

Modernidade, tradição e reflexividade no Brasil contemporâneo

JOSÉ MAURÍCIO DOMINGUES

RESUMO: A modernidade consiste em uma civilização, e constituiu como tal uma tradição. A reflexividade, de vários modos, tornou-se cada vez mais importante no desenvolvimento da modernidade, que deve ser definida como um processo, cuja direções precisas são tomadas de acordo com os movimentos mais ou menos intencionais de subjetividades coletivas mais ou menos (des) centradas. Ademais, tradições anteriores não necessariamente esgotaram-se com o advento da modernidade. Através de uma análise da bibliografia empiricamente orientada sobre a sociedade brasileira contemporânea, este texto tenta desenvolver um argumento teórico geral sobre o significado da modernidade brasileira contemporânea.

UNITERMOS: modernidade, modernização, tradição, reflexividade, Brasil.

Mais uma vez a Modernidade

A discussão sobre a modernidade tornou-se um dos eixos fundamentais na caracterização de nosso tempo, e, portanto, tem sido exaustivamente desenvolvida, em modulações diversas. O debate tem girado em torno a sua caracterização como modernidade tardia ou “alta” (avançada), ou pós-modernidade (com ou sem hífen), bem como em torno ao modernismo e ao pós-modernismo (de novo, com ou sem hífen). Não parece, contudo, possível escapar dele. Na medida em que a modernidade, como argumentarei abaixo, se coloca ainda como o horizonte do presente, entendê-la se apresenta como tarefa fundamental dos cientistas sociais. Buscarei aqui traçar um entendimento da modernidade que se pretende como uma

Professor do Departamento de Sociologia do IFCS-UF RJ

contribuição para esse debate já caudaloso, lançando-o no plano global, com referência particular ao Brasil. Com isso, acredito que, junto a uma compreensão mais precisa do país em si, será possível alcançar três pontos de vista interessantes e instrutivos sobre a configuração histórica contemporânea. Uma ligação mais forte entre modernidade e globalização se fará evidente ao longo da discussão. Além disso, a articulação entre tradição e modernidade será perseguida de modo a relativizar sua oposição. Com isso, embora a questão da “pós-modernidade” possa ser contemplada no sentido de se constituir como uma configuração cultural possível (entre outras) no capitalismo avançado, a caracterização de tendências que proporei a seguir terá a “reflexivização” da modernização justificada como categoria explicativa. A análise de um país como o Brasil, que nasce com os primeiros balbucios mesmo da modernidade, no bojo de uma fase acentuada de globalização – que se articula inextricavelmente com aquela, embora preexista-lhe – pode ajudar a patentear as perspectivas conceituais sugeridas acima, e costurará a maior parte deste artigo.

Antes disso, entretanto, gostaria de delinear duas questões referentes às operações conceituais que este artigo supõe. Primeiramente, vale assinalar que o desafio da sociologia brasileira hoje em termos interpretativos é integrar, a partir da própria produção empírica sobre a realidade do país, o que abaixo investigarei com referência ao que será designado como a “terceira fase” da modernidade, a “alta modernidade” ou, para alguns, a “pós-modernidade”. A sociologia brasileira, desde os anos 20-30, evidencia-se, nos métodos, teorias e valores, como essencialmente moderna – primeiramente com referência à relação entre tradição e modernidade e, posteriormente, na Escola Paulista, no que tange ao desenvolvimento da “racionalização” e da “ordem competitiva”, especialmente em sua forma “dependente e associada” (cf. Domingues, 1992; Aguiar, 1995). O mesmo pode ser dito de sua produção contemporânea. Embora alguns problemas epistemológicos possam ser nesse sentido identificados – como uma grande confiança, talvez excessiva, no seu potencial epistemológico (cf. Wagner, 1995, para o contexto ocidental) –, por outro lado isso de modo algum destoa de seu objeto, uma realidade social que aprofunda seu caráter moderno. Parece-me importante, contudo, que, atenta a desenvolvimentos teóricos mais amplos, que trazem a questão da reflexividade para o centro da cena, ela se dirija igualmente para esse tipo de fenômeno em termos de seus desenvolvimentos empíricos na forma particular de “alta modernidade” em que nos inserimos.

Enfim, trata-se de patentear a relação entre teoria e empiria no que diz respeito à teorização da modernidade brasileira contemporânea. Em outros textos (cf. Domingues, 1996a; 1997b), com referência às categorias mais gerais da teoria sociológica, mas também já à própria modernização brasileira, defendi, ao rejeitar o princípio da invariância e do determinismo, bem como a autonomia e supremacia da teoria geral, a sua articulação com pesquisas mais empiricamente orientadas. Aqui, trata-se de reivindicar a mesma *démarche*: se o nível de generalidade dessas categorias explicativas da

* Esta pesquisa contou com o apoio do CNPq.

modernidade é menor, porquanto elas se referem a fenômenos historicamente delimitados, devem ser elas elaboradas também por essa dialética entre generalidade e particularidade. Assim, as categorias gerais da modernidade ajudam a iluminar a realidade brasileira e esta, por seu turno, contribui para pôr a modernidade em coordenadas mais amplas, incorporando tanto o que tem de universal quanto o que se apresenta como variável.

As Três Tendências da Modernização

A modernidade contemporaneamente pode ser caracterizada a partir de três tendências-mestra. Em primeiro lugar, é preciso destacar o desenvolvimento das tradições institucionais da própria modernidade (cf. Shils, 1981): Estado racional-legal, economia capitalista, família nuclear, individualismo, racionalização instrumental e, em parte, “comunicativa”, diferenciação de esferas de valor, ideologias que concretizam os valores da liberdade e igualdade formais do liberalismo e as doutrinas que em parte o combateram, como o Romantismo, e/ou o tem sucedido, como certas formas de socialismo. Todas assumem modos específicos de efetivação em diversos contextos. Por volta de fins do século XIX, na passagem da “era das revoluções” à “era do capital” (cf. Hobsbawn, 1962; 1975), as instituições que configuraram a tradição da modernidade haviam se estabelecido na maior parte dos países da Europa ocidental e nos Estados Unidos. De um período liberal passou-se a um tipo de modernidade estatalmente organizado (cf. Wagner, 1994). Sua expansão planetária tem sido posteriormente avassaladora e sua reprodução *ad nauseum* tem dado ensejo até a que alguns refiram-se a ela como o fim da história, dada a falta de alternativas à democracia liberal e ao mercado capitalista, e os outros itens que compõem o pacote moderno (cf. Fukuyama, 1992). Por outro lado, a modernização da tradição (que tem sido fundamental para a própria reprodução da modernidade – como notado por Habermas, 1973, p. 105 ss.) tem consistentemente se articulado ao desenvolvimento das instituições tradicionais da modernidade. É verdade que não se trata aqui meramente de complementaridade, uma vez que o compromisso entre modernidade e tradição tem sido variado em termos de conteúdo e em termos de intensidade e abrangência, de acordo com cada sociedade “nacional” do sistema internacional. Isso deve ser, evidentemente, distinguido do tradicionalismo propriamente dito, que recusa um diálogo com a modernidade, enquanto a modernização da tradição trata de adaptá-la ao mundo moderno, racionalizando-a (isto é, desenvolvendo práticas e oferecendo argumentos sistemáticos em seu favor) (cf. Mannheim, 1925, p. 72-76). Nesse preciso sentido, não se trata em absoluto de oposição fundamental. Mesmo porque, como procurarei discutir abaixo, não se deveria supor uma ruptura em termos de essência entre modernidade e tradição (cf. Bendix, 1977; Alexander, 1995, p. 42 ss.). Por isso mesmo, a despeito da enorme importância que se deve atribuir à aceleração dos ritmos de mudança social (cf. Domingues, 1995b) na modernidade em função, ao menos em parte, da competição e da inovação constantes impostas pelo

capitalismo aos agentes sociais (cf. Marx & Engels, 1939; Berman, 1982), e é claro não obstante a especificidade de seus princípios institucionais, a relação entre modernidade e tradição não é exclusivista, na medida em que amiúde se tem efetivamente complementado. Enfim, a reflexivização da modernidade acentua um de seus elementos institucionais, qual seja, a reflexividade (cf. Beck, 1992; Giddens, 1992). As duas primeiras tendências estruturaram o desenvolvimento da modernidade desde seus primórdios. A terceira tendência, no entanto, se bem que já presente *in nuce* desde aqueles momentos iniciais, só veio a desabrochar depois que as instituições da modernidade haviam se estabelecido e enraizado; a partir desse momento, transformada a utopia moderna em realidade e, freqüentemente, em ideologia, tornou-se possível, e necessário, criticar suas fundações, demonstrando seu caráter contingente e suas vulnerabilidades. Além disso, processos sociais intrínsecos ao desenvolvimento da modernidade têm vindo a por em xeque alguns de seus pressupostos internos.

Existem ainda grandes dificuldades para teorizar o surgimento da modernidade, a despeito do grande acúmulo de materiais a esse respeito desde o século XIX. Isso é particularmente verdadeiro no que se refere à *inter-relação* entre as suas diversas instituições. Quais especificamente a caracterizam, quais foram mais importantes para seu desabrochar? Mais complicado ainda parece ser explicar a atual fase de “modernização reflexiva”. Ao que atribuir essa terceira fase da modernidade? Deriva ela do fim da “modernidade organizada” pela concentração do capital, pela organização da classe operária e pela intervenção do estado (cf. Lash & Urry, 1987) ou mais circunscritamente pelo Estado do Bem-Estar social? (cf. Wagner, 1994, parte III). Resulta de transformações do mercado de trabalho e da socialização radical da natureza, que nos lançam à nossa própria sorte como indivíduos e problematizam a utilização da ciência e a própria crença no progresso nela baseada? (cf. Beck, 1992). Decorre de processos de individuação acentuados e de sua articulação a ainda mais fortes processos de “desencaixe”, provocados pelo mercado e pelo Estado, pelo desenvolvimento de sistemas de peritos e de fichas simbólicas? (cf. Giddens, 1990; 1991). Será consequência do fim do individualismo racionalista (cf. Maffesoli, 1988), da estetização do cotidiano e de uma *desdiferenciação* das esferas de valor da modernidade? (cf. Maffesoli, 1996; Featherstone, 1991; Lash & Urry, 1987; 1994). Poder-se-ia atribuí-la ao esgotamento da crença no teleologismo da história, com o retorno do sujeito (cf. Touraine, 1984; 1992), ao aprofundamento da globalização, com a abertura de novos horizontes para indivíduos e coletividades, bem como com o surgimento de uma nova forma de experimentar o (cada vez mais distanciado) tempo e espaço? (cf. Giddens, 1990; Robertson, 1992). Ou deve-se aos requerimentos dos sistemas complexos, que demandam simultaneamente individualização e controle? (cf. Melucci, 1996a; 1996b).

Não seria cabível responder a essas indagações aqui. É importante, contudo, que uma intenção básica seja desde já evidenciada. É comum ver a modernidade tratada como uma totalidade dada ou como uma coisa em si, que

surgiu em alguma coordenada espaço-temporal específica e se vem desdobrando desde então. Na verdade, é o que encontramos nos “pais fundadores” da sociologia. Para Marx & Engels (1939), a modernidade tinha sua lógica marcada por um elemento: a economia capitalista; para Weber (1922), tratava-se da racionalização, em particular em seu aspecto instrumental; para Durkheim (1893), era a divisão do trabalho avançada, a solidariedade orgânica daí derivada e o industrialismo que a caracterizavam. Autores contemporâneos como Habermas (1981a), por exemplo, acentuando tanto a racionalização quanto a diferenciação social, ou os neofuncionalistas (cf. Alexander & Colomy, 1990), enfatizando a segunda, retomam a mesma tentativa de assinalar tendências-mestra; ou então, como no caso de Giddens (1990; 1995), renunciam efetivamente a essa tentativa e descrevem fatores que selecionam mais ou menos sábia e completamente, de acordo com seu ângulo de análise.

Aqui, tomarei uma posição que, embora não tencione neste espaço resolver inteiramente a questão, renunciará explicitamente, por razões conceituais, e portanto não meramente casuais, a uma teorização tão essencialista da modernidade. É claro, numa abordagem mais completa e direta do tema de seu surgimento e evolução, seria necessário especificar a *inter-relação* dos diversos fatores em jogo. Basta, neste trabalho, todavia sublinhar a idéia de que a modernidade não deve ser tratada como sendo uma coisa dada ou como possuindo uma essência. Ao contrário, ela deve ser vista como um processo, no curso do qual surgem instituições historicamente contingentes; embora certas lógicas institucionais possam vir a se desenvolver, fazem-no de acordo com movimentos que avançam em função dos desejos e projetos de sujeitos individuais e de coletividades, e com as conseqüências não intencionais daí derivadas.

Portanto, se bem que o termo modernidade seja aqui largamente utilizado, falarei de fato de *processos de modernização*. A modernidade só pode ser, portanto, entendida em sua dimensão histórica e em sua variabilidade (se algo de universal a unifica, isso carece ser demonstrado claramente face aos outros elementos que se poderia empiricamente identificar). “Ofensivas modernizadoras”, deslançadas por coletividades dominantes ou subordinadas, têm assim um papel decisivo; elas não são entretanto necessárias, nem desfrutam de direção ou termo definido, variando muito historicamente (cf. Eisenstadt, 1993; Domingues, 1993a; Wagner, 1994, p. 20-23). Elites (cf. Eisenstadt, 1990) e movimentos sociais (cf. Eder, 1993; Melucci, 1996a) são cruciais nesse sentido. É preciso, porém, levar em conta movimentos muito mais dispersos de modernização, que alguns autores designariam como processos “estruturais”. Na verdade, eles são fruto do movimento de *subjetividades coletivas* com baixo grau de centramento e intencionalidade, sem que isso deva sugerir sua submissão a uma teoria que descure de seu impacto causal específico (cf. Domingues, 1995a). A conformação da modernidade depende tanto de projetos de coletividades que possuem grau razoável de centramento – identidade e organização, portanto, também de intencionalidade – quanto daqueles processos que derivam da ação de indivíduos e subsistemas que por vezes sequer se reconhecem enquanto tais, ou que ao menos

não se propuseram nenhuma ação coordenada. Assim, a modernidade se constitui como uma civilização planetária em processo de constante desenvolvimento e evolução; em princípio, creio estarmos ainda dentro de seus horizontes institucionais, sem que nada impeça, porém, que os ritmos da mudança social rapidamente descortinem o cenário de um outro tipo de civilização, que pode construir-se a partir de fragmentos que hoje paulatinamente emergem.

Antes de prosseguir, gostaria apenas de propor uma diferenciação conceitual que será relevante para pensarmos os processos que a seguir passarei a analisar. Parece ponto pacífico que o mundo moderno ou, para outros sobretudo o mundo pós-moderno, é atravessado por um desenvolvimento crescente e exponencial da reflexividade individual e social. De modo geral, no entanto, não é claro o que se quer dizer com reflexividade. Curiosamente, esta é uma categoria que se tem mostrado extremamente complexa e elusiva. Giddens (1984, p. 43 ss.), por exemplo, evidentemente a articula aos conceitos de consciência prática e discursiva, não sendo porém clara sua relação com eles. Ele, assim como Beck (1992), a tem tratado como eminentemente cognitiva, pelo que foi criticado por Lash & Urry (1994, p. 37 ss., 51 ss.), que a definem como também “estética” (hermenêutica). Na verdade, hoje não seriam os esforços de um “eu” que responde pelo princípio da realidade, mas sim o vôo mais livre do “isso” que caracterizaria o que eles vêem como a cultura pós-moderna e sua profusão de significantes (cf. Lash & Urry, 1987, p. 14). Com frequência, por outro lado, ela é implicitamente reduzida à racionalidade, como se vê por exemplo em Habermas (1981a, Bd. 1, p. 1 ss.). Joas (1992), ao contrário, critica essa redução, acentua a criatividade da ação, mas apresenta da reflexividade uma visão que a toma como sempre excessivamente fluida.

Utilizando-me de idéias que delinee em outro trabalho (cf. Domingues, 1997a), gostaria de retomar uma distinção analítica (mas nem por isso menos realista e, no caso da primeira categoria, também concreta, por serem seus princípios de funcionamento distintos das outras duas) entre *três tipos de reflexividade*. O primeiro refere-se a uma reflexividade não-identitária (cf. Castoriadis, 1975), enraizada no *processo primário do inconsciente* tal qual teorizado por Freud – marcado por imagens e energia livre, ausência de contradição, seqüência temporal e linguagem –, que se coloca diretamente a serviço do princípio do prazer. O segundo, a uma *reflexividade prática*, quotidiana e bastante difusa, onde decisões e opções são tomadas e assumidas sem clareza, no fluxo dos processos de consciência e das vivências complexas dos sujeitos inseridos em situações interativas. O terceiro diz respeito a uma *reflexividade racionalizada*, onde se encontram consistência e maximização da adequação de meios a fins, guiadas por decisões e opções pausadas, possíveis como conduta em certos momentos da vida do sujeito. Ambos estes últimos se tecem através do que Freud chamou de *processo secundário* – caracterizado pela lógica dos conjuntos e da identidade. Todas essas reflexividades se exercem dentro de processos de interação entre subjetividades coletivas e dão origem a uma causalidade e intencionalidade que são propriedade especí-

fica dos sistemas sociais. Enquanto a reflexividade prática parece ter pouco se modificado com a emergência da modernidade, e a reflexividade não identitária do “isso” talvez tenha sido recentemente hiperalimentada com o consumo de massa (cf. Baudrillard, 1968; Featherstone, 1991, cap. 2), pode-se afirmar com certeza que os ritmos acelerados da modernidade têm demandado um enorme esforço da reflexividade racionalizada, uma vez que aos atores uma reconstrução cognitiva, moral e estética de si e dos mundos naturais e sociais tem sido continuamente exigida. O jogo dessas formas de consciência nos ajudará a tratar das questões que sugirirei a seguir, que por sua vez tecerão a teia com a qual poderemos retomar a relação entre modernidade, tradição e reflexividade. É, aliás, através dessa relação que as memórias sociais possibilitam a reprodução da sociedade e conjugam-se com inovações produzidas, em maior ou menor escala, pela criatividade individual e social.

Enfim, é importante enfatizar que as representações que se tecem na vida social e na mente dos sujeitos, seja na reflexividade prática seja na racionalizada, somente incompletamente se depuram a ponto de abandonar totalmente ambigüidades, mantendo-se com freqüência heteróclitas e heterogêneas. Isso é, obviamente, fenômeno dominante no que Lash e Urry chamam de reflexividade estética, isto é, hermenêutica (a não ser quando racionalizada profissionalmente, e mesmo nesse caso o tema é recorrente); porém, no plano mesmo da cognição isso se põe. As representações contraditórias e diferenciadas da modernidade em geral e da brasileira em particular, no que se refere aos “agentes leigos” e os conceitos que, no que tange aos intelectuais, por meio da chamada “dupla hermenêutica” (cf. Giddens, 1988, p. 79, 152 ss.) delas se nutrem e lhes servem outrossim igualmente de combustível, deve, ao menos em parte, ser remetida a esse caráter apenas incompletamente racionalizado da dimensão hermenêutica da vida social. Ideologias, utopias e projetos se entrecruzam e, assim, pintam os cenários de uma modernidade múltipla – que, entretanto, apresenta alguns traços dominantes, que cumpre aqui desvendar e explicar.

Globalização, Modernidade e Tradição

A globalização é um processo que se desdobra desde o século XVI de forma mundial; adquiriu, contudo, grande ímpeto mais recentemente, reforçando sua preeminência como elemento importante para a configuração da modernidade – à qual se acha inextricavelmente articulada desde os primeiros passos desta, embora preexistia a ela (cf. Robertson, 1992; Domingues, 1993a; Ortiz, 1994). Comunicações mediáticas, comércio internacional crescente, maiores possibilidades de deslocamento, implicam uma configuração espaço-temporal mais compacta, com um aumento na possibilidade de caminhos abertos e na multiplicidade de significados que se pode a eles atribuir (são as “economias de signo e espaço” teorizadas por Lash & Urry, 1994). O declínio da força homogeneizadora dos estados nacionais é concomitante ao recente impulso

globalizador e dele sobretudo decorre, com o que abrem-se espaços para uma autonomização das diferenças mais localizadas. Com isso, relativiza-se – *em princípio* – as formas de vida, que se tornam, portanto, manifestamente contingentes, já que as possibilidades de escolha se multiplicam para indivíduos e coletividades. Reflexividade crescente advém dessa situação. Mesmo o “fundamentalismo”, que se apresenta como tradicionalismo radical, decorre de uma escolha, não apenas de modernização da tradição (que persiste – do contrário, por exemplo, como supor eleições para presidente no Irã?!), mas também como “escolha” (mais ou menos intencional e percebida como tal) de volta a uma tradição que pretensamente recusa sua modernização. Não obstante, o conteúdo e a forma da escolha podem obscurecer seu caráter contingente, hipostaziando seu conteúdo.

O desenvolvimento da cultura “afro-baiana” permite concretizar de modo claro a relação entre modernidade, tradição e reflexividade. O racismo é forte no Brasil, embora se exerça de forma velada. De todo modo, uma ideologia de “democracia racial” tem sido extremamente difundida, tendo recebido formulação antropológica e literária exemplar na obra de Freyre (1987). Todavia, não se trata meramente de ideologia, uma vez que a população do país é fortemente miscigenada, sendo a cultura negra crucial para a construção da identidade nacional. Por exemplo, a *soul-food*, comida de negro nos Estados Unidos, no Brasil, como feijoada, é símbolo da nação (cf. Fry, 1982). Mais ainda, a autopercepção da população bebe nessas noções (cf. Maggie, 1996). Como originalmente percebido por Freyre, o padrão peculiar português de colonização integradora (onde uma identidade pouco fechada – não “moderna” nos parâmetros norte-ocidentais – mostrou-se crucial) foi responsável pelo estabelecimento dessa situação (cf. Fry, 1991; Sansoni, 1995, p. 67).

Contudo, muito mudou nessa dimensão no Brasil recentemente, sobretudo em sua principal cidade de cultura negra, Salvador, Bahia. Como mostra Sansoni, o forte impulso da globalização que se acelerou recentemente subjaz a essas mudanças. O impacto da indústria cultural e do consumo (sobretudo sobre os jovens – cf. Melucci, 1996a, cap. 2), junto à homogeneização das culturas étnicas, que passam por um *revival*, para o qual a crise das narrativas de classe contribui, tem impulsionado um intercâmbio negro no Atlântico, não só de língua inglesa, como apontado por Gilroy, mas também em língua portuguesa – no que Salvador é a referência fundamental. Tem-se então uma estetização da negritude (através da música, roupas, estilos de penteado etc.). Com isso, os aspectos mais tradicionais da cultura negra baiana estariam sendo em parte substituídos, em particular na população negra jovem de camadas médias baixas, por uma cultura de massa negra cosmopolita caribenha e norte-americana. Seus símbolos não derivam “...somente do universo afro-brasileiro, mas também de ‘fora’” (cf. Sansoni, 1995, p. 67-69, 75-76). Essa nova cultura negra, entretanto, não se molda à tradição típica dos países anglo-saxões: não há polarização étnica (embora haja recentemente uma simplificação das categorias de cor do *continuum* brasileiro) e a idéia

de “democracia racial” – uma “realidade antropológica” – permanece central, implicando miscigenação reprodutiva, mas também o compartilhar de espaços sociais comuns por brancos e negros (cf. Sansoni, 1995, p. 78, 80).

Ora, o que isso indica? De um ponto de vista geral, patenteia-se o vigor de uma reflexividade *estetizante* (referida com vigor ao “isso”), e prática. Ademais, tradição e modernidade se fazem presentes de diversas formas. Neste passo, vale fazer referência às idéias de Thompson (1995) sobre a situação da tradição na modernidade. Ele demonstra que elas não sofrem nenhum corte drástico, a despeito é claro de transformações importantes. Utilizando-se da hermenêutica de Gadamer, ele mostra primeiramente que a tradição tem sua própria modernidade, seus pressupostos tácitos. Porém, ele evidencia também que, com o desenvolvimento de formas de comunicação que prescindem da relação face-a-face, as tradições, que antes dependiam de contextos e locais específicos, assim como de forte ritualização, puderam enfim se liberar desses constrangimentos espaço-temporais e especificidades práticas. Tradições podem agora se reproduzir diretamente através dos meios de comunicação de massa, e, pode-se acrescentar, por meio do consumo conspícuo. É isso que tem ocorrido com a cultura negra atlântica, com a elaboração renovada das tradições da chamada “diáspora” africana por meio da moderna cultura de massas. Nisso, uma reflexividade acentuada tem cumprido papel-chave. No entanto, no que tange ao Brasil e à Bahia em particular, e provavelmente a outras configurações societais, essa tradição reflexivizada mescla-se a uma “moderna tradição” brasileira (cf. Ortiz, 1988). Construída por intelectuais conservadores como Freyre, que racionalizaram práticas tradicionais (como percebido por Mannheim para o caso alemão), essa moderna tradição tem na idéia de “democracia racial” um pilar fundamental para a própria construção do Estado nacional no século XX (cf. Domingues, 1993b). Nem é este o único exemplo de transformação mediática das tradições no sentido destacado por Thompson: ela acha-se presente, por exemplo, na própria ação da Igreja Católica no Brasil hoje, que faz forte recurso ao rádio e à televisão (cf. Della Cava & Montero, 1993).

Sem dúvida, outras tradições se reproduzem de forma mais “tradicional”, ou seja, ligadas aos contextos interativos da vida cotidiana e a espaços-tempo específicos, nos quais de toda maneira tradições mais ligadas à mídia ainda descansam. Para voltar à cultura negra, o jongo da favela da Serrinha no Rio de Janeiro, a despeito de transformações recentes, evidencia caráter ainda mais claramente localizado e dependente de relações pessoais diretas¹. Isto vale também, ao menos em parte, para as religiões de origem africana. O Candomblé retraditionalizado dos iorubás baianos poderia ser parcialmente inserido nesta categoria (cf. Santos, 1986), muito embora tenha reflexivamente aprofundado sua africanidade através do estudo de suas raízes na Nigéria de hoje. Menos ortodoxos e mais sincréticos, os terreiros de Candomblé que se expandiram em São Paulo nos anos 80 (cf. Prandi, 1991) e espalham-se pelo Brasil compartilham também essa mistura de reflexividade e caráter face-a-face (não obstante

¹ Cf. Paiva, A., Nobreza na serra, *Jornal do Brasil*, 31/08/97, caderno B.

sua utilização pouco “tradicional” de materiais escritos e impressos); embora não seja claro que o deísmo e o pluralismo que parecem ser uma marca sua contemporânea sejam suficientes para compatibilizá-los com noções de cidadania, ou mesmo contribuir para construí-la (cf. Montero, 1994), ou se seu compromisso “egoísta” com uma felicidade altamente individualista os opõe a preceitos de solidariedade cidadã (cf. Prandi, 1992; 1994). Outras tradições, seja no plano da constituição do sujeito, seja no das instituições, no contexto da sociabilidade quotidiana, passando pela cultura em geral, chegando à economia e ao estado, poderiam ser aqui levantadas. Esse é o caso, por exemplo, do patriarcalismo e do “neopatrimonialismo”, aos quais referir-me-ei abaixo; é também o caso de certas instituições econômicas e de relações de trabalho no campo, sejam elas ligadas à pequena propriedade camponesa (cf. Wanderley, 1995), sejam referidas ao trabalho forçado, ao que parece por vezes em continuidade com o que vicejara em períodos históricos anteriores, por vezes recriado pela própria modernização capitalista (cf. Esterci, 1994). Nesse sentido, poderíamos também focalizar as numerosas nações indígenas brasileiras. Encaremos, agora, no entanto, o núcleo das tradições modernas no Brasil.

Democracia e Modernização

O desenvolvimento brasileiro – do qual essa construção do Estado nacional, que enfim molda a nação, é um aspecto fundamental – tem consistentemente se realizado por meio de um compromisso forte das subjetividades coletivas hegemônicas no processo de modernização, que incorpora seletivamente e de modo autoritário as instituições da modernidade ocidental (cf. Fernandes, 1977, p. 203 ss.), de não se contraporem sem mais à tradição. Na verdade, a “conciliação” entre as elites políticas marca a trajetória brasileira. Não se deve esquecer que a tradição política brasileira, formada na atmosfera do neotomismo ibérico seiscentista, difere em aspectos fundamentais da tradição do norte da Europa. Não seriam aqui vigentes as suas idéias de indivíduo e contrato social; ao contrário, um Estado integrativo e que se apresenta como responsável pela ética, que impõe de cima para baixo, ainda hoje, pode-se alegar, organiza ideológica e praticamente a sociedade brasileira, ainda que essas postulações normativas não se façam explícitas, refraseadas que o seriam pelo discurso liberal (cf. Morse, 1982; Domingues, 1995c). Uma outra interpretação desse processo, que não exclui necessariamente aquela primeira, apontaria para uma “modernização conservadora”, para a qual a tradicional propriedade agrária e seu universo social seriam sagrados, sem prejuízo do desenvolvimento capitalista, como assinalado por Moore Junior ou Lênin (com a idéia de “via prussiana” para o capitalismo) (cf. Werneck Vianna, 1978; Reis, 1982). Ou então, aponta para um patrimonialismo tradicionalista (que deriva do aparelho de estado – cf. Faoro, 1958 – ou da própria sociedade – cf. Franco, 1983), que, entretanto, não necessariamente se contraporá à modernização, da qual se beneficia (daí o “neopatrimonialismo” segundo Schwartzman, 1982, retomado na prática em

estudos mais concretos em Bezerra, 1995). A própria “identidade nacional” proposta por esse estado buscaria conciliar modernidade e tradição (Oliveira *et alli*, 1982; Schwartzman *et alli*, 1984).

Em todos esses casos, aponta-se para atores sociais conservadores que, a exemplo dos Junkers alemães e outras elites, haveriam abandonado um tradicionalismo ligado exclusivamente ao passado e, racionalizando suas tradições, adotado a modernização como seu horizonte civilizacional. Assim, se indiquei acima tradições que se modernizam num sentido democrático, as tradições de que se fala aqui assumem caráter eminentemente conservador e antidemocrático, em geral mesmo excludente. Sem dúvida, a democratização recente do país tem colocado questões de outra natureza, forçando uma abertura do sistema político a reivindicações que apontam para um desenvolvimento da cidadania. Esta consiste mais clara e exclusivamente numa tendência que perspectiva a modernização da sociedade brasileira via o estabelecimento de instituições-chave da tradição moderna; mesmo nesse caso, contudo, poder-se-ia falar da “Tradição Republicana” de um liberalismo que aos poucos se abriu à democracia e às questões sociais, consistindo-se num dos elementos fundamentais na condução da vida política do país após a Revolução de 30 e, em particular, no processo recente de transição para a democracia (Werneck Vianna, 1991).

Para entender como as coisas se processam no momento atual, o trabalho de Avritzer (1996), escrito desde uma perspectiva habermasiana, pode nos ajudar. Concluindo a transição do regime autoritário e adequando-se à nova situação internacional e à emergência das massas que já reivindicam certo *status* de cidadania, as elites e o Estado brasileiro têm investido intensamente na opção de uma modernização que aprofunde a introdução das tradições da modernidade, sem que isso implique ruptura com o autoritarismo e o conservadorismo da política nacional. Isto se tem dado evidentemente de cima para baixo. Por outro lado, a modernização da tradição, no campo e na cidade, demonstra bastante vigor, enquanto processos fundamentais de reflexivização da modernidade, em particular devido a transformações na economia, à reconstrução de identidades, à emancipação da mulher e a mudanças da família, têm também avançado.

Avritzer (1996, caps. 5-6) aponta para a definição por parte das teorias correntes da transição do autoritarismo para a democracia (não só no Brasil, mas mais genericamente) como um processo temporalmente localizado de interrupção desta última, que se caracterizaria, por seu turno, como um sistema institucionalizado de negociação regida por interesses utilitários. Ele nos alerta, porém, para outras dimensões da democracia não somente institucionais; ou seja, ele ressalta a relação Estado/sociedade civil, e os processos internos a esta, com fundamentais para a compreensão da democracia. Nesse sentido, a situação brasileira se mostra muito mais complicada e incerta do que se poderia talvez supor: a transição não se dá num vácuo, mas sim sob a égide de uma cultura política dessas elites essencialmente autoritária. O patrimonialismo das elites nas esferas “micro” da vida social, com sua recusa da cidadania civil e social, marca indelevelmente a democracia política (hipó-

tese que atualiza intuições lapidares de Freyre, 1987 e Holanda, 1983). Pior ainda, facilmente as formas modernas de racionalidade dos sistemas econômico e político se combinam com as formas contemporâneas de autoritarismo no Brasil, que não deveriam ser vistas – pode-se supor a partir de sua leitura – como mero arcaísmo remanescente na sociedade brasileira². Na presente situação haveria, então, uma “disputa” entre duas culturas políticas no interior do sistema político, uma derivada das lutas pela democracia, e uma outra das elites, essencialmente autoritária (ao que de todo modo deve-se adicionar uma ampliação da esfera pública, cf. Costa, 1996, ou uma maior aceitação por parte da população, em princípio, das regras do sistema democrático-liberal, conforme demonstrado por Moisés, 1995). Infelizmente, afirma Avritzer, apropriando-se de reflexão do próprio Habermas, as estruturas do Estado moderno e do mercado capitalista parecem ser mais facilmente exportáveis para países fora do centro da modernidade que os princípios éticos e morais que, presume-se, atravessam seu sistema político. Somente o lado funcional dos direitos civis, políticos e sociais seria imediatamente introduzido nos países de modernização tardia (contribuindo para o estabelecimento da “cidadania regulada” do pós-30 brasileiro, segundo Santos, 1979). No Brasil, em particular, “devemos supor que a instauração das estruturas do estado moderno foi anterior a um movimento societário pela democratização” (Avritzer, 1996, p. 146). O pesado legado deste descompasso se patenteia com o horizonte de longo prazo que se deve esperar para a realização da democracia dentro da sociedade civil e na relação entre esta e o Estado. Os movimentos sociais, é evidente, são aí absolutamente decisivos. De maneira similar aos processos que assistimos no Leste europeu, e aos que ocorrem de modo menos dramático e brusco no mundo inteiro, a transição brasileira levou a uma crescente instabilidade precisamente porque a luta da sociedade civil pela limitação do raio e da autonomia de ação do estado e do mercado veio a assumir o centro do palco da luta contínua pela ampliação da democracia³.

Nesse caso, também, parece-me claro que não se poderia separar tradição e modernidade de uma forma definitiva. O problema é que, no Brasil, assim como na América “Latina” em geral, a miragem de uma modernidade reificada, que se assenta sobretudo no desenvolvimento material, tem servido de legitimação para a tradição autoritária – uma *legitimação por performance*, pode-se dizer. Os processos de “desencaixe” e individualização provocados pelo desenvolvimento do capitalismo seriam assim amortecidos em suas consequências potencialmente democratizadoras por dois mecanismos: a legitimação pela economia e por diversas formas de autoritarismo, que incluem tanto o fechamento do sistema político quanto formas ainda hoje plenamente atuantes de controle social (em particular através da polícia) extremamente antagônicas à idéia de democracia. A organização dos movimentos sociais, hoje em crise, que seria uma outra forma de resolver esse “desencaixe” (cf. Doimo, 1995, p. 61, 201 ss.), acha-se relegada ao segundo plano. Com isso, em que pese transformações importantes do “mundo da vida” – como aquelas que

² Na verdade, não se pode deixar de mencionar, com referência à própria tradição sociológica, o quanto a atual política governamental é tributária da tradição manheimiana de modernização pelo alto, em parte adotada por Florestan Fernandes quando no comando da assim chamada Escola Paulista de Sociologia (cf. Souza Martins, 1996).

³ Para uma discussão do tema da modernização e da cidadania na virada dos anos 30, veja Domingues (1997b). Werneck Vianna *et alli*, (1997), apontam, contudo, para uma democratização do Estado que se processa, ainda que com limitações, através das orientações dos titulares da magistratura. No que tange ao direito, no entanto, Souza Santos (1995b, parte II) percebe formas pós-modernas emergindo nas classes populares.

analisamos acima –, que levariam a uma possível reflexivização da modernidade, o cenário menos otimista de revalorização e cristalização do que venho chamando de tradição moderna, descrito por Beck (1992, parte III) para os países europeus, parece se realizar no Brasil de forma radicalizada, em virtude inclusive de um desenvolvimento democrático menos amplo.

A terceira tendência-mestra da modernização tal qual anunciada no início deste artigo faz-se indubitavelmente presente; todavia, encontra ainda dificuldades para florescer, acossada que se vê por tradições autoritárias e uma modernidade essencialmente acrítica. Nesse sentido, a reflexividade da modernidade parece ainda presa a seu projeto original. Não lhe foi possível dar um salto qualitativo que abrisse os próprios fundamentos da modernidade ao debate. Esta hipótese não está evidentemente descartada; no curto e no médio prazo, todavia, não parece ter condições de prevalecer.

Identidade, Progresso e Mudança Social

Os desencaixes violentos e a individuação crescente dos sujeitos sociais, que se desenvolve desde o início da modernidade (e mesmo anteriormente, é claro, em particular no ocidente), implicam a necessidade dos indivíduos e coletividades de construir novas identidades adequadas a contextos cambiantes (Wagner, 1994, p. 47). O fato é que não apenas setores de classe média (cf. Velho, 1981), mas também das classes populares (cf. Durham, 1986), têm que organizar seus desejos em projetos mais ou menos coerentemente, fazendo uso de suas faculdades reflexivas em medidas variadas, numa sociedade em processo forte de mutação. Isso se coloca inclusive como antídoto contra o risco da anomia, do narcisismo e de patologias a ele associadas, como a depressão e o mal-estar difuso (Costa, 1989) ou contra a exclusão social pura e simplesmente.

Se, por exemplo, relações conjugais na classe média se mostram muito mais flexíveis e igualitárias (apesar da prevalência da família nuclear e do que se pode chamar de “narcisismo do casal”) e discursivamente articuladas (Salem, 1989; Vaitsman, 1994) que aquelas que ligam casais de setores populares carentes (Fonseca, 1987; 1991 – sem descurar, entretanto, de fenômenos semelhantes nas próprias camadas médias e elites, cf. Martins, 1996), nem por isso podem estes últimos abrir mão de buscar definir seu lugar num mundo bastante fluido. Isso se realiza então em função de um “projeto de melhoria de vida” que lhes fornece uma “orientação básica comum” (aliás, bastante moderna em termos de “crença no progresso”, que depende também do “esforço” daqueles que dele queiram se beneficiar) (Durham, 1986, p. 90). A religião, por seu turno, é certamente uma solução para essa ausência de certezas e identidades fixas. Esse é o caso do pentecostalismo modernizante⁴ (cf. Mariz, 1994; Machado, 1996). Isso se expressa em sua crença no esforço individual, família nuclear e utilitarismo possessivo, porém igualmente com seu recorte comunitário-coletivista e a afirmação da mulher como consequência não intencional. Fenômenos mais curiosos e peculiares, entretanto, cumprem a mesma função, como no caso da seita do Vale do Ama-

⁴ Acredito que isto é verdadeiro mesmo se o “ascetismo mundano” que Weber localizou no Protestantismo original esteja aqui ausente pelo menos em algumas seitas (como a Igreja Universal do Reino de Deus). Muitas delas, ademais, se acomodam ao meio, substituído por um quase hedonismo justificado pela fé, que de todo modo se adapta (lado a lado à permanência do utilitarismo possessivo) à sociedade consumista contemporânea (cf. Mariano, 1996). A não ser que se associe modernidade estreitamente à disciplina para o trabalho e à poupança – posição evidentemente muito discutível. Quanto à relação entre ética protestante e capitalismo, contudo, caberia mesmo inquirir se faz sentido de fato manter laços causais entre dois elementos.

nhecer (cf. Rodrigues & Muel-Dreyfus, 1987) – que floresceu em Brasília, capital do país, cidade artificialmente construída e planejada, onde o desencaixe da modernidade assume proporções radicais, e dolorosas para as classes populares. Isso se repete, por exemplo ainda, na “nova consciência religiosa” do tipo *new age*, com seu pluralismo, fluidez e individualismo, que se mostra bastante reflexivo em particular no “misticismo ecológico”, estilo “bicho-grilo”, podendo porém ser capturada pelo tradicionalismo de tipo camponês do Santo-Daíme, com o que sua reflexividade vê-se bloqueada (cf. Soares, 1994a; 1994b).

A constituição de novas “tribos” urbanas estetizadas – como as “galeras” (cf. Vianna, 1988; 1997) em geral, em particular as que, contando milhares de pessoas, gravitam em torno ao funk carioca – é outra instância de soluções que têm de ser constantemente buscadas para garantir certa estabilidade da identidade social. Essas “tribos” podem mostrar-se mais abertas e reflexivas ou mais duras, mais ligadas às tradições da modernidade ou delas dissentir. Podem ainda organizarem-se, de forma mais perversa e chocante, através do tráfico de drogas e do crime organizado em geral (cf. Zaluar, 1995; Carvalho, 1995). Trata-se, neste caso, de uma forma de sociabilidade que empresta novas coordenadas à *dimensão hermenêutica* das coletividades em questão, que é resignificada com base numa perspectiva particularista e hierárquica que conta com sua própria estética, calcada na violência e no medo, aproximando-se do que se classificaria como “neogrotesco” (cf. Sodré, 1992). O mesmo valeria para as “tribos do mal” que, dos “carecas” aos neonazistas, insinuam-se nas periferias de grandes metrópoles brasileiras (cf. Salem, 1995).

Até bastante recentemente, as narrativas de classe tiveram um papel fundamental na organização das identidades individuais e coletivas. No Brasil isto se deu mormente articulado à questão nacional, fosse ela interpretada de forma radical pelo PCB (cf. Werneck Vianna, 1988; Domingues, 1989), fosse o trabalhador objeto de uma construção integradora nas malhas ideológicas e práticas sobretudo do Estado Novo (cf. Gomes, 1988), que inaugura a modernização acelerada do país no século XX. Essas narrativas, contudo, parecem ter dificuldade para se reproduzir, não obstante serem os anos 80 marcados pela ascensão, hoje mais problemática, do Partido dos Trabalhadores, em grande medida, se bem que não exclusivamente, enraizado no movimento sindical que então despontara (cf. Kerk, 1991). De uma forma ou de outra, amiúde imbricado com versões socialistas do cristianismo, o marxismo tem ajudado a organizar, senão a prática do partido e de sua direção, pelo menos a de seus intelectuais. No entanto, alguns fatores têm permitido, e mesmo forçado, um aumento da autonomia e reflexivização dos sujeitos sociais: uma forte contração da classe operária tradicional e a flexibilização dos processos produtivos, especialmente sua terceirização; um mercado de trabalho cada vez mais prenhe de riscos, devido à “desorganização” da modernidade em termos da regulação estatal; transformações na organização da família, em particular com uma autonomização, em que pese recorrentes desigualdades, da mulher; bem como um crescente nível de educação e reflexivização dos próprios processos de trabalho. Nessas coordenadas, o sindicalismo tradicional entra em

⁵ Mas nem sempre do tipo descrito por Melucci (1996a) para as “sociedades complexas”, fluidos e culturalmente orientados, embora casos como aquele acima referido à cultura negra, ou ao ecologismo (cf. Viola, 1986), enquadrem-se nessa categorização. Doimo (1995, em particular p. 61, 179, 213 ss., 222) oferece uma discussão desse debate sobre os chamados “novos movimentos sociais” no Brasil, na verdade recusando essa perspectiva e optando pela discutível categoria abrangente de “ação direta” para caracterizá-los. Ela aponta, de qualquer maneira, para o fato de que, em grande medida de algum modo dirigidos pela Igreja católica, esses movimentos, e as ONGs a eles relacionadas, superando em parte ao menos sua dualidade “expressivo-disruptiva” e “integrativo-corporativa” (informada por um “campo ético-político” comunitário-solidário), vêm se voltando para uma maior ar-

violenta crise e novas formas de movimento social amiúde o suplantam (cf. Martins & Ramalho, 1994)⁵. Isso não quer dizer que uma mudança simples e imediata deva ser esperada quando processos desse tipo têm lugar, visto a identidade operária (talvez por seu caráter extremamente moderno) mostrar-se pelo menos por algum tempo bastante estável (cf. Hirata & Humprey, 1989). Uma situação muito heterogênea parece resultar dessa situação, com aspectos essenciais do fordismo sendo mantidos, ao lado de uma crescente informalização do mercado e da precarização das relações de trabalho, bem como da terceirização (cf. Guimarães & Castro, 1990; Sabóia, 1994; Hirata, 1995).

Vertente crucial para a construção da identidade operária, o marxismo recusou muitas das instituições da modernidade, procedendo delas muitas vezes uma crítica radical. Abraçou, contudo, a crença no poder de uma racionalidade objetiva (ainda que isso coexistisse com outras possibilidades internas à teoria, que enfatizavam a capacidade construtiva dos sujeitos) e, especialmente, a noção de uma subjetividade (no caso, coletiva) transparente e altamente centrada (a classe operária, que replicava os sujeitos individuais cartesianos-hobbesianos das teorias sociais burguesas) (cf. Domingues, 1995a, cap. 4). A versão anterior dessa perspectiva, em uma leitura leninista, fora a do PCB, que enfrentou um processo terminal de entropia nas décadas de 80 e 90. Mais recentemente, a própria “classe trabalhadora”, e nem tanto o partido, tem feito as vezes de sujeito revolucionário. Com os impasses que se acumulam para o desenvolvimento da esquerda e do movimento operário em particular no Brasil, duas orientações principais tem-se expressado: ambas evidenciam um forte caráter moderno, seja como formulação marxista revolucionária, seja como social-democracia moderada ou radical. Uma reflexibilidade racionalizada, posta a serviço de uma moderna tradição crítica da modernidade ou meramente de sua transformação num sentido mais organizado, faz-se atuante, muito embora a “reflexibilidade” prática do movimento popular que lhe serve de suporte mostre-se, ao que tudo indica, muito mais difusa e não racionalizada.

Antunes expressa paradigmaticamente a vertente marxista revolucionária. Ele reconhece a enorme segmentação da classe trabalhadora, dividida sobretudo entre uma pequena camada cada vez mais intelectualizada e com vínculo empregatício estável (a qual freqüentemente atua de forma corporativa) e uma massa desqualificada, desespecializada e informalizada (cf. Antunes, 1997, p. 50-53). Ela “complexificou-se, fragmentou-se e heterogeneizou-se ainda mais”, mas essa “classe-que-vive-do-trabalho”, crê ele, continua tão importante quanto antes: ao contrário do que supõem Gorz, Offe e Habermas, não há crise do trabalho concreto (lukacsianamente definido como condição ontológica básica da espécie), mas sim do abstrato. O desafio da unidade é “necessidade imperiosa”; as lutas operárias devem ser radicalizadas: esse o caminho do movimento sindical (cf. Antunes, 1997, p. 54, 65, 75-89). Por outro lado, um nacionalismo radical nekeynesiano ou o desenvolvimentismo informam boa parte das propostas de retomada do desenvolvimento e modernização que certas correntes seja social-democratas radicais, seja marxistas revolucionárias têm elaborado

ticulação institucional e para a questão – *moderna* – da cidadania. Contudo, outros movimentos, como o “neo-ruralismo”, que em outros contextos como o francês se insinuariam mais “pós-modernos”, no Brasil parecem romper muito limitadamente com as noções urbanas e de progresso da modernidade (cf. Giuliani, 1990). Seja como for, deve-se levar em conta necessidades de expressão política da população que extrapolam, embora não necessariamente os contradigam, os partidos políticos tradicionais no Brasil (cf. Santos, 1988, cap. 4). De modo geral, apesar da opinião de autores relevantes para o debate (cf. Scherer-Waren & Krischke, 1987), Souza Santos (1995a, p. 262-263) parece correto ao recusar a noção de novos movimentos sociais na América Latina, incluído aí o Brasil, apontando outrossim para o “alargamento” da própria noção de política que marca seu impacto.

(veja, por exemplo, a maioria dos textos coligidos em Sader, 1994; e ainda Fiori, 1995), enquanto outros defendem um *aggiornamento* do socialismo petista que permita que este se torne de fato uma opção de poder (o que é mais claro na obra do mexicano Castañeda, 1994). A modernidade triunfa em todas essas frentes. E isso tanto em termos concretos de propostas quanto da noção de subjetividade que se supõe possibilitar sua concretização, em que pese o potencial reflexivo que o marxismo ainda em parte mantém nesta virada de século.

Se bem que, mais do que em outros lugares, no Brasil a flexibilização das relações e processos de trabalho tenha mais a ver com frequência com os *sweat shops* do século XIX do que com alta tecnologia e a iniciativa reflexiva dos trabalhadores (cf. Harvey, 1990; Martins & Ramalho, 1994), não deixa de constituir-se numa forma de modernização, que obviamente de modo algum questiona os fundamentos do capitalismo moderno. Problematiza, sim, a perspectiva operária e/ou socialista. Portanto, marxismo revolucionário e social-democracia radical, que estariam ao menos em parte adequados (ao menos discursivamente) ao período anterior da modernidade, vêm-se com suas bases modificadas ou mesmo erodidas por conta da própria modernização recente da sociedade brasileira. A despeito de uma modernização pouco reflexiva estar em curso no setor econômico, a qual tem lugar sobretudo por acaso, como consequência não intencional da própria competição econômica, dos avanços tecnológicos e da hegemonia do discurso e das práticas (neo) liberais, e de suas políticas industriais, não obstante evidentemente ser a situação atual também fruto do desfecho de lutas de classe e de também se manifestar uma intenção mais velada do empresariado de diminuir o poder dos sindicatos (cf. Velasco e Cruz, 1997, para alguns aspectos dessa situação). Como todos reconhecem, essas transformações são profundas e provavelmente permanentes.

Conclusão

As teorias da modernização dos anos 60 trataram a América dita “Latina” como um continente que estava condenado a se ocidentalizar inteiramente ou perecer. Há muito essa perspectiva foi criticada, seja inicialmente pelos teóricos da dependência seja mais contemporaneamente, ao menos de forma implícita, pela crítica ao evolucionismo que subjaz à sua concepção. Discuti, em outros contextos (por exemplo, Domingues, 1996a), o significado desse ponto de vista e as alternativas teóricas a ele. É necessário aqui apenas enfatizar dois aspectos dessa discussão. Primeiramente, é mister sublinhar que a *contingência histórica* deve se achar no centro de qualquer discussão da modernidade. Se podemos empiricamente verificar a mundialização da modernidade, que em si mesma é fruto em parte da globalização, não cabe supor sua necessidade e uniformidade (*a priori* ou *a posteriori*) quando a conceituamos: ela forja-se historicamente de forma multifacetada e é esta multiplicidade de faces que precisamos teorizar, com suas homogeneidades e diferenças. Como já apontei acima, subjetividades coletivas, como agentes da modernização, são fundamentais nesse sentido. Por outro lado,

⁶ É verdade que uma pluralização das formas de relacionamento amoroso e de estrutura familiar fazem-se presentes no Brasil hoje (cf. Vaitsman, 1994). Parece-me, contudo, que o “desmapeamento” que Figueira (1985) e Nicolaci-da-Costa (1985) localizaram na família carioca gerando uma perspectiva “psicologizante” do mundo – e a força inclusive da psicanálise – e conflitos entre diversos estágios da socialização do sujeito, acha-se hoje em parte ao menos superada, seja por um arrefecimento dos “afetos” (cf. Jameson, 1991), seja por uma retomada de padrões mais tradicionais de relacionamento (em que pese o reconhecimento de que o casamento com frequência não é eterno). A combinação de modernização e tradição (e inclusive conservadorismo) aqui se faz mais uma vez presente (cf. Martins, 1996).

modernização e tradição não se excluem, ao contrário do que aqueles autores supunham, nem existe uma diferença tão radical entre modernidades e tradições (não obstante, é claro, grandes diferenças substantivas). Assim, deve-se falar não simplesmente em ocidentalização *tout court*. Deve-se evitar tomá-la idealizadamente: ainda que o ocidente funcione como o nosso “outro” fundamental, foco de nossas identificações, a ocidentalização – um dos aspectos da modernização do mundo não ocidental, da América “Latina” e do Brasil em particular – é sempre uma ocidentalização específica, “real”, onde certos “traços” são (mais ou menos intencionalmente) “selecionados” (cf. Domingues, 1992). Como *processos*, nem a modernização nem a ocidentalização devem ser *reificadas*.

Em termos do momento presente, no que tange então à modernidade brasileira contemporânea, as conseqüências dessa linha de raciocínio são importantes. O que busquei demonstrar acima é que a modernidade avançada, ou a “alta modernidade” em que nos encontramos hoje assume aspectos distintos no Brasil. Se é possível encontrar até traços de uma cultura pós-histórica, pós-moderna portanto num sentido próximo ao que lhe atribui Jameson (1991), no Brasil trata-se antes de uma radicalização das *tradições da modernidade* (conquanto um “modernismo” radical (cf. Arruda, 1997) se ache hoje deslocado, até porque a modernidade já habita entre nós). Sem dúvida, observa-se um aumento de reflexividade (cognitiva e discursiva, com novos desenvolvimentos expressivos) em algumas áreas e a flexibilização de alguns tipos de relação (como em parte o casamento, porém nem tanto a sexualidade)⁶. Aquelas tradições não têm, todavia, em geral visto seus *fundamentos* questionados – ao contrário, eles tem sido propostos como a única alternativa civilizatória possível. Isso pode ser devido em parte a uma *menor articulação discursiva* dos fenômenos sociais no Brasil do que em países europeus. Ou decorrer do caráter específico das instituições sociais enquanto tais. De todo modo, não são tantas as indicações que podemos achar de uma realidade social “pós-moderna”, como argumentado e demandado por Featherstone (cf. 1991, p. 4 ss.) *vis-à-vis* essa noção, embora uma estetização da realidade – inclusive entre os setores populares – possa ser efetivamente localizada. Aqui, o *local* a que certos autores se referem ao recusar uma suposta tendência da modernidade globalizada, fazendo uso inclusive da expressão “glocal” (cf. Robertson, Featherstone & Lash, 1995), conforma-se sobretudo como um *nacional* específico (sem prejuízo de outros “locais” brasileiros mais regionalizados).

De todo modo, pelas razões apontadas ao início, prefiro pensar a realidade brasileira, em suas intersecções mais ou menos profundas com a tradição e a reflexividade, como a de uma modernidade avançada, mas de auto-questionamentos não muito acentuados. Por um lado, não me parece que uma possivelmente crescente estetização do social por si só legitime o rótulo de “pós-moderno”⁷, por outro, mesmo a realidade dos países europeus e dos Estados Unidos, aos quais talvez essa caracterização da modernidade se aplique, de forma alguma rompeu com as principais instituições da modernidade tradicional (economia capitalista, estado racional-legal – em grande medida

⁷ Vale observar que Lash & Urry (1994, p. 51 ss.), ao defenderem a noção de pós-modernidade a partir de uma crescente estetização da realidade, fazem recurso a Taylor (1989), que analisa o sujeito moderno com esses temas em vista, demonstrando as origens racionais do individualismo na Ilustração, enquanto que sua vertente expressivo-estética remete ao romantismo, uma reação moderna à modernidade.

patrimonialista no Brasil – família nuclear, crença no progresso, no utilitarismo possessivo etc.). Se é verdade que críticas sociais e intelectuais, bem como novas práticas, insinuaram-se – sobretudo se se faz referência às culturas populares, que jamais se conformaram inteiramente às expectativas da modernidade, com a exceção talvez de setores da classe operária –, não seria correto apontar para qualquer ruptura civilizatória. A partir da realidade moderna brasileira, parece-me correto generalizar as questões e conclusões que levantei, com essa referência concreta ao longo do texto, para o contexto da modernização global, nas três coordenadas em que esse artigo se desenvolveu. Não se trata de negar a estetização do cotidiano brasileiro através do consumo de massa, que dê possivelmente espaço para a expressão de um “isso” no entanto já colonizado por um “ideal do eu” que se espelha nos diferenciais de prestígio (cf. Sodré, 1989; Ortiz, 1988; Forjaz, 1988; Canclini, 1996 – para quem a cidadania de qualquer modo aí se coloca). É mister, porém, enfatizar certas questões tradicionalmente modernas: o desenvolvimento de formas de “racionalização” e *desencantamento do mundo*, legitimados pela *crença no progresso*, lado a lado a uma faceta democratizante, que centra enfim o exercício da reflexividade em torno à *questão da cidadania* (cf. Domingues, 1998a). Além de assinalar que hoje prevalece um “eu” finalmente mais distante da sociabilidade relacional de Da Matta (1987) e do “homem cordial” de Holanda (1983) e mais próximo de seu congênere europeu e norteamericano, utilitarista, racionalizado e atomizado (como, aliás, este autor suspeitava que viria acontecer; ainda que talvez um “supereu” mais rigoroso não se tenha talvez desenvolvido) (cf. Morse, 1982; Domingues, 1995c)⁸. A dialética entre tradições pré-modernas, modernidade tradicional e flexibilização da modernidade toma, portanto, múltiplas direções no Brasil contemporâneo. No que poder-se-ia caracterizar como “mundos da vida” (sem supor todavia a dicotomia habermasiana entre estes e os “sistemas auto-regulados”, não é difícil identificar uma abertura reflexiva que nos autoriza a falar em algo próximo ao que se denomina de “pós-modernidade”. Mais ainda, a *heterogeneidade* de formas e tipos de relação social que Bauman (1992) identifica como um elemento fundamental da pós-modernidade certamente se faz presente no país, desde sempre, como herança colonial nunca inteiramente “racionalizada”, reproduzida em formas por vezes distintas regionalmente e em termos de grupos e classes sociais.

A “alta modernidade” brasileira afirma-se, no entanto, sobretudo em outra direção. Sua vertente principal parece remeter para a *centralidade e aprofundamento das tradições da modernidade*⁹. A modernização se apresenta como resultado do projeto dos grupos dirigentes, das elites políticas, porém também como resultado mais ou menos intencional, ou ainda como consequência amiúde não intencional, de vários tipos de subjetividade coletiva – religiosas, familiares, de classe, gênero, raça etc. A centralidade e aprofundamento das instituições da modernidade não desmente de forma alguma que o Brasil se insere nas coordenadas da “alta modernidade”. Mas

⁸ Esta questão parece, contudo, escapar ao discurso muitas vezes genérico sobre a subjetividade dos brasileiros, não obstante, Velho (cf. 1981); e, em particular, Koury (1996), por demais ocupada com um suposto tradicionalismo ou com as possibilidades de subjetividades pós-modernas no Brasil, com o que se deixa de lado a configuração específica da “alta modernidade” brasileira.

⁹ Não se trata aqui de supor um “projeto” moderno incompleto no sentido que lhe empresta Habermas (1981b). Na verdade, a modernidade foi já realizada, inclusive no Brasil, se bem que desigualmente, com seus “déficits” e “excessos” (cf. Souza Santos, 1995b, cap. 1).

assim como o fundamentalismo islâmico, por exemplo, pode ser visto como uma forma de reflexivamente responder, através de um resgate e rephraseamento da tradição, ao avanço da modernidade e da globalização, os projetos de modernização brasileiros retomam, de formas várias, a moderna tradição brasileira como resposta e alternativa ao aprofundamento daqueles processos. Na verdade, pode-se mesmo afirmar que *o reforço da modernidade tradicional é uma resposta aos desencaixes e incertezas geradas pela modernidade*; ele provê uma forma de *reencaixe* através da criação de identidades com frequência bastante modernas¹⁰, embora formas mais abertas ou tradicionais também se coloquem no horizonte e na prática. A reflexividade, no entanto, parece se exercer sobretudo a serviço desse reencaixe a partir das próprias tradições modernas e não raramente acoplada àqueles projetos mais amplos de modernização do país. O “familismo amoral”, que despreza a esfera pública e concentra-se naqueles laços primários, com estratégia utilitarista, expressa uma forma de lidar com o problema, inclusive de um ponto de vista prático (cf. Reis, 1995). Todavia, pode-se pensar que isso se patenteia problemático uma vez que estreita-se o leque de opções de desenvolvimento social e de opções existenciais abertas aos indivíduos com a colocação da reflexividade a serviço de uma *autolimitação*. Perdemos a negatividade dialética da experiência (*Erfahrung*), que é aquela capaz de reflexivamente descortinar *novos horizontes* e livrar-nos de falsas generalidades (cf. Gadamer, 1990, p. 352 ss.), permitindo-nos ainda elaborar outras mais apropriadas e precisas.

Em princípio, a modernidade e a pós-modernidade devem ser discutidas em uma escala planetária (cf. Featherstone, 1995, p. 4-5, cap. 4). Assim, se sói a segunda predominar em outras “sociedades” nacionais, o caso brasileiro parece demonstrar bastante cabalmente que o mosaico que se nos antepõe é muito mais complexo e colorido: aquela dialética atravessa o espaço-tempo global de forma multifacetada e desigual. O desafio da teoria sociológica brasileira é precisamente compreender conceitualmente e estimular a compreensão empírica dessa teia complexa.

¹⁰ A psicanálise, inclusive, fora fundamental nesse processo de re-enraizamento (cf. Figueira, 1981). No processo de transição para uma sociedade de tipo tradicionalmente moderno, em particular no tocante à organização familiar, ela cumpria papel crucial na reintegração dos sujeitos de classe média nesse novo universo da ordem, o que acha-se já superado, uma vez que a modernidade completou-se; embora deva-se assinalar ainda um aspecto emancipatório na psicanálise, hoje ao que parece também fora de moda (cf. Birman, 1997).

Recebido para publicação em abril/1998

DOMINGUES, José Maurício. Modernity, tradition and reflectivity in contemporary Brazil. *Tempo Social*; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 10(2): 209-234, october 1998.

UNITERMOS:

**modernity,
modernization,
tradition,
reflexivity,
Brazil.**

ABSTRACT: Modernity consists in a world civilization, constituting as such a tradition. Reflexivity, in several ways, has become ever more important in the development of modernity, which must be defined as a process, whose precise directions are taken according to more or less intentional movements of more or less (de) centred collective subjectivities. Moreover, previous traditions have not necessarily become spent forces with the advent of modernity. Through an analysis of the empirically oriented bibliography about the Brazilian contemporary society, this text tries to develop a general theoretical argument about the meaning of the Brazilian contemporary modernity.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIAR, Neuma. (1995) Brazilian sociology: trends and challenges. *American Sociologist*, 26.
- ALEXANDER, Jeffrey. (1995) *Fin-de-siècle social sheory*. London, Verso.
- _____ & COLOMY, Paul. (orgs.). (1990) *Differentiation theory and social change*. New York, Columbia University Press.
- ANTUNES, Ricardo. (1997) *Adeus ao trabalho?* São Paulo, Cortez.
- AVRITZER, Leonardo. (1996) *A moralidade da democracia*. São Paulo/Belo Horizonte, Perspectiva/Ed. da UFMG.
- BAUDRILLARD, Jean. (1968) *Le système des objets*. Paris, Gallimard.
- BAUMAN, Zigmund. (1992) *Intimations of postmodernity*. London, Routledge.
- BECK, Ulrich. (1992) *Risk Society. Towards a New Modernity*. Londres, Sage.
- BENDIX, Reinhard. (1977) Tradition and modernity reconsidered. In: *Nation-building and citizenship*. Berkeley e Los Angeles, University of California Press.
- BERMAN, Marshall. (1982) *All that is solid melts into air*. New York, Simon and Schuster.
- BEZERRA, Marcos Otávio. (1995) *Corrupção. Um estudo sobre poder público e relações pessoais no Brasil*. Rio de Janeiro, Relume Dumará/Anpocs.
- BIRMAN, Joel. (1997) Nem sempre o meu francês é tão gostoso assim. In: SANTOS, Luiz A. Viegas dos (org.). *Psicanálise de brasileiro*. Rio de Janeiro, Taurus.
- CANCLINI, Nestor Garcia. (1996) *Consumidores e cidadãos. Conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.
- CARVALHO, Maria Alice R. (1995) Violência no Rio – contextos semânticos e institucionais dos discursos sobre o mal. *Comunicação & Política*, 1: 259-268.

- CASTAÑEDA, Jorge. (1994) *Utopia desarmada*. São Paulo, Companhia das Letras.
- CASTORIADIS, Cornelius. (1975) *L'institution imaginaire de la société*. Paris, Seuil.
- COSTA, Jurandir Freire. (1989) Narcisismo em tempos sombrios. In: FERNANDES, Heloísa R. (org.). *Tempo de desejo*. São Paulo, Brasiliense.
- COSTA, Sérgio. (1996) Contextos de construção do espaço público no Brasil. *Novos Estudos Cebrap*, **47**.
- DA MATTA, Roberto. (1987) *A casa e a rua: cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro, Guanabara.
- DELLA CAVA, Ralph & MONTERO, Paula. (1993). ... *E o verbo se fez imagem: Igreja Católica e meios de comunicação no Brasil*. Petrópolis, Vozes.
- DIAS, Eurípedes C. (1997) MST: rito e praxis da democracia agrária. *Série Antropologia*, **220**: 2-17 (Depto de Antropologia/UNB).
- DOIMO, Ana Maria. (1995) *A vez e a voz do popular*. Rio de Janeiro, Relume Dumará/Anpocs.
- DOMINGUES, José Maurício. (1989) Transformação social e interesse: Brasil, Cuba e outros casos. *Presença*, **13**: 53-67.
- _____. (1992) A América. Intelectuais, interpretações e identidades. *Dados*, **35**(2): 267-289.
- _____. (1993a) Globalização, sociologia e cultura. *Contexto Internacional*, **15**(2): 279-294.
- _____. (1993b) State and nation-building in Brazil. *Bulletin of the Association for the Study of Ethnicity and Nationalism*, **7**.
- _____. (1995a) *Sociological theory and collective subjectivity*. London/New York, Macmillan/Saint Martin's Press.
- _____. (1995b) The space-time dimension of social systems. *Time & Society*, **4**.
- _____. (1995c) Causalidade, natureza e subjetividade coletiva. *Estudos de Sociologia*, **1**.
- _____. (1995d) Richard Morse and the "Iberian-American Path". *Revista Interamericana de Bibliografia*, **45**.
- _____. (1996a) Evolução, história e subjetividade coletiva. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica – BIB*, **42**.
- _____. (1996b) Sociological theory and the logic of theoretical research. *Sociology*, **30**.
- _____. (1997a) Social memory, social creativity and collective subjectivity. *Social Science Information*, **36**.
- _____. (1997b) Imaginário social e esfera pública, burguesia industrial e intelectuais. *Arché*, **18**: 11-44.

- _____. (1998) Dialética e modernidade, solidariedade e autonomia. *Lua Nova*, 39.
- DURHAM, Eunice. (1986) A sociedade vista da periferia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 1.
- DURKHEIM, Emile. (1893) *De la division du travail social*. Paris, Felix Alcan.
- EDER, Klaus. (1993) *The new politics of class*. London, Sage.
- EISENSTADT, Shmuel. (1990) Modes of structural differentiation, elite structure and cultural vision. In: ALEXANDER, Jeffrey & COLOMY, Paul (orgs.). *Differentiation theory and social change*. New York, Columbia University Press.
- _____. (1993) O panorama civilizacional contemporâneo: uma ou mais civilizações modernas. *Análise Social*, 122: 475-487.
- ESTERCI, Neide. (1994) *Escravos da desigualdade*. Rio de Janeiro, Cedi-Koinonia.
- FAORO, Raymundo. (1958) *Os donos do poder*. Porto Alegre, Globo.
- FEATHERSTONE, Mike. (1991) *Consumer culture & postmodernism*. London, Sage.
- _____. (1995) *Undoing culture*. London, Sage.
- FERNANDES, Florestan. (1977) *A revolução burguesa no Brasil*. Rio de Janeiro, Zahar.
- FIGUEIRA, Sérvulo. (1985) Modernização da família e desorientação: uma das raízes do psicologismo no Brasil. In: FIGUEIRA, Sérvulo (org.). *Cultura da psicanálise*. São Paulo, Brasiliense.
- FIORI, José Luís. (1995) *Em busca do dissenso perdido*. Rio de Janeiro, Insight.
- FONSECA, Cláudia. (1987) Aliados e rivais na família: o conflito entre consanguíneos e afins em uma vila portoalegrense. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 4: 88-104.
- _____. (1991) Cavalo amarrado também pasta. Honra e humor em um grupo popular brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 15: 27-39.
- FORJAZ, Maria Cecília S. (1988) Lazer e consumo cultural das elites. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 6: 99-113.
- FRANCO, Maria Sylvania de Carvalho. (1983) *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo, Kairós.
- FREYRE, Gilberto. (1987) *Casa-grande e senzala*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- FRY, Peter. (1982) *Para inglês ver*. Rio de Janeiro, Zahar.
- _____. (1991) Politicamente correto num lugar, incorreto noutra? (Relações raciais no Brasil, nos Estados Unidos, em Moçambique e no Zimbábue). *Estudos Afro-Asiáticos*, 21: 167-177.
- FUKUYAMA, Francis. (1992) *The end of history and the last man*. New York, Free Press.
- GADAMER, Hans-Georg. (1990) *Wahrheit und Method*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

- GIDDENS, Anthony. (1984) *The constitution of society*. Cambridge, Polity.
- _____. (1988) *New Rules of Sociological Method*. Londres, Hutchinson & Co.
- _____. (1990) *The consequences of modernity*. Cambridge, Polity.
- _____. (1991) *Modernity and self-identity*. Cambridge, Polity.
- _____. (1992) *The transformation of intimacy*. Cambridge, Polity.
- _____. (1995) Entrevista com Anthony Giddens. *Estudos Históricos*, **16**.
- GIULIANI, Gian Mario. (1990) Neo-ruralismo: o novo estilo dos velhos modos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, **14**: 59-67.
- GOMES, Angela Maria C. (1988) *A invenção do trabalhismo*. São Paulo/Rio de Janeiro, Vértice/Iuperj.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio & CASTRO, Nadya de A. (1990) Trabalho, sindicalismo e reconversão industrial no Brasil dos anos 90, *Lua Nova*, **22**: 207-228.
- HABERMAS, Jürgen. (1973) *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- _____. (1981a) *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- _____. (1981b) Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. In: *Kleine politische Schriften*, I-IV. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- HARVEY, David. (1990) *Postmodern condition*. Oxford, Blackwell.
- HIRATA, Helena. (1995) Crise econômica, organização do trabalho e subcontratação: reflexões a partir do caso japonês. In: GONÇALVES, Marco Antônio e VILLAS BÔAS, Glaucia (orgs.). *O Brasil na virada do século*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- _____ & HUMPREY, John. (1989) Trabalhadores desempregados: trajetórias de operárias e operários industriais no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, **11**: 71-84.
- HOBSBAWN, Eric. (1962) *The age of revolution*. London, Weidenfeld.
- _____. (1975) *The age of capital*. London, Weidenfeld.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. (1983) *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- JAMESON, F. (1991) *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*. Durham, Duke University Press.
- JOAS, Hans. (1992) *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- KERK, Margaret. (1991) *PT. A lógica da diferença*. São Paulo, Ática.
- KOURY, Mauro G. Pinheiro. (1996) Cultura e subjetividade: questões sobre a relação luto e sociedade. In: KOURY, Mauro G. Pinheiro *et alli*. (orgs.). *Cultura & subjetividade*. João Pessoa, UFPB/Editora Universitária.
- LASH, Scott & URRY, John. (1987) *The end of organized capitalism*. Cambridge, Polity.
- _____. (1994) *Economies of sign and space*. London, Sage.

- MACHADO, Maria das Dores C. (1996) *Carismáticos e pentecostais*. São Paulo, Anpocs/Autores Associados.
- MAFFESOLI, Michel. (1988) *Le temps des tribus*. Paris, Méridiens Klincksieck.
- _____. (1996) *La contemplacion du monde*. Paris, Le Livre de Poche.
- MAGGIE, Yvonne. (1996) “Aqueles a quem foi negada a cor do dia”: as categorias de cor e raça na cultura brasileira. In: MAIO, Marcos Chor & SANTOS, Ricardo Ventura (orgs.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro, Fiocruz e CCBB.
- MANNHEIM, Karl. (1925) *Conservatism*. London, Routledge & Kegan Paul, 1986.
- MARIANO, Ricardo. (1996) Os neopentecostais e a Teologia da Prosperidade. *Novos Estudos Cebrap*, 44: 24-44.
- MARIZ, Cecília L. (1994) *Coping with povety: pentecostals and christian base communities in Brazil*. Philadelphia, Temple University Press.
- MARTINS, Paulo Henrique. (1996) O amor e a cultura da cidadania. In: KOURY, Mauro G. Pinheiro *et alli.*(orgs.). *Cultura & subjetividade*. João Pessoa, UFPB/Editora Universitária.
- MARTINS, Heloísa de Souza & RAMALHO, José Ricardo. (orgs.). (1994) *Terceirização. Diversidade e negociação no mundo do trabalho*. São Paulo, Hucitec/Cedi/Nets.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. (1939) *Manifest des kommunistiches Partei*. In: *Werke*, Bd. 4. Berlim, Dietz.
- MELUCCI, Alberto. (1996a) *Challenging codes*. Cambridge, Cambridge University Press.
- _____. (1996b) *The playing self*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MOISÉS, José Álvaro. (1995) *Os brasileiros e a democracia*. São Paulo, Ática.
- MONTERO, Paula. (1994) Magia, racionalidade e sujeitos políticos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 26: 72-90.
- MORSE, Richard. (1982) *El espejo de Próspero*. México, Siglo XXI.
- NICOLACI-DA-COSTA, Ana Maria. (1985) Mal-estar na família: descontinuidade e conflito entre sistemas simbólicos. In: FIGUEIRA, Sérvulo (org.). *Cultura da psicanálise*. São Paulo, Brasiliense.
- OLIVEIRA, Lúcia L. *et alli.* (1982) *Estado Novo. Ideologia e poder*. Rio de Janeiro, Zahar.
- ORTIZ, Renato. (1988) *A moderna tradição brasileira*. São Paulo, Brasiliense.
- _____. (1994) *Mundialização e cultura*. São Paulo, Brasiliense.
- PRANDI, Reginaldo. (1991) *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo, Hucitec/Edusp.
- _____. (1992) Perto da magia, longe da política. *Novos Estudos Cebrap*, 34: 81-91.
- _____. (1994) Pombagira dos candomblés e umbandas e as faces inconfessas

- do Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 26: 91-102.
- REIS, Elisa P. (1982) Elites agrárias, *state-building* e autoritarismo. *Dados*, 25.
- _____. (1995) Desigualdade e solidariedade – uma releitura do “familismo amoral” de Banfield. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 29: 35-48.
- ROBERTSON, Roland. (1992) *Global culture*. London, Sage.
- _____, FEATHERSTONE, Mike & LASH, Scott (orgs.). (1995) *Global Modernities*. Londres, Sage.
- RODRIGUES, Araky M. & MUEL-DREYFUS, Francine. (1987) Reencarnações. Notas de pesquisa sobre uma seita espírita de Brasília. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 3: 102-121.
- SABOIA, João. (1994) Tendências do mercado de trabalho metropolitano: des (assalariamento) da mão-de-obra e precarização das relações de trabalho. In: RIBEIRO, Luiz César de Queiroz & SANTOS JÚNIOR, Orlando Alves dos (orgs.). *Globalização, fragmentação e reforma urbana*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- SADER, Emir (org.). (1994) *Idéias para uma alternativa de esquerda à crise brasileira*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- SALEM, Tania. (1989) O casal igualitário: princípios e impasses. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 9: 24-37.
- _____. (1995) *As tribos do mal*. São Paulo, Atual.
- SANSONI, Lívio. (1995) O local e o global na Afro-Bahia contemporânea. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 29: 65-84.
- SANTOS, Juana Elbein dos. (1986) *Os nagôs e a morte*. Petrópolis, Vozes.
- SANTOS, Wanderley Guilherme dos. (1979) *Cidadania e justiça*. Rio de Janeiro, Campus.
- _____. (1988) *Paradoxos do liberalismo*. São Paulo/Rio de Janeiro, Vértice/Iuperj.
- SCHWARTZMAN, Simon. (1982) *Bases do autoritarismo brasileiro*. São Paulo, Campus.
- _____. *et alli*. (1984) *Tempos de Capanema*. São Paulo/Rio de Janeiro, EDUSP/Paz e Terra.
- SCHERER-WARREN, Ilse & KRISCHKE, Paulo (orgs.). (1987) *Uma revolução no cotidiano? : os novos movimentos sociais na América do Sul*. São Paulo, Brasiliense.
- SHILS, Edward. (1981) *Tradition*. Chicago, The University of Chicago Press.
- SOARES, Luiz Eduardo. (1994a) Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil. In: *O rigor da indisciplina*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- _____. (1994b) O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa. In: *O rigor da indisciplina*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

- SODRÉ, Muniz. (1989) *O monopólio da fala*. Petrópolis, Vozes.
- _____. (1992) *O social irradiado: violência urbana, neogrotesco e mídia*. São Paulo, Cortez.
- SOUZA MARTINS, José de. (1996) Ciência e política: uma só vocação. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 30: 15-22.
- SOUZA SANTOS, Boaventura de. (1995a) *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*. São Paulo, Cortez.
- _____. (1995b) *Towards a new common sense*. London/New York, Routledge.
- TAYLOR, Charles. (1989) *Sources of the self*. Cambridge-MA, Harvard University Press.
- THOMPSON, John B. (1995) *The media and modernity*. Cambridge, Polity.
- TOURAINÉ, Alain. (1984) *Le retour de l'acteur*. Paris, Fayard.
- _____. (1992) *Critique de la modernité*. Paris, Fayard.
- VAITSMAN, Jeni. (1994) *Flexíveis e plurais. Identidade, casamento e família em circunstâncias pós-modernas*. Rio de Janeiro, Rocco.
- VELASCO E CRUZ, Sebastião C. (1997) *Estado e economia em tempo de crise. Política industrial e transição política no Brasil nos anos 80*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- VELHO, Gilberto. (1981) *Individualismo e cultura*. Rio de Janeiro, Zahar.
- VIANNA, Hermano. (1988) *O mundo funk carioca*. Rio de Janeiro, Zahar.
- _____. (org.). (1997) *Galerias cariocas*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.
- VIOLA, Eduardo. (1986) O movimento ecológico no Brasil (1974-1986): do ambientalismo à ecopolítica. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 3: 5-26.
- WANDERLEY, Maria Nazareth B. (1995) Pequena produção: uma perspectiva comparada. In: GONÇALVES, Marco Antônio & VILLAS BÔAS, Gláucia. (orgs.). *O Brasil na virada do século*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- WAGNER, Peter. (1994) *A sociology of modernity*. London, Routledge.
- _____. (1995) Historicizing epistemology. *Social Science Information*, 34.
- WEBER, Max. (1922) Vorbemerkungen In: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- WERNECK VIANNA, Luiz. (1978) *Liberalismo e sindicato no Brasil*. São Paulo, Paz e Terra.
- _____. (1988) O Ocidente incompleto do PCB. *Novos Rumos*, 8-9.
- _____. (1991) *De um plano Collor a outro*. Rio de Janeiro, Revan.
- _____. *et alli*. (1997) *Corpo e alma da magistratura brasileira*. Rio de Janeiro, Revan.
- ZALUAR, Alba. (1995) A ilusão dos jovens e o crime organizado. *Comunicação & Política*, 1.