

Desencaixes, abstrações e identidades

INTRODUÇÃO

O tema do multiculturalismo foi extremamente importante para o debate político norte-americano e canadense durante a década de 90. Na Europa povoada de imigrantes de suas antigas colônias ele pode vir a desempenhar um papel relevante, o que de fato acontece, em formas perversas em sua região oriental, com o ressurgimento de vários conflitos étnicos. Além disso, Estados étnicos ou multinacionais se acham por todos os quadrantes do mundo. Entre nós, embora se insinue aqui e ali, de modo algum tem sido sua importância comparável. Sem dúvida, o tema do multiculturalismo pode ter e tem tido impacto sobretudo sobre a questão do negro e do racismo. Creio, todavia, que por razões de constituição histórica, que discutirei nas considerações finais deste

JOSÉ MAURÍCIO DOMINGUES é professor de Sociologia da UFRJ e autor de, entre outros, *Sociologia e Modernidade* (Civilização Brasileira).

¹ Devo a articulação conceitual que realizo a seguir em parte a demandas de Sérgio Costa e aos debates proporcionados pelo convite de Tamara Benakouche para expor algumas de minhas idéias na pós-graduação de Sociologia da Universidade Federal de Santa Catarina, em dezembro de 1998.



artigo, tentar uma transladação direta da problemática norte-americana e canadense para o Brasil resulta artificial. É possível entender a questão do multiculturalismo também de um outro ponto de vista, que remete a questões de estilo de vida, opções religiosas, sexuais, do comunitarismo, etc. e, nesse universo mais amplo, étnico-culturais, sem contudo a elas se restringir.

Essa será a embocadura deste artigo. Não me furtarei a tocar em questões de ordem política e normativa, o que será realizado em minhas considerações finais, se bem que, em particular no que toca ao tema dos direitos coletivos, tenha de prometer para outra ocasião uma abordagem efetiva, que evitarei aqui (ver, contudo, Domingues, 1999c); viso no que se segue sobretudo sugerir alguns elementos explicativos para essa valorização do pluralismo das identidades, naquelas múltiplas e variadas dimensões a que me referi. Retomo aqui reflexões que avancei em outros contextos (Domingues, 1999a, sobretudo cap. 5, e 1999b), buscando articular o tema de um ponto de vista estritamente teórico, o que aponta para desenvolvimentos que pretendo aprofundar em estudos posteriores. Minha argumentação girará em torno dos três conceitos que servem de título a este artigo: desencaixes, abstrações e identidades (1).

MODERNIDADE E DESENCAIXE

Recuperando implicitamente sugestões que pinçou em diversos autores clássicos da sociologia, Giddens propôs como um dos temas fundamentais de sua interpretação da modernidade o conceito de “desencaixe” (*disembedding*) dos sujeitos de seus contextos específicos de existência, mais localizados em termos espaciais e temporais. Reformulando o “problema da ordem” hobbesiano-

parsoniano em termo do que nomeia de níveis de “distanciação do tempo-espaço”, Giddens observa que a produção de um tipo de tempo abstrato – articulado ao relógio e ao calendário – e sua desconexão do espaço proporcionaram novas formas de relacionamento social. O controle do “espaço” é crucial para as grandes organizações que caracterizam a modernidade, mas ele foi separado do “lugar”, aqueles pontos físicos onde a atividade social é coordenada geograficamente. Em sociedades pré-modernas, espaço e lugar coincidiam em geral e a vida social era dominada por relações de co-presença, por interações face-a-face. A modernidade alterou profundamente esse panorama: com ela o “lugar” torna-se “crescentemente fantasmagórico” e é penetrado por influências muito distantes, que contribuem decisivamente para moldá-lo (Giddens, 1990, pp. 18-9). Os processos de “desencaixe” derivam em grande medida dessas transformações, uma vez que elas permitem que os sujeitos lidem de forma muito distinta com suas identidades.

Para Giddens, são dois os “mecanismos” principais envolvidos com os desencaixes da modernidade (termo que opõe, obscuramente, à idéia de diferenciação funcional): “fichas simbólicas” e “sistemas de peritos”. Ambos levam a uma rearticulação das práticas sociais no tempo e espaço. O representante do primeiro é, por antonomásia, o dinheiro, e Giddens aqui clara e explicitamente faz recurso aos textos de Marx e, sobretudo, Simmel (1900), para dar conta de sua conceituação. Do primeiro toma a idéia do dinheiro servindo como “*standard* impessoal” (“prostituta universal”), e do segundo a tese de sua instrumentalidade para a distanciação tempo-espacial. Sua tese reza, enfim, que o dinheiro não funciona como um meio de circulação, ao contrário do que supunha Parsons, mas sim como “[...] um meio para pôr o tempo-espaço entre parênteses ao juntar instantaneidade e adiamento, presença e ausência” (Giddens, 1990, pp. 22-5). No caso dos sistemas de peritos, trata-se de investigar as particularidades dos sistemas técnicos ou profissionais que organizam largas áreas dos meios material e social

do mundo contemporâneo. Todas as nossas atividades são organizadas por processos dos quais temos pouco conhecimento (como, de resto, Weber (1919) notara com sua tese sobre a racionalização como, em parte, um acúmulo de conhecimento disponível para qualquer um, mas não possuído inteiramente por ninguém individualmente), sejam elas aquelas relacionadas à construção de automóveis ou estradas, como sinais de trânsito, sejam as atinentes a profissões como a psicologia, a medicina ou a sociologia. Esses sistemas de peritos constituem mecanismos de desencaixe, segundo ele, porque as fichas simbólicas “[...] removem as relações sociais das imediatidades de seus contextos” (Giddens, 1990, pp. 27-8) (2).

Mais uma vez referindo-se a Simmel, Giddens introduz a questão da “confiança” como central para o funcionamento dos sistemas abstratos, pois a crença em desdobramentos tranquilos e previsíveis em nossas relações com eles é fundamental para sua vigência social. Aquela crença se baseia, por outro lado, em um “fraco conhecimento indutivo”, não teórico, que basta, todavia, para nossa vida cotidiana (Giddens, 1990, pp. 26-34, 83 e segs.). Ele argumenta, criticando subseqüentemente Habermas de forma direta, que se trata de um equívoco opor a “impessoalidade” dos sistemas abstratos às “intimidades” da vida pessoal, porquanto se acham esses dois universos enlaçados de variadas maneiras. Conhecimentos profissional e leigo se influenciam mutuamente através do que anteriormente denominara de processos de “dupla hermenêutica”, isto é, a reapropriação contínua dos conceitos produzidos por esses dois grupos de agentes, um pelo outro (Giddens, 1990, pp. 120 e 144).

Giddens vai adiante e introduz um conceito complementar em seu raciocínio: “reencaixe”. Com ele quer se referir “[...] à reapropriação ou relançamento de relações sociais desencaixadas de modo a amarrá-las (conquanto parcial e transitoriamente) a condições locais de tempo e lugar”, o que implica “compromissos com um trabalho com face” – que conjuga confiança em relações de co-presença –, junta-

2 Ele refere-se adiante ao “trabalho abstrato” teorizado por Marx (ao qual voltarei em breve), mas não o articula aos temas do desencaixe e sim às instituições capitalistas da modernidade (Giddens, 1990, pp. 61-2), cujas relações com aquele conceito não são tampouco exploradas.

mente com “compromissos sem face”, estes sendo de cunho altamente abstrato (Giddens, 1990, pp. 79-80). Giddens desenvolve sua interessante discussão mediante uma análise fina de noções como risco e perigo, as quais não caberia aprofundar neste contexto, bem como de indicações que retomam discussões anteriores sobre o conceito de “reflexividade”, ao qual voltarei mais adiante.

Cumpra agora observar uma certa inconsistência na discussão de Giddens. Qual a relação de fato entre “fichas simbólicas” e “sistemas de peritos”? Por que possuem ambos caráter abstrato? Será isso uma coincidência ou derivará esse traço comum de processos subjacentes os quais, estes sim, deveriam ser melhor teorizados, não obstante pistas interessantes serem fornecidas pela idéia de distanciação espaço-temporal? Creio que, de fato, embora sejam muitas as idéias que se podem extrair do texto, breve e ensaístico, de Giddens, falta articulação maior a suas teses. Em particular, é preciso perguntar sobre o que exatamente caracteriza os processos de desencaixe da sociedade moderna. O desenraizamento dos agentes de condições específicas de existência é fenômeno recorrente em todas as sociedades. O que justificaria falar-se de “desencaixe” como fenômeno específico? Não me parece que a tese do tempo-espaço ampliado seja suficiente para dar conta desse fenômeno, que sequer, ademais, é suficientemente estabelecido por Giddens do ponto de vista empírico, como se evidenciará posteriormente. Outros autores buscaram exatamente realizar essa operação de teorização mais profunda, inclusive no que tange a relações causais, incorrendo, em contrapartida, em teses mais redutivas.

ABSTRAÇÕES REAIS E DESENCAIXES

Marx é, obviamente, o primeiro cientista social a colocar a questão dos mecanismos de desencaixe de forma altamente articulada e crítica. Ressalta em sua obra o tema da abstratividade gerada pelo desen-

volvimento da sociedade humana que culmina no capitalismo, com suas noções de trabalho em geral, de valor de troca, de dinheiro, organizados em um espaço nacional inicialmente mas, ao fim e ao cabo, pelo mercado mundial (Marx, 1859 e 1867, Livro 1, passim). Claramente aí, como nas teses marxianas e marxistas em geral, é o desenvolvimento das forças produtivas, engendrando determinados arranjos institucionais, que responderia causalmente pelo surgimento daquelas abstrações que, apostava, desapareceriam com o comunismo, uma vez que ao “fetichismo da mercadoria” e à substituição fantasmagórica das relações entre as pessoas pelas relações entre as coisas sucederia uma sociedade formada pela associação dos produtores que se reconheciam como tais. O mercado seria assim sepultado historicamente, deixando de mascarar as relações de exploração e as lutas entre as classes que se escondiam sob o véu do individualismo ideologicamente determinado que regeria a consciência dos agentes nas sociedades burguesas. Anteriormente, contudo, ele já notara como o “cidadão”, enquanto forma de representação ideológica, de fato escondia os apetites individualistas do burguês que se camuflava sob sua pele (Marx, 1844). Seria Lukács, contudo, que emprestaria preeminência à tese sobre as “abstrações reais”, que adquire com Habermas simultaneamente maior amplitude e escopo definido.

Em um dos livros de maior impacto na filosofia do século XX, *História e Consciência de Classe*, Lukács retomou as questões de Marx, com forte influência de Weber e conhecimento detalhado dos trabalhos de Simmel, filtrando tudo isso através de lentes hegelianas. No que nos interessa de perto, ele observa, ao início de sua discussão, que se podia achar “na estrutura do comportamento das mercadorias o quadro original de todas as formas de objetividade” e todas as “correspondentes formas da subjetividade” na sociedade burguesa (Lukács, 1923, p. 257). Em sua independência e universalidade, bem como em sua *igualdade formal*, a mercadoria condicionava o trabalho abstrato, sendo condicio-

nada, outrossim, pelos avanços históricos efetivos desse “processo de abstração”. Racionalização crescente queria dizer, nesse caso, através da história (do trabalho manual, à cooperação, à manufatura e à maquinaria), uma perda do caráter qualitativo do trabalho. A calculabilidade dos processos sociais, dependente de sua quantificação, era outro aspecto crucial dessa racionalização, impossível sem especialização. Não por acaso a matemática é a rainha das ciências na modernidade. O próprio tempo perderia seu caráter qualitativo, mutável, fluido para se transformar em um *continuum* preenchível por “coisas” quantitativamente mensuráveis (Lukács, 1923, pp. 263 e segs.). Não obstante consistir em uma fantasmagoria necessária e decisiva para o funcionamento desse tipo de sociedade, baseada na troca de mercadorias, a atomização e o isolamento das mercadorias e dos indivíduos são apenas ilusórios. A essa aparência subjaz uma rígida legalidade do processo econômico que domina, pela primeira vez na história, toda a sociedade e consagra a seus membros um destino comum (Lukács, 1923, p. 266).

Assumindo obviamente a idéia do papel fundamental da infra-estrutura, Lukács observa que a esse desenvolvimento capitalista um direito, um Estado, etc., similares correspondem. Isso se dá mediante uma sistematização racional de toda a regulação legal da vida, que avança portanto buscando tudo englobar, pouco importando se um fechamento lógico do sistema acontece ou se “lacunas” específicas devem ser preenchidas na práxis dos juízes. Cabe destacar sobretudo que a “generalidade formal” (*formaler Allgemeinheit*) do direito liga-se à sua calculabilidade. Ele se apóia em Weber (1921-22, p. 491) para asseverar que apenas a modernidade conheceu tal formalismo e sistematização. Esse sistema de direito acha-se apostado como “pronto”, “fixado”, em face dos “acontecimentos individuais” da vida social, o que ocasiona conflitos entre a lei e o desenvolvimento capitalista. Isso gera o paradoxo de um sistema fixo que, todavia, vê-se obrigado a mudar constantemente. Sua independência

e reificação assim também se produzem, bem como sua “desatenção para com o concreto”. Para ele isso implicava, de modo parelho ao que se vê na economia e na administração moderna, a passividade – o caráter contemplativo – do sujeito na sociedade burguesa: ele radicaliza então a tese de que não há criatividade possível nessa sociedade (Lukács, 1923, pp. 271-3 e 276). Pode-se dizer com isso que, buscando desvelar e criticar a reificação, Lukács cai nela ele mesmo, pois não se mostra capaz de identificar possíveis espaços de atividade do sujeito e criatividade da ação individual e do movimento coletivo.

Uma de suas conclusões principais é de grande relevância para este estudo: segundo ele, a “indiferença” (*Gleichgültigkeit*) da forma em face do conteúdo caracteriza a racionalização que se mostra típica da modernidade capitalista (Lukács, 1923, p. 304).

O texto de Lukács é flagrantemente datado, não só em função de seu caráter marxista e redutivo, porém por abraçar também uma perspectiva da racionalização que deve em demasia a Weber. Em particular, é clara sua desqualificação da modernidade, nesse sentido seguindo em grande medida a Marx e a Weber, que não viam com bons olhos aquelas abstração e racionalização formal. Entretanto, a análise de Lukács é extremamente feliz ao apontar para o cunho genérico das “abstrações reais” que são tão típicas da modernidade. Ele toma de Marx o tema da mercadoria, mas avança também de modo incisivo na direção do direito e do pensamento burguês como um todo, em seu aspecto formal, não obstante sua derivação da totalidade social das determinações econômicas. O tema do direito, inclusive, para além de sua formalidade e sistematicidade, poderia ser desdobrado em outra direção, na própria definição daquele em que todo o sistema se apóia: o indivíduo abstrato, isolado, que, aliás, caracterizava a troca de mercadorias por ele mesmo descrita e conceituada. Lukács descarta, assim, de entender o próprio indivíduo moderno – o cidadão –, sujeito, em duplo sentido, da lei. Guardemos isto para mais adiante, no entanto, e

examinemos como Habermas retomaria, transformando-a significativamente, a problemática de Lukács.

Como se sabe, a teoria social de Habermas articula-se estreitamente com a questão da evolução social, uma vez que ele crê mudar o objeto da sociologia – a sociedade – ao longo da história humana. Isso significa em particular que ocorre uma separação entre o “mundo da vida” – espaço da cultura, das instituições e da socialização dos indivíduos, o qual é mediado sempre lingüisticamente – e os “sistemas auto-regulados” – que se diferenciam daquele e, ocupando as dimensões da economia e da política, dispensam a ação lingüisticamente mediada e são coordenados pelo dinheiro e pelo poder. O problema é que, se isso consiste em um desenvolvimento evolutivo normal, ele será distorcido e gerará “patologias” em função de uma expansão exagerada dos sistemas auto-regulados, que avançam sobre o mundo da vida e o “colonizam”. Não quero explorar aqui o conjunto complexo e problemático de teses que Habermas tece em ligação com esses fundamentos conceituais (o que fiz já em outras ocasiões – cf. Domingues, 1995, cap. 3, e 1999a, caps. 4 e 7, sobretudo). Concentremo-nos aqui na questão da colonização e nas “abstrações reais”.

O alvo de Habermas é em grande parte Marx, para quem, diz ele, o mercado apareceria como mera forma de mascarar a dominação de classe, devendo portanto desparecer sob o comunismo. Com isso, formas imediatas de relacionamento voltariam a preponderar, dissolvendo a mercadoria, seu caráter “fantasmagórico” e as abstrações reais a ela ligadas, como é o caso do “trabalho abstrato”. Habermas recusa terminantemente essa tese, criticando ainda a teoria do valor de forma incisiva e afirmando que a idéia de transformação do trabalho concreto em abstrato implica a perda de “precisão” (*Bestimmtheit*) do conceito de “alienação” (*Entfremdung*) (Habermas, 1981, vol. 2, pp. 489 e segs.). Sua interpretação de Marx é extremamente problemática, especialmente por ser guiada por sua própria, a meu ver insustentável, divisão entre mundo

da vida e sistema. Faltariam a Marx, estando ele privado daquela conceituação, critérios para distinguir entre a “destruição de formas de vida tradicionais” e a “reificação” (*Verdinglichung*) de mundos da vida pós-tradicionais”, sem o que não haveria como dar conta de fato dos processos de diferenciação social. Marx sustentaria no fim das contas uma postura *nostálgica*. Além disso, Marx não considera o sistema político-administrativo ao discutir o tema da reificação, restringindo-se à economia. Embora ele reconheça que Marx de fato vê a diferenciação do Estado e da economia “também” como um processo de diferenciação sistêmica (Habermas, 1981, vol. 2, p. 499), como Habermas quer enfatizar a permanência e irreversibilidade (pode-se dizer sem rodeios – a positividade) daquela diferenciação, ele atribui pouca importância a esse reconhecimento.

Em contraposição, a colonização do mundo da vida, que se expressa imediatamente na alienação que se produz na participação política e no trabalho, especialmente no “capitalismo tardio”, após o estabelecimento do Estado do Bem-Estar Social, na cristalização de um “papel” de “cliente” pelo cidadão e de “consumidor” pelo trabalhador (Habermas, 1981, vol. 2, p. 515). A colonização do mundo da vida, que produz também a “fragmentação da consciência” dos sujeitos – substituindo a “falsa consciência” de classe –, é eleita o principal veículo da nova teoria da reificação. Mas a “juridificação” da vida social, que corresponde em parte ao deslocamento da integração social característica do mundo da vida para a integração sistêmica, desempenha papel crucial na pintura de Habermas também: se bem que permaneça ligado ao mundo da vida devido a imperativos de legitimação que dependem da cultura e das formas institucionais, o direito crescentemente funciona como um “meio de organização” a serviço dos sistemas auto-regulados, em conjunção com o dinheiro e o poder. Se a própria institucionalização da sociedade burguesa foi dependente dessa juridificação, o Estado do Bem-Estar a aprofunda ao introduzi-la no coração da

política social (Habermas, 1981, vol. 2, pp. 522-31) (3). Isso leva a evidentes e profundos “efeitos de reificação”, ao ser o “[...] direito social usado como meio” (Habermas, 1981, vol. 2, p. 539).

Tudo isso somado e assim posto, o conceito de “abstração real” ganha *status* de questão empírica a ser analisada em profundidade, mediante um “programa de pesquisa” que prescinde inclusive da própria teoria do valor (Habermas, 1981, vol. 2, pp. 548-9). Nas páginas conclusivas de seu livro, Habermas explora alguns temas que se colocariam nessa conexão. Vale observar, no entanto, que a cidadania enquanto tal não é jamais posta em questão em relação às abstrações reais, sequer quando ele discute o tema do direito, o que se deve em grande parte a sua inserção do direito em primeiro lugar no mundo da vida, sendo dependente da racionalização comunicativa (Habermas, 1981, vol. 1, pp. 346 e segs.). Sem dúvida, uma ampliação do escopo do tema se produz com a contribuição de Habermas. Para isso não seria preciso, acredito, desvencilharmos da teoria do valor, até porque não temos nada para pôr em seu lugar. Mais interessante seria buscar um quadro explicativo mais genérico, o que Habermas de fato tenta, mas dificilmente alcança. Sem dúvida, a “racionalização” do mundo da vida e sua diferenciação, com o posterior predomínio dos sistemas autorregulados (veja Habermas, 1981, vol. 2, cap. 6), visa substanciar uma resposta a esse problema, porém não creio que ela seja adequada. Isso ocorre não apenas por Habermas separar aquelas duas dimensões sociais, mas igualmente porque não é claro como racionalização, universalização e abstração se relacionam. Além disso, é obscuro como processos internos ao sistema podem ser expressos por categorias do mundo da vida e tomar a forma de “abstrações reais”, inclusive anteriormente ao processo de colonização – e, presumível e esperançosamente, após ver-se este bloqueado.

Isso não obstante, é claro que Habermas apresenta uma contribuição decisiva para uma mais adequada equação do problema das “abstrações reais”. Não seria, contudo,

possível aprofundar esse conceito neste contexto; basta para meus fins o que foi até agora delineado. Buscarei evidenciar na seção seguinte em que medida e por que essa conceituação nos ajuda a entender melhor o tema do multiculturalismo.

REENCAIXES, IDENTIDADES CONCRETAS E MULTICULTURALISMO

As sociedades humanas conheceram ao longo da história processos de desenraizamento que tiveram lugar aqui e ali em muitas ocasiões, pelos mais variados motivos – migrações, guerras, escravidão, a emergência de novos princípios de organização social. Todos eles demandaram a reelaboração das identidades individuais e coletivas dos agentes. O que haveria de peculiar nesse sentido na civilização moderna? O que poderia distinguir o que aí se passa de específico em relação aos desenraizamentos, e justificar inclusive a utilização de uma expressão particular – *desencaixe* –, sem que isso se restrinja tão-somente a um rótulo supérfluo? A resposta acha-se presente exatamente, em parte, no conceito de abstração real que examinamos em Marx, Lukács e Habermas, tema que o próprio Giddens intui também, embora no primeiro caso ele não tenha articulado de forma abrangente o suficiente (causalmente ou em termos de escopo) a gênese e relações mais profundas das instituições modernas, e no segundo misture sistemas de peritos e fichas simbólicas de modo pouco claro.

As “sociedades” modernas, delimitadas pelos Estados-nação que apareceram na Europa e se espalharam pelo mundo, são formações sociais que recobrem um território relativamente unificado bastante amplo e o fazem por meio de mecanismos de vigilância até então não disponíveis, implicando um nível de intensividade do poder bastante elevado. Uma nova configuração espaço-temporal então se estabelece. Ela se recobre imediatamente, contudo, medi-

3 É curioso que Habermas pareça desconhecer, ou ao menos não explorá-la suficientemente, a distinção entre ordem jurídica e direito administrativo, da qual se utiliza continuamente a burocracia do Estado do Bem-Estar. Veja uma análise dessas duas formas legais em: Unger, 1977, caps. 2-3, *passim*.



ante duas categorias fundamentais: o trabalho livre e a cidadania, ambas codificadas juridicamente, por meio das constituições modernas e da ordem jurídica. Com aquela rearticulação do espaço-tempo na modernidade, cujos ritmos ademais se aceleraram brutalmente, o desenraizamento de amplas camadas da população tem lugar. O “cercamento dos campos” na Inglaterra, emoldurando a dissolução total dos laços feudais na Europa, evidencia essa “grande transformação”. Obviamente, tem lugar aos poucos um reenraizamento dessas populações. Ele se realiza em princípio num plano muito mais abstrato do que fora o caso anteriormente. Previamente à era moderna, as populações viviam em sua esmagadora maioria uma vida ligada a contextos específicos, como era o caso dos servos medievais e dos artesãos, mas igualmente da nobreza e mesmo em grande medida da burguesia cidadina; a exceção a isso eram andarilhos e vagabundos, aventureiros, bandoleiros e outras figuras semelhantes, minoritárias nessas sociedades e com frequência em contradição com seus princípios fundamentais. Nascia-se e vivia-se em contextos concretos, com funções sociais específicas, em geral conectadas a locais também particulares. Com certeza havia disrupções desse cenário em princípio estável e mutável apenas no desenrolar de processos sociais de ritmo relativamente lento. Aqueles que eram desenraizados por qualquer motivo, conjuntural (como uma guerra) ou dependente de modificações de fundo que se abatiam afinal sobre eles, encontravam reencaixe mais uma vez em condições semelhantes a que precedentemente eram as suas. Um reenraizamento em relações sociais concretas se seguia àquele desenraizamento.

A modernidade alterou isso fundamentalmente. Aqueles primeiros desencaixes lançaram as pessoas em uma situação cujas amarras concretas se enfraqueceram enormemente. O reencaixe imediato que as aguardava possuía características muito distintas daquelas que desfrutavam antes: eles agora são meramente trabalhadores livres e cidadãos, seres abstratos, livres e

autônomos para circular pelo espaço nacional a seu bel-prazer e vender sua força de trabalho a quem desejar; não mais súditos, sua relação com o Estado muda também e agora faz-se sem a mediação da nobreza, direta e abstratamente concebidos seus direitos e deveres. Em outras palavras, esses novos sujeitos são detentores de direitos civis e políticos, estes últimos todavia universalizados somente ao longo do tempo. Embora o Estado nacional servisse de fronteira para essa abstratividade, o mercado mundial desde o início, entretanto, se colocava como horizonte do trabalho livre. De fato, a cidadania e o direito ao trabalho não se estabeleceram de modo algum mesmo a esta altura do fim do século XX. Mas a mobilidade internacional crescente do capital, tornando a força de trabalho, se não livre para si, ao menos livre para outrem, até certo ponto aguçou esse caráter abstrato do indivíduo na era moderna. Caráter que poderia ser descoberto nas múltiplas faces de sua vida e sociabilidade, a começar pela concepção de homem abstrato e em relação direta com Deus, que o protestantismo introduziu no Ocidente. Deve-se observar que, embora se trate de *abstrações*, não deixam de ser *reais*, posto que presidem a tecitura da consciência dos sujeitos e organizam as instituições sociais.

Esse movimento básico de reencaixe moderno, que sustentamos outrossim diariamente e sobretudo através da sucessão de gerações que assim recebem sua identidade das memórias das gerações anteriores e da tradição da modernidade, realiza-se de forma em princípio altamente dispersa. É claro, movimentos políticos coletivos foram necessários para institucionalizar essa concepção. Mas na vida cotidiana é como seres abstratos isolados que, por exemplo, buscamos o pão de cada dia e votamos em eleições. Isso se faz por intermédio do movimento de uma subjetividade coletiva altamente descentrada (cf. Domingues, 1995), uma vez que em particular essa ideologia burguesa moderna leva as pessoas a assim se conceberem e imaginarem como indivíduos abstratos, atomizados, cuja ação deve prescindir ao máximo dos outros, que

nos servem no máximo de instrumento. Reencaixamo-nos sobretudo como membros de famílias nucleares (conquanto esta esteja ela mesma, a esta altura, absolutamente fragmentada e descentrada), onde investimos nossas identidades e afetos, ou como indivíduos ainda mais isolados, que buscam apenas seu próprio prazer. Obviamente, chegamos a uma identidade social bastante uniforme, sem que esse fosse contudo um desígnio premeditado por alguém.

Mas isso não se passou sem que um movimento paralelo tivesse lugar. Na verdade, esse caráter abstrato dos novos reencaixes, em outras palavras, dessas novas identidades individuais e coletivas, era insuficiente para dar sentido à vida diária e ao movimento da história em que elas se viam inseridas. Isso teve como consequência novos reencaixes de caráter mais particularizado, mais concreto, que, contudo, se viram permanentemente em destroços, uma vez que o ritmo vertiginoso da modernidade – que “tudo dissolve no ar” – conjura modificações constantes nas relações sociais e nas instituições, obrigando-nos a recomeçar sempre mais uma vez e a tentar novos reencaixes que recuperem um mínimo de segurança existencial, ontológica. A modernidade põe assim a reflexividade individual e coletiva a trabalhar de forma muito mais acentuada (ver Wagner, 1994) (4). Duas formas principais, bastante amplas, mas mais concretas de reencaixe tiveram lugar (ver Calhoun, 1995, caps. 7-8). A nação foi o primeiro foco de nossas preocupações particularistas – para começar os direitos humanos foram logo transformados nos direitos dos cidadãos de estados nacionais particulares. A classe social, sobretudo a pertença à classe operária, se colocou também como foco da identidade. Mais ainda, laços de solidariedade mais local se estabeleceram, em diversas comunidades de trabalhadores, cuja identidade se teceu em lutas contra o capital. As classes dominantes, por outro lado, sempre cultivaram laços sociais fortes através dos quais consolidam sua identidade e domínio. A religião, as diversas seitas e denominações têm servido de veículo também para

4 Declínio de discutir aqui o tema da reflexividade, o que realizei extensamente em Domingues, 1999a, caps. 1-2.

a reconstrução mais concretamente orientada de identidades sociais, para além das abstrações reais da modernidade.

A burocracia do Estado do Bem-Estar introduziu novas formas de abstração real. Estas diferem das anteriores em dois aspectos principais – o que, como vimos, não creio ser bem resolvido pela discussão encetada por Habermas. Primeiramente, porque não são em geral urdidadas por intermédio da ordem legal, constitucional. Elas são estabelecidas com frequência por meio do direito administrativo e pela discricção dos membros da burocracia estatal, que assim definem seus públicos-alvo. Isso, aliás, vem de longe, por exemplo no funcionamento do sistema de vigilância e disciplina que se constituiu na era moderna. Frente ao sistema judiciário o sujeito se apresenta como cidadão portador de direitos, que é então castigado de acordo com critérios universalistas, para ser em seguida individualizado – não de forma abstrata – em função de suas particularidades ao ver-se sob o jugo do sistema penal e sua corte de especialistas em punição e regeneração. Ao mesmo tempo, ele passa a integrar uma categoria coletiva de “delinquentes”, ela também subdivisível (ver por exemplo Foucault, 1975, pp. 259 e 292-8). Magnifica-se em muitas outras formas, mais coletivizadas, porém que permitem simultaneamente uma vigilância personalizada sobre os beneficiários do sistema de bem-estar estatal, que implica igualmente, em certa medida, um reencaixe identitário. Esse caráter coletivo e mais personalizado compõe, portanto, a segunda diferença das novas abstrações reais do Estado do Bem-Estar *vis-à-vis* a cidadania civil e política *tout court*. Assim tem sido construída a cidadania social. Não obstante todos esses direitos terem sido conquistados ao longo de lutas por vezes ferozes, ao fim e ao cabo uma característica é compartilhada por todas essas abstrações reais: elas implicam a passividade do sujeito moderno constituído, que não participa de sua definição cotidiana e não é capaz de emprestar a essas figuras perfil que responda a suas qualidades mais concretas. Aqui deparamo-nos

com dois elementos da discussão de Lukács que são cruciais, creio, para uma correta compreensão dessa questão. Trata-se da indiferença da forma face ao conteúdo – patente no caso desses reencaixes abstratos – e da passividade do sujeito frente a eles, conquanto o registro em que coloco esta última questão seja distinto do de Lukács e da práxis revolucionária que ele reivindica como essencial para o conhecimento da realidade social, se bem que a criação dessa mesma realidade, no caso em foco, tenha óbvia relação com quem e como se determinam as características dos direitos sociais e como devem ser dispensados.

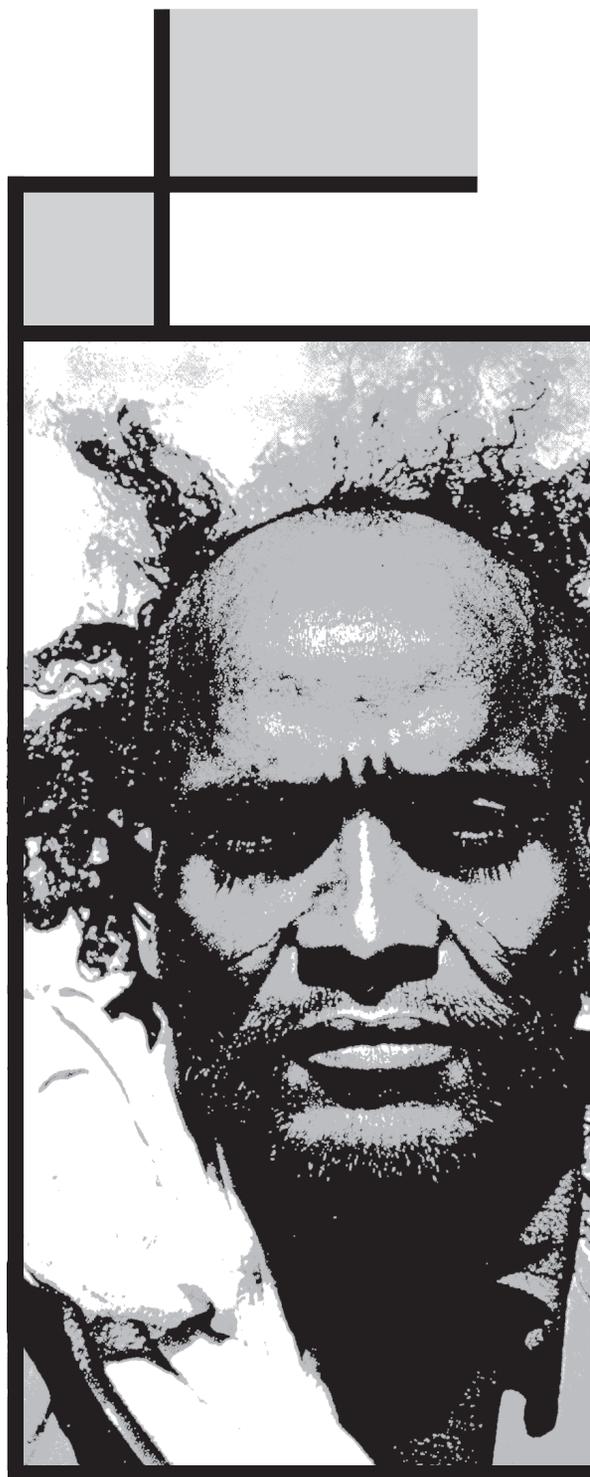
Antes de voltar mais diretamente à questão do multiculturalismo, gostaria de fazer uma última observação. Ela diz respeito à articulação entre esses dois pares de elementos: universalidade e abstração, concretude e particularidade, tanto no plano histórico (ou seja, no que tange à gênese dessas categorias em termos sociais), quanto em termos lógico-categoriais (no que se refere a formas de consciências ou no tocante a arranjos institucionais). A despeito de discussões recorrentes sobre o tema, pode-se dizer que não é claro na verdade como se articulam, em particular no caso dos dois primeiros. Será necessário que à universalidade corresponda sempre a abstratividade – em outras palavras, “abstrações reais” –, ou seria possível pensar que aquela só se faz completa na medida em que incorpora a si a particularidade dos sujeitos sociais? Esse é obviamente um tema hegeliano, que passa, portanto, ao largo das preocupações neokantianas de Habermas (1981, *passim*, por exemplo), cuja obra me parece nesse sentido insuficiente, demandando a questão de desenvolvimentos posteriores.

MULTICULTURALISMO, TRADIÇÕES E ESTILOS DE VIDA

Em um livro bastante comentado, Kymlicka (1995, principalmente pp. 10 e segs.) focalizou a questão do multiculturalismo sob dois ângulos – o nacional e o

étnico. No primeiro caso tem-se “estados multinacionais”, uma vez que se trata de sociedades formadas a partir da incorporação, forçada ou voluntária, de minorias nacionais que anteriormente possuíam culturas territorialmente concentradas e desfrutavam de autonomia. No segundo, a diversidade cultural é fruto da imigração individual ou familiar e, conquanto esses indivíduos possam em maior ou menor grau buscar o reconhecimento de sua identidade étnica, tipicamente eles desejam integrar-se à sociedade mais ampla. Como já observei, esse é um tema crucial, que entretanto não pode ser tratado de forma uniforme, como se se colocasse com a mesma intensidade em todos os países e regiões do mundo. A nação brasileira, forjada por uma assimilação bastante ampla de indivíduos e povos de origens díspares, escapa dos dois tipos assinalados por Kymlicka, não obstante a permanência de diferenças e uma certa heterogeneidade, assim como da reiteração das comunidades étnicas indígenas que hoje inclusive por vezes começam a multiplicar o número de seus integrantes. Não somos um estado multinacional, nem tampouco uma sociedade multiétnica. Sem dúvida, essa é uma afirmação controversa, principalmente se tivermos como interlocutores membros do movimento negro brasileiro, que por vezes demanda um reconhecimento étnico distinto para as populações que de alguma forma têm sua origem ligada ao continente africano. Contudo, sua assimilação à nação brasileira, sem embargo do caráter violento e forçado de que se revestiu, dissolveu em grande medida esse caráter étnico – que, aliás, não era de modo algum homogêneo (ver Domingues, 1993 e Souza, 1997). No conjunto da população, creio, não se acharia identidade étnica separada.

É certo que as identidades modernas se mostram cada vez mais abertas a um trabalho reflexivo que lhes permite servir a formas múltiplas de reencaixe social e contextual. Elas não possuem caráter essencialista e se apresentam com feição bastante plástica (ver Costa e Werle, 1998). Entretanto, não creio que seja plausível pen-



sar uma identidade étnica separada para nenhum segmento da população brasileira (exceção feita aos membros das já mencionadas comunidades indígenas). E, por mais que as identidades sociais, individuais e coletivas sejam abertas ao trabalho da reflexividade, esta opera sob condições de *plausibilidade* que estabelecem limites para as *possibilidades* de reconstrução da identidade (cf. Domingues, 1999a, cap. 2). Assim, se a valorização das identidades étnicas tem se feito de forma pervasiva e muitas vezes radical pelo mundo, frequentemente em conjunção com a acentuação de aspectos religiosos, isso tem tido lugar quando historicamente se mostra plausível – o que é, infelizmente, o caso em muitas sociedades em que isso se desdobra não em formas benignas, ainda que conflituosas, de afirmação étnica e/ou nacional, mas sim em desenlaces violentos e mesmo carregados de tragicidade. Não me parece ser esse o caso do Brasil, em função das condições de formação histórica da nação, em que pese a óbvia subordinação dos elementos e tradições de origem africana na cultura e na vida social do país, já para não falar das condições de pobreza em que essas populações se mostram como maioria. Além disso, não se deve esquecer que dificilmente se as encontra em estado “puro”, com frequência a miscigenação dos setores sobretudo de baixa renda da população demonstrando que a noção de “democracia racial” é com certeza mais que um mito no Brasil.

Se, contudo, o tema do multiculturalismo é tomado em um sentido mais amplo, englobando crenças e práticas religiosas distintas, aquilo que alguns autores caracterizariam como a tribalização da sociedade contemporânea, a multiplicação de “estilos de vida” distintos, formas variadas de expressão cultural – inclusive de fundo étnico –, o termo se patenteia adequado ao Brasil, não só descritiva como também normativamente. Conquanto a modernidade brasileira se mostre bastante tradicionalmente moderna – tanto institucionalmente quanto no que tange às formas de consciência que predominam no país (cf. Domingues, 1999a, cap. 5) – os reencaixes

concretos e potencialmente multiculturais que parecem marcar outros quadrantes da modernidade global contemporânea aqui se mostram também como solução em face dos problemas ocasionados pela abstratividade que impregna as instituições modernas e do declínio ao menos relativo de outros tipos de identidade coletiva (de classe e nacional). A identificação de grande parte da juventude “morena” de Salvador com a cultura caribenha, principalmente jamaicana, é apenas um exemplo expressivo, entre outros, dessas identificações identitárias por sobre as fronteiras nacionais (se bem que não necessariamente as contradigam inteiramente e com certeza bebam nas modernas tradições brasileiras). O próprio tema do comunitarismo deveria ser colocado nas mesmas coordenadas, uma vez que ele crescentemente se apresenta como solução para os dilemas identitários da modernidade avançada, ao colocar demandas de reconhecimento para culturas particulares, sejam elas claramente delimitadas ou seja sua definição mais imprecisa e difusa (cf. Taylor, 1992). Se isso se apresenta como uma problemática que, em sua relação com as limitações do liberalismo individualista, pode assumir um cunho universalizante, o caso brasileiro pode portanto se beneficiar do debate em curso em seus aspectos gerais; mas não seria correto, ao que me parece, tomar o debate exatamente como ele se apresenta em países efetivamente multiculturais no sentido nacional ou étnico (como o Canadá, os Estados Unidos, ou a Alemanha contemporânea). Seja como for, a questão dos desencaixes, das abstrações reais e dos reencaixes reflexivos aí mais uma vez comparece, e esses elementos conceituais, os quais explorei acima em maiores detalhes para discutir a modernidade, podem ser extremamente úteis para tematizar a florescência recente do comunitarismo.

Uma nota normativa final. O multiculturalismo pode assumir um aspecto democrático e democratizante, no sentido de permitir que demandas por reconhecimento legítimas se apresentem na esfera pública e passem a pautar o debate e a vida co-

tidiana das sociedades contemporâneas. Os reencaixes que são por meio disso buscados podem levar, todavia, a cairmos nas conservadoras e excludentes “ciladas da diferença” (Pierruci, 1990) ou inclusive em resultados desastrosos se se ligam a formas exclusivamente particularistas e antagônicas de reconstrução da identidade.

A solução de Joas em face disso vale a pena ser aqui brevemente ponderada, tanto no que diz respeito à análise quanto normativamente. Em que medida nossos reencaixes assumem “valores” particularistas ou “normas” universalistas, para fazer uso de sua terminologia, são questões e escolhas cuja resolução não é dada *a priori*, e cujas conseqüências, porém, são em contrapartida obviamente decisivas. A partir do pragmatismo de James, Dewey e Mead, e com forte influência da ética discursiva de Habermas, Joas (1997, cap. 10) avança uma solução original para esses impasses. Segundo ele, os valores emergem sempre de forma contingente, a partir de situações concretas e vivências específicas, possuindo, portanto, forte elemento particularista. Dentro deles, no entanto, sempre o reconhecimento de outros que compartilham a mesma forma de vida introduz desde sempre um elemento moral, se não universalista em princípio, ao menos potencialmente universalizante. Essa

intuição pode ser então estendida a outros que não se incluem nesse círculo menor de identificação e reconhecimento, em outras palavras, pode ser universalizado no sentido de chegar ao reconhecimento de nossa humanidade comum, a despeito e em parte mesmo em virtude do reconhecimento concomitante de nossas diferenças. O discurso é o meio através do qual isso pode se realizar, pois, proporcionando ocasião e forma para uma definição universalista da justiça, pode levar inclusive à própria modificação dos “bens” (*Guten*) que aqueles valores originalmente haviam estabelecido, o que permite sua definição de forma compatível com os “bens” de outras coletividades.

Aí, creio, radica uma esperança não só de convivência mais respeitosa e democrática das diferenças (multiculturais) nas sociedades contemporâneas, mas também de mudança social no longo prazo, desde que sejam estabelecidas formas institucionais que permitam, e talvez mesmo estimulem, a proliferação de particularidades coletivas sem prejuízo de normas universais democráticas, e, na verdade, delas dependentes e para elas contribuindo. Nesse sentido, o multiculturalismo é um horizonte reflexivo e prático o qual todos, inclusive brasileiros, não deveríamos recusar.

BIBLIOGRAFIA

CALHOUN, Craig. *Critical Social Theory*. Oxford, Blackwell. 1995.

COSTA, Sérgio e WERLE, Luís Denilson. “Reconhecer as Diferenças: Liberais, Comunitaristas e Relações Raciais no Brasil”, in *Novos Estudos Cebrap*, nº 49, 1998.

DOMINGUES, José Maurício. “State and Nation-Building in Brazil”, in *Bulletin of the Association for the Study of Ethnicity and Nationalism*, nº 7, 1993.

_____. *Sociological Theory and Collective Subjectivity*. Londres/Nova York, Macmillan/Saint Martin’s Press, 1995.

_____. *Criatividade Social, Subjetividade Coletiva e a Modernidade Brasileira Contemporânea*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 1999a.

_____. *Sociologia e Modernidade. Para Entender a Sociedade Contemporânea*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999b.

- _____. "Cidadania, Direitos e Modernidade", in Jessé Souza (org.), *Desafios da Democracia Contemporânea*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 1999c (no prelo).
- FOUCAULT, Michel. *Surveiller et Punir*. Paris, Gallimard, 1975.
- GIDDENS, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Stanford, Stanford University Press e Cambridge (Polity), 1990.
- HABERMAS, Jürgen. *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988 (1981).
- JOAS, Hans. *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.
- KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship*. Oxford, Clarendon, 1995.
- LUKÁCS, Gyorgy. "Geschichte und Klassenbewusstsein", in *Werke*, vol. 2. Berlim, Luchterhand, 1977 (1923).
- MARX, Karl. "Zur Juden Frage", in *Marx e Engels, Werke*, Bd. 1. Berlim, Dietz, 1956 (1844).
- _____. *Das Kapital*, Bd. 1, *Mega II-5*. Berlim, Dietz, 1987 (1867).
- PIERRUCCI, Flávio. "Cidades da Diferença", in *Tempo Social*, vol. 2, 1990.
- SIMMEL, George. *Philosophie des Geldes*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.
- SOUZA, Jessé. "Multiculturalismo, Racismo e Democracia. Por que Comparar Brasil e Estados Unidos", in Jessé Souza (org.), *Multiculturalismo e Racismo. Uma Comparação Brasil — Estados Unidos*. Brasília, Paralelo 15, 1997.
- TAYLOR, Charles. "The Politics of Recognition", in Amy Gutman (org.), *Multiculturalism*. Princeton, Princeton University Press, 1994 (1992).
- UNGER, Roberto Mangabeira. *Law in Modern Society*. Nova York, Free Press, 1977.
- WAGNER, Peter. *A Sociology of Modernity*. Londres, Routledge, 1994.
- WEBER, Max. "Wissenschaft als Beruf", in *Schriften zur Wissenschaftslehre*. Stuttgart, Philip Reclam, 1991 (1919).
- _____. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1980 (1921-22).