b) apesar da "segunda revolução industrial" e suas invenções chaves tais como o telefone, avião, rádio, etc., as indústrias de bens de consumo baseadas nas novas tecnologias, ainda não existiam. Até 1914 predominavam as indústrias do vestuário, mobiliário e alimentos. A celebração da tecnologia era até então possível, posto que ainda não se tinha muita clareza de suas conseqüências; c) a Belle Époque ainda vivia na proximidade do impacto imaginativo das utopias revolucionárias. Porque a democracia burguesa não havia se completado como forma política em nenhum país da Europa por um lado, e porque o movimento operário era ainda uma força em construção por outro, as saídas revolucionárias, burguesa ou

socialista, eram ainda apenas uma promessa. Assim, conclui Perry Anderson com grande perspicácia, "o modernismo europeu nos primeiros anos do século XX, floresceu entre um passado clássico ainda utilizável, um presente técnico ainda indeterminado e um futuro político ainda imprevisível"<sup>10</sup>.

Como se pode ver, mesmo que deixemos de lado o aspecto mais econômico da modernidade, isto é, o conjunto de transformações que dão lugar à experiência da modernidade e às teorias modernistas, a problemática é ainda vastíssima para que possamos tratá-la aqui com algum rigor. No entanto, a partir do que já foi exposto pode-se perceber que o debate contemporâneo sobre a modernidade gira em torno da compreensão de sua crise ou, segundo a formulação de Jürgen Habermas, das promessas não cumpridas que ela encerra e que talvez ainda possam ser resgatadas pelo homem contemporâneo. Assim, para dar alguma coerência ao tema, nos propomos a explorar aqui o modo como diferentes autores tem abordado a questão da crise da modernidade, privilegiando para tanto quatro grandes dimensões:

- a. Do ponto de vista político- a degenerescência do espaço público
- b. do ponto de vista da experiência- a crise da subjetividade
- c. do ponto de vista teórico- a crise da razão
- d. do ponto de vista da arte- o pós-modernismo.

### A DEGENERESCÊNCIA DO ESPAÇO PÚBLICO.

Jürgen Habermas foi um dos autores que mais se preocupou em compreender a emergência da esfera

pública nas sociedades contemporâneas.<sup>11</sup> Segundo ele, na Idade Média não havia oposição estrita entre o público e o privado. O espaço privado da casa constituía-se, na verdade, num espaço público de segunda ordem. A esfera pública por outro lado, estruturava-se pela *representação*, isto é, o rei quando aparecia em público não o fazia enquanto o representante do povo mas, ao contrário, representava seu próprio poder para o povo. A *representação* é portanto necessariamente pública. A esfera pública estruturada pela *representação* apropria-se dos atributos da pessoa -roupas, penteados, atitudes, retórica, etc.- e as torna significantes do poder real. Um bom exemplo disso eram as cerimônias públicas que cercavam Luis XIV no seu despertar e no momento em que se deitava, verdadeiros espetáculos assistidos cotidianamente por uma pequena multidão. Segundo o autor, a esfera privada só poderá emergir quando a sociedade se separa do Estado, isto é, quando os bens do governante e a vida da corte se tornam esferas privadas e distintas do poder do Estado.

Mas a constituição da esfera pública, no sentido moderno, exigiria ainda uma segunda mutação. Se a separação da sociedade diante do Estado fez emergir a noção do privado, os burgueses, enquanto pessoas privadas, estabeleciam relações públicas de troca e portanto reivindicavam que as regras de sua atividade econômica fossem discutidas publicamente. A importância pública que a atividade comercial assume, fez com que o burguês pudesse ser percebido ao mesmo tempo como homem público (proprietário) e homem privado (pai de família). A esfera

10. Perry Anderson, op. cit. pg. 9

11. Jürgen Habermas: *L'espace public*, Paris, Payot, 1978.

privada separa-se portanto da esfera do trabalho e da troca; dessa dissociação resulta a sociedade civil, espaço público concebido como apolítico, diferente do Estado e que, ao tornar possível o debate sobre as regras, permite o controle da autoridade estatal.

Segundo Habermas, o surgimento da sociedade civil foi o resultado de um longo e complicado processo que, no final do século XVII, e principalmente no século XVIII, foi construindo, longe da corte, espaços de convivência pública onde não prevaleciam as regras da etiqueta ou hierarquia social. Esses espaços, preponderantemente literários - os salões e os cafés de grande centros urbanos como Paris e Londres - congregavam pessoas das mais diversas formações e origem que ali podiam, a partir de seus conhecimentos, exercer suas habilidades críticas e de argumentação. No circuito dos salões, os poderes públicos do Estado estavam suspensos: somente a autoridade dos argumentos podia prevalecer. Essa possibilidade de exercício do que Habermas chama de "opinião pública", gerou as condições para a emergência da noção de uma esfera pública destacada do Estado.

O final do século XIX testemunha a degeneração da esfera pública burguesa. Com a difusão da leitura e do ensino gratuito e a democratização do voto, as massas começam a ter acesso à opinião pública. A esfera pública, que antes permitia a unificação de pessoas privadas em um público politicamente raciocinante, se torna objeto de intervenção socio-psicológica sobre uma massa amorfa e manipulável. Esse é o mesmo processo que transforma o Estado liberal em Estado do bem-estar. Posto que esta nova forma de Estado se caracteriza pela intervenção crescente na estrutura econômica, os modos de construção de sua

legitimidade dependem menos do exercício da opinião pública, fundamento da legitimidade do Estado liberal, do que de sua eficiência burocrática. Nesse movimento, em que a linha de separação do público e do privado esmaece, em que o Estado compenetra-se cada vez mais na sociedade, a esfera pública perde sua fundamentação. A opinião pública, que no início tinha uma função crítica com relação ao poder, é refuncionalizada para canalizar o assentimento. O público despolitiza-se e reduz-se a uma massa consumidora; o interesse público se transforma em interesse corporativo; o poder torna-se eficácia técnica e a sociedade fica submetida à crescente administração. Desaparece a esfera pública liberal organizada pela argumentação: a opinião pública de outrora dissolve-se em comportamentos a serem identificados (administrados e manipulados) pelas pesquisas de opinião.

Segundo Habermas, o Estado, nesta fase atual do capitalismo tardio, já não consegue mais recorrer às formas de legitimação habituais, nem mesmo à ciência ou à técnica. Em sua teoria da ação comunicativa ele procura resgatar as potencialidades democráticas da argumentação racional e pensar as condições de seu exercício numa sociedade de massas<sup>12</sup>.

12. ver Jürgen Habermas: *Legitimation crisis*, Boston, Beacon Press, 1975; *Para a reconstrução do materialismo histórico*, São Paulo, Brasiliense, 1983; "Técnica e Ciência enquanto ideologia", *Os Pensadores*, São Paulo, Ed. Abril, 1975; "A nova intransparência: a crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas", *Novos Estudos CEBRAP*, setembro 1987, n°18; *Mudança estrutural da esfera pública*, RJ., Tempo Brasileiro, 1984; *The theory of communication action*, Boston, Beacon Press, 1984; "Comunicação, Opinião Pública e Poder", *Comunicação e Indústria*

## A CRISE DA SUBJETIVIDADE

A desagregação do espaço público traz consigo a crise da subjetividade e da experiência. Como vimos acima, a construção da esfera pública, fora concomitante à emergência da noção de esfera privada, espaço da família e do exercício da subjetividade. O desequilíbrio entre essas duas esferas que caracteriza nossa sociedade, aniquila a arena pública e esvazia a vida privada de seu sentido moral.

Richard Sennett é um dos autores que melhor descreve esse processo de desintegração da sociabilidade clássica em que o "Eu-interior" permanecia separado de sua aparência pública<sup>13</sup>. Segundo ele, o espaço público do século XVIII organizava-se em torno da noção de "civildade", forma de distância social ritualizada em que cada um conhecia o seu papel. A máscara constituía-se portanto na essência da civildade; ela permitia a sociabilidade pura, destacada das circunstâncias de poder e sentimentos privados. O século XIX ao contrário, ao exaltar, em nome da autenticidade, a expressão pública do Ego, promoveu a esfera pública como o lugar de expressão da personalidade individual. Essa mutação, que o autor define como o declínio do homem público, ao estimular uma visão intimista da sociedade, leva ao desequilíbrio entre a esfera pública e a privada. Esse desequilíbrio tem como consequência, o esvaziamento do espaço público por um lado, já que ele deixa de ser a expressão de uma vontade coletiva, e o empobrecimento

da vida íntima por outro, posto que a privacidade perde seu sentido moral e torna-se o lugar da permuta incessante e narcísica de revelações do Ego.

Ao contrário de Sennett, que denuncia a atrofia do espaço público resultante da projeção sobre ele da subjetividade individual, Christopher Lasch enfatiza a invasão do privado pela esfera pública. Para este autor, o culto da intimidade origina-se, não da afirmação da personalidade na esfera pública como queria Sennett, mas do próprio colapso do domínio do privado. Segundo ele, o crescimento das corporações e do Estado burocrático, penetrou de tal forma na vida privada que erodiu as bases de sua auto-confiança. O Ego vê-se portanto confrontado com uma situação limite, em que para restabelecer o equilíbrio psíquico anterior, procura a gratificação imediata dos impulsos. Este "eu sobrevivente" como o qualifica Lasch, restringe-se a uma eterna afirmação vazia de sua individualidade, em prejuízo de qualquer tipo de ação social<sup>14</sup>.

## A CRISE DA RAZÃO

A crise da razão é um dos temas centrais da reflexão sobre o declínio da modernidade. Embora seja uma questão muito vasta e complexa, parece-nos possível abordá-la centrando-nos em apenas duas dimensões do problema: a) o desenvolvimento da razão como nova forma de poder; b) o colapso de conceitos fundamentais para o exercício da razão, tais como o de totalidade e verdade.

O primeiro problema diz respeito ao declínio da utopia do século XIX que acreditava numa razão

*Cultural*, Gabriel Cohn (org.), São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1975, 2ª edição.  
Sérgio Rouanet e Barbara Freitag, *Habermas*, São Paulo, Atica, 1980.

13. Richard Sennett: *O declínio do Homem público*, São Paulo, Cia. das Letras, 1988.

14. Christopher Lasch: *O mínimo eu. Sobrevivência psíquica em tempos difíceis*, São Paulo, Brasiliense, 1969.

triumfante e onipotente no seu domínio da natureza. O desenvolvimento tecnológico que a razão tornou possível, ao invés de promover o sonho da emancipação humana, acabou voltando-se contra o próprio homem.

Para Max Horkheimer e Theodor Adorno, o desenvolvimento tecnológico de nossa sociedade conquistou tanto poder que sua racionalidade tornou-se a racionalidade da dominação. Embora eles não afirmem que essa seja uma característica intrínseca da expansão técnica, essa é de qualquer modo, a função que lhe foi dada nas economias contemporâneas<sup>15</sup>. O saber, cuja essência é a técnica, promove a calculabilidade e utilidade, as quais permitem o controle do comportamento social.

Caminhando na mesma linha de reflexão, Herbert Marcuse observa que a racionalidade inerente ao pensamento científico, deslizou para o mundo social e se tornou irreconhecível politicamente como forma de dominação. Na verdade, o pensamento crítico torna-se cada vez mais difícil neste tipo de sociedade posto que a dominação é constantemente legitimada pelos êxitos do sistema técnico-científico: ao expandir a produtividade, o sistema aumenta também o conforto e as possibilidades de consumo<sup>16</sup>.

Numa segunda dimensão, que diz respeito não tanto à organização propriamente dita da sociedade mas à possibilidade de explicar a vida social, a crise da razão se expressa no debate em

torno de seus pressupostos teóricos. Novamente estamos aqui diante de um tema por demais complexo para que possamos tratá-lo sem reducionismo. Prefiro portanto restringir-me ao debate que ora preocupa a ciência a que me dedico, a Antropologia.

Inspirados em autores tais como Jean-François Lyotard e Jean Baudrillard, antropólogos americanos vêm formulando uma crítica sistemática aos pressupostos que até hoje, fundamentam o pensamento antropológico.

Para Lyotard, a ciência sofre hoje uma crise de legitimidade. Ao contrapor-se ao senso comum, a ciência suprimiu para si a principal forma através da qual as coletividades sempre se legitimaram: a narrativa. No entanto, apesar de ter freqüentemente associado a narrativa à ignorância, preconceito, superstição e ideologia., no fundo, para dar-se legitimidade e objetivos, a ciência sempre volta a essa forma legitimadora de discurso (a grande narrativa da emancipação da sociedade e do homem).

O principal problema referente a esse fundamento ideológico da ciência, não é a narrativa em si, mas o fato que no mundo pós 2a. Guerra as narrativas emancipadores perderam sua capacidade de legitimar o trabalho científico. A ciência descobre pois, os limites de seus pressupostos e procedimentos. Nesse contexto, seu poder organizativo declina e o pensamento científico fragmenta-se em um sem número de especialidades que desenvolvem suas próprias linguagens-código. Nenhuma dessas linguagens recorre mais à princípios externos de autoridade; a finalidade da ciência deixa de ser pois, a verdade para tornar-se a performance, isto é, o desempenho global do próprio sistema científico enquanto tal. Na visão lyotardiana, a ciência tenderia, portanto, para um anarquismo epistemológico onde

15. Max Horkheimer e Theodor Adorno: *Dialética del Iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1970.

16. Herbert Marcuse: "L'idé de progrès à la lumière de la psychanalyse", *Freudo-marxisme et sociologie de l'aliénation*, Paris, Anthropos; "Técnica e Ciência enquanto Ideologia", col. *Os pensadores*, São Paulo, Abril, 1974.

múltiplas e incompatíveis "pequenas narrativas" - experimentos descomprometidos com toda interpretação totalizante - florescem sem qualquer consenso<sup>17</sup>. Os mais recentes desenvolvimentos da "Antropologia interpretativa" apontam, como veremos no próximo capítulo, na mesma direção.

A reflexão de Baudrillard desenvolve-se em torno da idéia de "simulacro". Para ele não há mais distância entre o modelo e a realidade. Não se trata aqui de uma projeção do modelo sobre o real, mas de um fantástico curto-circuito que transfigura o real no seu próprio modelo: o real é hiperrealizado, isto é, suprimido pela força de seu próprio modelo. Para este autor, a ciência é cúmplice desse processo já que a teoria é o próprio instrumento do simulacro<sup>18</sup>.

Como se pode ver, para estes autores, o que está em jogo é a perda da capacidade explicativa das ciências humanas pelo colapso da distinção entre a teoria e seu objeto. Essa é também a discussão que orienta o trabalho de uma corrente da Antropologia contemporânea: para autores como Clifford Geertz, Paul Rabinow e George Marcus, a Antropologia estaria sujeita hoje a uma "crise de representação", isto é, teria perdido a confiança em seus instrumentos de descrição da realidade. O próprio autor, presente até então na sua obra como soberano e único

intérprete de seus dados, passa a ser questionado na sua capacidade de compreender as culturas que descreve<sup>19</sup>. Como resultado disso, a Antropologia abandona sua interpretações totalizantes e radicaliza seu relativismo cultural. O saber etnográfico passa a ser o resultado de um *saber negociado*, onde pesquisador e pesquisado articulam ou confrontam seus respectivos horizontes<sup>20</sup>.

## O PÓS-MODERNISMO

O problema de se falar em modernidade e pós-modernidade no campo artístico está na dificuldade de estabelecer uma correspondência efetiva entre as transformações econômicas, sociais e políticas de um lado, e as rupturas estéticas de outro. Além disso, o modernismo na arte nunca foi monolítico. Incorporou ao mesmo tempo a euforia modernizadora do futurismo e as críticas do anti-capitalismo romântico. Finalmente, não há consenso quanto ao significado do pós-modernismo. Segundo Nicolau Sevcenko "os americanos em geral o consideram como uma mera correspondência na área cultural do advento da tecnologia pós-industrial, baseadas nos recursos da cibernética e informática. Outros autores o entendem como uma crítica voltada à negação

17. Jean-François Lyotard: *Le postmoderne expliqué aux enfants*, (Correspondance 1982-1985), Paris, Ed. Galilée, 1986; *La condition postmoderne*, Paris, Les Éditions Minuit, 1979; ver também Steven Connor: *Postmodernist culture, an introduction to theories of the contemporary*, Oxford, Basil Blackwell, 1989.

18. Jean Baudrillard: *Simulacres et simulation*, Paris, Galilée, 1981; *A l'ombre des majorités silencieuses*, Paris, Denès, 1983.

19. James Clifford and George Marcus: *Writing Culture: the poetics and politics of ethnography*, Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 1986; George Marcus and Michael Fischer: *Anthropology as cultural critique, an experimental moment in the Human Sciences*, Chicago, University of Chicago Press, 1986; Clifford Geertz: *Works and Lives, the anthropologist as author*, California, Stanford University Press, 1988.

20. Roberto Cardoso de Oliveira: "A categoria de (des)ordem e a pós-modernidade da Antropologia", *Pós-Modernidade*, Campinas, Unicamp, 1990, 3º Ed.

total das vanguardas, que exalta o período anterior ao modernismo e se inclina para um retorno às fontes da história e do passado. Outros ainda o denunciam como uma mera pasteurização dos cacoetes das vanguardas, sem vitalidade e sem compromissos<sup>21</sup>. No entanto, o debate em torno do pós-modernismo na arte, que se inaugura na década de sessenta nos Estados Unidos, além de popularizar a noção de "pós-modernidade", expressou de modo mais visível, e antes mesmo de sua formulação teórica pelos pensadores europeus da década de setenta, a inadequação e sobretudo a exaustão das utopias modernistas no mundo contemporâneo.

Para Andreas Huyssen o pós-modernismo não tem um conteúdo próprio e só pode ser definido enquanto uma reação ao modernismo. Para compreendê-lo é necessário portanto, conhecer essa relação problemática que o pós-modernismo mantém com a tradição modernista<sup>22</sup>.

Segundo este autor, a utopia moderna está ligada ao esforço heróico que foi necessário dispender para reconstruir uma Europa devastada pela Primeira Guerra. A arquitetura, embebida no mito da modernização, foi a arte que melhor expressou então o espírito da época. A estética anti-sensualista e cartesiana de um Le Corbusier por exemplo, propunha uma arquitetura funcional e higienizada. As casas pré-fabricadas da Bauhaus<sup>23</sup>

procuravam adequar a idéia de igualdade social à racionalidade técnica da produção em série. O uso do vidro generaliza-se, encarnando uma valorização da transparência, da pureza do espaço, da busca de uma ordem abstrata e universal.

Nesse contexto a máquina passa a ser vista como instrumento emancipador do homem ao ampliar seu domínio sobre a natureza e a sua racionalidade. Segundo Eduardo Subirats<sup>24</sup>, o maquinismo desempenhou na cultura moderna papel cultural equivalente ao que o romantismo outorgara ao gênio como potência ordenadora da natureza. O modelo da máquina transcende a esfera da produção e estende-se à compreensão do homem e da sociedade. Para as vanguardas artísticas do século XX, o maquinismo toma a forma de um valor cultural universal e sintetiza a utopia de uma época, em que a arte, a técnica e a vida fundiriam-se numa unidade revitalizadora.

A partir da Segunda Guerra Mundial começa a haver um certo consenso de que as potencialidades criativas da modernidade enquanto processo social e movimento estético haviam-se esgotado. Segundo Subirats, o surgimento das estéticas fascistas, ao se apropriarem da racionalidade e do maquinismo a serviço de um poder instrumental, esvaziam a utopia modernista. Por outro lado, a racionalização das formas empobreceram a arte: ao fazer desaparecer os adornos na arquitetura, as linhas tornam-se frias, impessoais; o vidro liquidou a possibilidade da intimidade, é a-temporal pois não deixa marcas, impedindo, na interpretação de Walter Benjamim, o depósito da memória; o retrato cubista fez desaparecer da arte moderna a

21. Nicolau Sevcenko: "O enigma pós-moderno", *Pós-modernidade*, Campinas, Unicamp, 1990, 3ª edição.

22. Andreas Huyssen: "Guia del Post Modernismo", *New German Critique*, nº 33, 1984.

23. Escola de arquitetura e artes aplicadas, fundada em 1919 em Weimar na Alemanha por Walter Gropius e transferida, de 1925 a 1932, para Dessau.

24. Eduardo Subirats: *Da vanguarda ao pós-moderno*,

dimensão da subjetividade ao transformar o rosto humano num discurso lógico sobre cor e composição.

O protesto do pós-modernismo se faz portanto contra a indiferença do modernismo frente aos valores individuais, frente à experiência. É portanto um movimento que emerge em contraposição ao modernismo, censurando-lhe a perda de sua capacidade crítica e sua institucionalização enquanto arte<sup>25</sup>.

Segundo Frederic Jameson, o pós-modernismo estético, expressa a nova ordem social emergente, pelo pastiche e pela esquizofrenia, ambos estilos que configuram uma nova experiência do tempo e do espaço<sup>26</sup>.

O pastiche representa o único caminho deixado pelo esgotamento do estilo: não há mais o que inventar, trata-se apenas de combinar versões mortas. Para Subirats o pastiche -essa

reprodução esquematizada de elementos estilísticos do passado retirados de seu contexto- põe em evidência o empobrecimento da vida e o vazio cultural. Ele representa uma renúncia da arte a articular um projeto para o futuro.

A esquizofrenia, conceito desenvolvido por Jacques Lacan, é a linguagem da desordem. No modelo lacaniano, ela emerge da incapacidade de aceder ao reino da linguagem. Essa incapacidade leva à uma experiência temporal destituída de passado e de futuro: na esquizofrenia o indivíduo está condenado à viver num perpétuo presente. Segundo Jameson, na metáfora pós-moderna a esquizofrenia expressa essa mesma relação presenteísta com o tempo. A estética pós-moderna, mistura randomicamente formas do passado retiradas de seu contexto cultural de origem. Em nome do resgate das tradições e da memória local abandonada pelos modernistas, a arquitetura pós-moderna, conjuga ecléticamente numa mesma obra pirâmides egípcias e catedrais góticas. No entanto essa desterritorialização dos elementos arquitetônicos ao estilo dos antropólogos de gabinete do século XIX leva, paradoxalmente, à anulação do tempo e da história que pretendiam resgatar.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como esse debate em torno da modernidade e sua crise interessa àqueles que procuram compreender a sociedade brasileira?

Se a questão da modernidade já é nela mesmo bastante complexa, ela se complica no caso brasileiro uma vez que estamos vivendo a crise da modernidade sem que ela tenha, na verdade, se implantado inteira e extensamente no país. Por um lado, pode-se dizer que a modernidade já se instalou no Brasil como modernização

25. É difícil tomar partido nesse debate que opõe aqueles que louvam o pós-modernismo como a superação do elitismo modernista e a reintegração da arte na experiência, e os que o criticam como sendo porta-vozes de uma pseudo-vanguarda. Nos parece que as inquietações pós-modernas são expressão de um conjunto de questões pertinentes ao momento de transição em que vivemos, embora suas "soluções" de estilo fiquem muitas vezes aquém dos problemas que levantam. Num trabalho recente que analisa a arquitetura pós-moderna Renato Ortiz mostra que é na verdade o conformismo a atitude que melhor caracteriza esse movimento artístico. Embora pretendam opor-se ao modernismo, eles acabam reafirmando, de maneira mais radical, a institucionalização da arte, a negação da história e a instrumentalização da arte pelo poder. Ver "Reflexões sobre a Pós-Modernidade: o exemplo da arquitetura", mimeo, 1992.

26. Frederic Jameson: "Postmodernism and Consumer Society", *Postmodern Culture*, London, Hal Foster ed., 1985.

da produção e da gestão (em particular a partir dos anos 70), e também como experiência. Por outro, permanecem esferas inteiras da sociedade que ainda não emergiram para a modernidade. Essa contradição traz consigo conseqüências que nos parece importante apontar sucintamente.

Do ponto de vista da cultura temos que o modernismo no Brasil, ao invés de ser expressão de um desenvolvimento efetivo das forças produtivas, é um pensamento que se desenvolve no bojo de um projeto de modernização. Como bem observa Renato Ortiz, o modernismo da década de vinte exaltava o automóvel e o avião num momento em que a população andava de bonde<sup>27</sup>. Hoje, ao contrário, o modernismo já tem seus críticos nos setores mais dinâmicos da sociedade sem ter conseguido espalhar-se para a sociedade como um todo eliminando a pobreza. O modernismo acabou por tornar-se uma ideologia de justificação da clivagem existente em nossa sociedade entre o tradicional e o moderno, em que o primeiro termo perde em legitimidade para o segundo. O moderno é o novo, é o eficaz e portanto, necessariamente, o superior.

Ora, essa adesão acrítica aos valores modernistas leva sorrateiramente à uma despolitização da cultura: a rentabilidade torna-se o metro a partir do qual se mede a qualidade da cultura que perde sua função de oposição para tornar-se um item a mais no cardápio do consumo.

Do ponto de vista do político, experimentamos também a dupla contradição da permanência do tradicional e a crise do moderno. Segundo Sérgio Paulo Rouanet, a sociedade brasileira vive, no plano político, dois mundos do silêncio. Há o

silêncio pré-moderno, em que as pessoas ainda não emergiram para a esfera que torna possível a cidadania, a esfera plena e plural da linguagem e da ação comunicativa. Mas há também o silêncio sistêmico, onde a racionalidade comunicativa se perde nos labirintos da economia tecnocrática<sup>28</sup>.

Seria interessante avaliar o modo como o campo religioso brasileiro -tema ao qual venho dedicando a maior parte de minhas pesquisas- é afetado por essas transformações. Embora um balanço geral ainda seja prematuro (mas está seguramente nos meus planos futuros de pesquisa) é possível dizer que por um lado, o desenvolvimento tecnológico afetou profundamente a natureza da experiência religiosa do homem urbano das grandes metrópoles brasileiras. A racionalidade burocrática expandiu-se secularizando mais intensamente a vida urbana. Nesse contexto, como procurei mostrar em trabalho anterior, a esfera da religião foi incorporada à lógica do mercado fazendo da conversão um resultado do marketing religioso<sup>29</sup>. Por outro, os meios de comunicação acabaram por tornar-se, mal ou bem, um canal de democratização da cultura. Assim, temos uma realidade na qual a expansão dos meios de comunicação amplia o espectro de informação da população e sua consciência dos problemas inerentes à vida social, mas na qual, ao mesmo tempo, não se desenvolveu de forma equivalente a estruturação de um espaço público

28. Entrevista com Barbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet, *Folha de São Paulo*, 1º de agosto de 1987, Folhetim nº 549.

29. Ralph Della Cava e Paula Montero: *...E o verbo se faz imagem: Igreja Católica e os Meios de Comunicação no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1991.

27. Renato Ortiz: *A moderna tradição brasileira*, São Paulo, Brasiliense, 1989, 2º ed.

democrático. Essa combinação contraditória entre maior informação e afasia política, geram o que eu chamaria de uma certa "tensão comunicativa", em que a necessidade de produção de significados migra para outros canais expressivos não bloqueados. No meu entender, as religiões parecem constituir-se no Brasil num um espaço privilegiado onde as pessoas e os grupos exercem as potencialidades comunicativas que se multiplicam com a expansão da informação. A Igreja Católica preencheu explicitamente esse papel nos anos setenta, num momento de fechamento do universo de locução política<sup>30</sup>. Hoje, a fragilidade da nossa cidadania, associada à diversidade das escolhas possíveis no nosso espectro religioso, torna a meu ver o campo das religiões populares num espaço de construção de um certo consenso. Como bem mostra o trabalho de Carlos James dos Santos, a pluralidade religiosa faz com que as pessoas estejam submetidas à um conflito permanente de interpretação quanto ao que ocorre nas suas experiências cotidianas. Em consequência disso, desenvolvem procedimentos variados - que vão da interpretação dos sonhos à avaliação das relações de vizinhança - para redefinir suas certezas nas crenças. A escolha religiosa depende portanto de um complexo sistema argumentativo no qual o acesso a linguagem é fundamental<sup>31</sup>. Assim, é possível afirmar talvez (ainda é preciso demonstrá-lo) que o campo religioso brasileiro tornou-se o lugar do

exercício de uma prática argumentativa, onde parte da população brasileira recupera sua capacidade de produzir significações a respeito do espectro de problemas com que se confronta cotidianamente.

Vemos portanto que no Brasil o pré-moderno, a modernidade e até mesmo sua crise, convivem. Lévi-Strauss procurou entender essa peculiaridade tropical dizendo que sempre experimentamos a decadência antes de chegarmos ao apogeu. Como não sou muito inclinada a acreditar nesses ciclos históricos irremediáveis, prefiro dizer que, no caso brasileiro, muitas das respostas à modernidade parecem emergir de um universo cultural frequentemente descartado como tradição.

---

30. *idem* .

31. Carlos James dos Santos: *A hora de Deus: um estudo antropológico do imaginário religioso popular na baixada fluminense*, dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, 1991.

**BIBLIOGRAFIA**

ANDERSON, Perry: "Modernidade e evolução", *Novos Estudos do Cebrap*, fevereiro de 1986, nº 14.

BAUDRILLARD, Jean: *Le miroir de la production: où l'illusion critique du matérialisme historique*, Tournai, Casterman, 1973.

\_\_\_\_\_ : *Simulacres et simulation*, Paris, Galilé, 1981.

\_\_\_\_\_ : *A l'ombre des majorités silencieuses*, Paris, Denèl, 1983.

BENJAMIM, Walter: "Sobre alguns temas em Baudelaire", *Os Pensadores*, São Paulo, ed. Abril.

BERMAN, Marshall: *Tudo o que é sólido desmancha no ar*, São Paulo, Companhia das Letras, 1986.

COHN, Gabriel (org.): "Comunicação, Opinião Pública e Poder", *Comunicação e Indústria Cultural*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1975, 2ª edição.

CONNOR, Steven: *Postmodernist culture, an introduction to theories of the contemporary*, Oxford, Basil Blackwell, 1989.

GEERTZ, Clifford: *Works and Lives, the anthropologist as author*, California, Stanford University Press, 1988.

HABERMAS, Jürgen: *L'espace public*, Paris, Payot, 1978.

\_\_\_\_\_ : *Legitimation crisis*, Boston, Beacon Press, 1975.

\_\_\_\_\_ : *Para a reconstrução do materialismo histórico*, São Paulo, Brasiliense, 1983.

\_\_\_\_\_ : "Técnica e Ciência enquanto ideologia", *Os Pensadores*, São Paulo, Ed. Abril, 1975.

\_\_\_\_\_ : "A nova intranparência: a crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas", *Novos Estudos CEBRAP*, setembro 1987, nº18.

\_\_\_\_\_ : *Mudança estrutural da esfera pública*, RJ., Tempo Brasileiro, 1984.

\_\_\_\_\_ : *The theory of communication action*, Boston, Beacon Press, 1984.

HORKHEIMER, Max e Adorno, Theodor: *Dialética del Iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1970.

HUYSSSEN, Andreas: "Guia del Post Modernismo", *New German Critique*, nº 33, 1984.

JAMESON, Frederic: "Postmodernism and Consumer Society", *Postmodern Culture*, London, Hal Foster ed., 1985.

LASCH, Christopher: *O mínimo eu. Sobrevivência psíquica em tempos difíceis*, São Paulo, Brasiliense, 1969.

LYOTARD, Jean-François: *Le postmoderne expliqué aux enfants*, (Correspondance 1982-1985), Paris, Ed. Galilée, 1986.

\_\_\_\_\_: *La condition postmoderne*, Paris, Les Éditions Minuit, 1979.

MARCUS, George & Clifford, James: *Writing Culture: the poetics and politics of ethnography*, Berkley e Los Angeles, University of California Press, 1986;

\_\_\_\_\_ & Michael Fischer: *Anthropology as cultural critique, an experimental moment in the Human Sciences*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

MARCUSE, Herbert: "L'idée de progrès à la lumière de la psychanalyse", *Freudo-marxisme et sociologie de l'aliénation*, Paris, Anthropos.

\_\_\_\_\_: "Técnica e Ciência enquanto Ideologia", *col. Os pensadores*, São Paulo, Abril, 1974.

MONTERO, Paula & Della Cava, Ralph: *...E o verbo se faz imagem: Igreja Católica e os Meios de Comunicação no Brasil, 1962-1989*. Petrópolis, Vozes, 1991.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de: "A categoria de (des)ordem e a pós-modernidade da Antropologia", *Pós-Modernidade*, Campinas, Unicamp, 1990, 3º Ed.

ORTIZ, Renato: *A moderna tradição brasileira*, São Paulo, Brasiliense, 1989, 2º ed.

\_\_\_\_\_: *Cultura e Modernidade*, São Paulo, Brasiliense, 1991.

\_\_\_\_\_: "Reflexões sobre a pós-modernidade: o exemplo da arquitetura", mimeo., 1992.

POLANYI, Karl: *A Grande Transformação*, RJ, Campus, 1980.

ROUANET, Sérgio Paulo e Freitag, Barbara: *Folha de São Paulo*, 1º de agosto de 1987, Folhetim nº 549.

\_\_\_\_\_: *Habermas*, São Paulo, Atica, 1980.

SANTOS, Carlos James dos: *A hora de Deus: um estudo antropológico do imaginário religioso popular na baixada fluminense*, dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, 1991.

SENNETT, Richard: *O declínio do Homem público*, São Paulo, Cia. das Letras, 1988.

SEVCENKO, Nicolau: "O enigma pós-moderno", *Pós-modernidade*, Campinas, Unicamp, 1990, 3º edição.

SUBIRATS, Eduardo: *Da vanguarda ao pós-moderno*, São Paulo, Nobel, 1986

TOURAINÉ, Alain: *La société post-industrielle*, Paris, Denoël, 1966.

WALLERSTEIN, Immanuel: "Historical systems and complex systems", mimeo.