

A Condição Pós-Moderna,

de David Harvey.

São Paulo, Loyola, 1992

por Mikel Aramburu

Recentemente Edições Loyola lançou no mercado brasileiro *A condição pós-moderna*, tradução do original em inglês *The condition of postmodernity*, obra do geógrafo norte-americano David Harvey. Na tradução não muito feliz do título o leitor brasileiro é privado da sutil síntese que encerra o título original, fazendo um jogo de palavras em referência à obra de J. Lyotard, *Le condition posmoderne*. Não se trata de outra condição pós-moderna, mas de uma análise do contexto histórico que criou o discurso de Lyotard e outros críticos pós-modernos. A obra de Harvey é especialmente importante, não apenas porque fornece um surpreendente marco interdisciplinar para entender as mudanças em curso no inundo contemporâneo, mas também porque aborda de frente os problemas teóricos e epistemológicos que a crítica pós-moderna imprimiu na *deimarche* das Ciências Humanas.

Harvey situa a condição pós-inoderna dentro de uma seqüência histórica, de forma que a sua compreensão só é possível através do acompanhamento de dita seqüência e quando comparada com as etapas anteriores. Nesse sentido o autor vai colocar a pós-modernidade em relação à única condição frente à qual esta se define: a modernidade.

Para construir um discurso sobre a pós-modernidade através de urna compreensão histórica, Harvey se situa fora dessa pós-modernidade, que é tratada corno uma etapa da modernidade. *Condição pós-moderna* é uma desconstrução modernista do discurso da pós-modernidade. A história, e ein particular o materialisino histórico, é usada para analisar urna condição que se apresentaria a si própria corno ahistórica.

I

Harvey começa por relativizar as supostas propriedades substantivas e exclusivas da pós-modernidade. De fato, suas principais características podem ser encontradas dentro da modernidade. A afirmação de Baudelaire, repetida inúmeras vezes no decorrer do livro, de que "A modernidade é o transitório, o fugaz, o contingente, é a metade da arte, cuja outra metade é o eterno e imutável", proporciona os dois pólos de referência entre os quais inove-se a experiência moderna. A pós-modernidade seria o lado fugaz e contingente da afirmação de Baudelaire, portanto não seria algo inteiramente novo com respeito à condição moderna. Em vez de ruptura teríamos continuidade. Estudiosos da modernidade corno Berman, Frisby, Schoorske ou McFarlane corroborariam que a efeineridade, transitoriedade e fragmentação também são próprias da época moderna.

Harvey vai fazer um esforço bemsucedido para analisar a história contemporânea através de vários planos, de forma a desenhar urna cronologia da inodernidade. Assim, existiria o projeto iluminista da modernidade, como um projeto universal de emancipação humana frente aos mitos e a natureza, um projeto racional otimista que, paradoxalmente, acreditava religiosamente no progresso. Cedo constatar-se-ia, continua argumentando Harvey, que não havia lugar para o otimismo. Nas ruas de Viena, Praga, Paris ou Nápoles aconteceria uma demonstração simultânea que manifestaria a violência da luta de classes. A experiência moderna desdobra-se em pelo menos dois sistemas de representação: a burguesia e o proletariado. O ano de 1848 põe em evidência que a reivindicação de unidade e universalidade do projeto iluminista não é mais possível. Nesse ano a confiança no progresso começa a declinar. O ano de 1848 significou também a primeira crise de sobreacumulação do capitalismo, crise financeira que se resolveu com a expansão do mercado financeiro criando um voluine de capital fictício (sem referência a uni valor tangível) nunca visto até então. Com isso o dinheiro deixa de ser representação fiel do valor. Crise de representação, insegurança. É a época em que Manet descompõe a luz e a cor, que Flaubert começa seus experimentos narrativos que motivam as alucinantes reflexões de Baudelaire.

Harvey continua construindo sua argumentação segundo a qual determinadas crises no sistema de acumulação vão acompanhadas por inudanças na experiência e nos significados sociais, nas artes e nas filosofias. Assim, o modernismo do período 1910-14 seria em grande inedita experimental, desconstrutivo e fragmentador. O modernismo do entreguerras (em boa parte de direita) ontologizaria o espaço, o local como portador de essências culturais, estetizaria a política e substituiria a razão pelo mito.

O que Harvey consegue fazer com maestria é dissolver as categorias do modernismo e pós-modernismo dentro de um complexo de oposições expressivas das contradições do capitalismo. Na verdade, o autor argüirá, a modernidade que os pós-modernos pretendem transcender é apenas uma etapa da modernidade. Os movimentos fragmentários dos anos 60 se defrontam contra o inodernismo do pós-guerra, que é arte do *establishment*, tecnocêntrico, que reduz a razão a instruinentabilidade e que confia acriticamente no progresso como projeto universal.

Depois das contraculturas expandese uiva aversão por qualquer projeto que procure a emancipação universal através do desenvolvimento

da razão e da ciência. Disso resulta a desconfiança pelas metanarrativas, pelos discursos que situam um ponto de vista (universajizante) por cima dos outros (diferenças). No fundo, diz Harvey, a crise moral do nosso tempo é uma crise da filosofia iluminista (cf. 40).

Porém a inodernidade sempre teve seus críticos. Adorno e Horkheimer chamariam a atenção sobre a traição, que significava que um projeto de libertação tornara-se um sistema de dominação. Nietzsche e românticos como Shelley e Byron propunham a experiência estética subjetiva frente à razão objetivista. Benjamin poria de manifesto que metanarrativas sobre o capitalismo não são necessariamente excludentes com o reconhecimento do valor da fragmentação.

Harvey recebe as críticas dos pós-modernos como legítimas e saudáveis, sobretudo quando essas críticas chainam a atenção sobre as diferenças e o direito de os "outros" falarem com suas próprias vozes. No entanto, nos diz, se não olharmos além dessas opacas diferenças perderemos de vista os processos gerais nos quais nos movemos e estaremos impedidos de pensar o capitalismo. Por isso Harvey vê nos críticos bem-intencionados (Foucault, Lyotard) um anarquismo estetizante que conduz ao niilismo. Por outro lado existe a assimilação das "diferenças" pelo capitalismo, criando o mercado das diferenças - convertidas em mercadorias. Assim, estamos acostumados a consumir diferenças em restaurantes, filmes, música, viagens, roupa etc. A acomodação ao mercado em forma de iniciativa empresarial, onde a natureza da competência obriga à sucessão frenética e obsolescência de modas sobre uma reserva inacabada de mundos fragmentados onde escolher. O mesmo acontece com a arquitetura pós-moderna, profundamente eclética, com uma multiplicidade de elementos possíveis (*langue*) de onde podem surgir diferentes combinações (*parole*). A arquitetura e o urbanismo pós-modernos dissociam-se de qualquer projeto social (e funcional), centrando-se no sentido de *jouissance*, do desfrute estético. Este lado do pósmodernismo, freqüentemente usando a retórica dos críticos radicais, é na verdade um neoconservadorismo.

Até aqui a visão que Harvey tem sobre a modernidade e pós-modernidade não é muito diferente da de Habermas. O que lhe dá um ar novo e inusitado é a associação que faz entre condição pós-moderna, novos sistemas de acumulação flexível e novas experiências do tempo e do espaço.

II

A pós-modernidade coincide com a crise do fordismo. O fordismo, mais que um novo tipo de organização da força de trabalho, é um novo estilo de vida, caracterizado pela produção e consumo de massas, com altos salários e um Estado que assume a responsabilidade sobre amplos setores de serviços.

Segundo Harvey, o modelo entra em crise pela rigidez que o sistema de produção mostra em absorver as mudanças nas demandas do mercado que o próprio capital gera, bem como a tendência à baixa da produtividade. Harvey, alinhando-se com a Escola de Regulação, coloca muita ênfase no papel que as relações de produção têm na transição de um sistema de acumulação para outro. O sistema financeiro e a política monetária do Estado norteamericano criam um processo inflacionário ao injetar capital fictício para sustentar o crescimento econômico. As tentativas de 1973 para reduzir a inflação expõem os excessos sobre a capacidade real das economias ocidentais. A alta dos preços do petróleo significou a aceleração de uma crise que é de sobreacumulação. A deflação que se seguiu no período 1973-75 provocou a intensificação da concorrência do capital, o que levou a um maior controle da força de trabalho. As conseqüências foram o desemprego e condições de trabalho mais flexíveis, com alta rotatividade do emprego (sem a segurança dos contratos durante o fordismo) em unidades de produção descentralizadas, que em relação ao sistema fordista permitem um encurtamento do tempo de retorno do capital, motivo pelo qual essa organização flexível da produção se torna mais competitiva. Isso origina novas formas de organização do trabalho mas também reinterpretação de novas formas de organização produtiva.

"O mesmo molde de camisa pode ser produzido por fábricas de larga escala na Índia, pelo sistema cooperativo da 'Terceira Itália', por exploradores em Nova York e Londres ou por sistemas de trabalho familiar em Hong Kong. O ecleticismo de práticas de trabalho parece quase tão marcado, em nosso tempo, quanto o ecleticismo de filosofias e gostos pós-modernos" (cf. 175).

A acumulação flexível é uma particular e, talvez, nova combinação de velhos elementos dentro da lógica dominante da acumulação do capital. As características do capitalismo apontadas por Marx continuam sendo vigentes e Marx continua sendo a principal fonte de onde bebe a conceitualização usada por D. Harvey.

III

O eixo onde se articulam regime de acumulação flexível e condição pós-moderna é a experiência do tempo e do espaço.

A crise do fordismo é do tipo que se resolve por meio de soluções temporais (encurtamento do tempo de retorno do capital) e espaciais (criação de novos centros produtivos, seja através de formas de organização flexível, seja através de um fordismo de baixos salários ou de periferia). Portanto essa transição cria uma nova experiência do tempo e do espaço. Harvey assume uma postura materialista ao fazê-la dependente das práticas materiais de reprodução social (cf. 189). No entanto não nega que se possa produzir o caso contrário: "Mudanças na maneira como imaginamos, pensamos, planejamos e racionalizamos estão fadadas a ter conseqüências materiais" (cf. 110).

No modo de acumulação flexível se comprime a experiência do tempo (na produção e no consumo) e do espaço (fragmentação), sendo que o segundo adquire prioridade sobre o primeiro. Assim, vale dizer, é normal que se recupere a ontologia heideggeriana frente à teoria da práxis marxista. Com a ontologização dos espaços se produz a estetização num mundo onde a imagem é muito mais poderosa que o argumento ou a ética.

Harvey vê o "espaço" como possuidor de um espírito reacionário frente às potencialidades libertadoras do "tempo". A escolha dos operários da IIa Internacional, de seguir os interesses nacionais em vez dos da classe, bem como a essencialização do espaço pelo nazismo, seriam prova disso.

Nenhuma das mudanças descritas na forma de experimentar o tempo e o espaço teria sentido sem atender à mudança radical na maneira como o valor é representado pelo dinheiro. A partir de 1973 o dinheiro é desmaterializado. Com isso o capital financeiro se independentiza definitivamente da esfera da produção. Aparece uma crise de significação na forma de representar o valor no capitalismo, ao mesmo tempo que essa crescente formação de capital fictício acelera o processo de inflação, originando mais incerteza e insegurança quanto ao significado da representação do valor. A crise de representação do valor redundando na compressão da experiência do espaço e o tempo.

Harvey afirma que a ênfase pósmoderna na efemeridade de valores, gostos e modas é uma mímese da condição própria da acumulação flexível. Contudo, em meio a esse ritmo louco de obsolescências, se revitaliza a busca de identidades, da unidade dentro da fragmentação, religião, família etc. Isto é, podemos entender a pós-modernidade como uma configuração especial da equação de Baudelaire um século atrás.

IV

O livro de Harvey é uma metanarrativa construída de fora da pós-modernidade. O autor esforça-se por construir um projeto que não apenas sobreviva mas que transcenda a pós-modernidade. Assim, quer tirar alguns frutos da crítica pós-moderna pretendendo incorporar a um *revival* do materialismo histórico - depois de anunciar a proximidade da morte do pós-modernismo - alguns elementos como: maior consideração às relações de alteridade e diferença e à produção de imagens e maior atendimento à heterogeneidade dos espaços.

Uma tentativa de ressuscitar o materialismo histórico através da incorporação de alguns elementos da crítica pós-moderna à modernidade (dentro da qual o marxismo era um dos principais alvos de ataque) deveria ser mais trabalhada para ver até que ponto esses elementos se encaixam com a gênese e o corpus teórico do materialismo histórico sem que a lógica desse modelo explicativo (pois alguma deve ter) seja desvirtuada.

Os traços gerais da obra de Harvey permitem falar que ela está mais para o lado pré-pós-moderno que para o pós-pós-moderno. A crítica ao logocentrismo e etnocentrismo da razão universalista não está suficientemente assumida quando ele insiste que a classe define a experiência comum dentro das diferenças (cf. 320), ou em suas críticas à *New Left* por abandonar o proletariado como instrumento privilegiado de mudança e se dispersar numa multiplicidade de movimentos que, embora legítimos, permanecem desconexos e, portanto, ineficazes. No fundo há uma crítica rançosa que associa o "nihilismo" (a desconstrução da velha pela nova esquerda) com o neoconservadorismo. Harvey não entra num verdadeiro diálogo compreensivo com a crítica pósmoderna quando (desde fora) tenta caracterizar sociologicamente seu discurso mas não quer compreendê-lo na sua própria verdade. E isto porque ele está preso ao lugar de onde fala, que é um marxismo que participa de um projeto de emancipação humana através de um logos universal. No final do livro seus apelos à revitalização do materialismo histórico baseiam-se mais na emoção que na razão.

De qualquer maneira, o que é surpreendente é que em meio à crise das metateorias e metadiscursos a metanarrativa de Harvey seja tão poderosa. Se Harvey não resolve todos os problemas epistemológicos criados pela crítica pós-moderna, sua obra é convincente na análise social do mundo e do discurso pós-moderno, constituindo-se um giro de inflexão nas discussões sobre este tema nas Humanidades, todos eles motivos pelos quais sua leitura é imprescindível. Seguindo sua grande teoria, pela própria obsolescência da produção e do consumo do mundo pós-moderno, Harvey aposta em ganhador ao anunciar o fim da pós-modernidade, a volta das grandes teorias, o movimento pendular para o lado imutável da formulação de Baudelaire.

Mikel Aramburu é mestre em antropologia pela UNICAMP.

Carnaval Brasileiro: o Vivido e o Mito,

de Maria Isaura Pereira de Queiroz,
Brasiliense, São Paulo, 1992.

por Rita de Cássia Amaral

Só pelo estilo delicioso, que Maria Isaura enriquece ainda mais com sua saborosa memória como participante dos carnavais desde muito cedo, já valeria a leitura desse interessante e importante ensaio (editado também na França), composto de alguns textos já conhecidos do público e um inédito, reunidos agora para fundamentar a argumentação da grande socióloga de que a análise do carnaval deve comportar pelo menos duas perspectivas: a do carnaval vivido (o da experiência, inclusive de classe) e a do carnaval mito (o das representações, sentimentos, esperanças, sensações). A primeira perspectiva, pensa a autora, tem sido desprezada pelos estudiosos em geral em favor de um discurso sobre a "essência" da festa.

Maria Isaura nos traz, então, o *carnaval vivido* a partir de uma busca na história dos carnavais, que ela percorre até chegar aos nossos dias, analisando a vivência dos grupos que produzem o carnaval brasileiro. Isso lhe permite demonstrar que não existe nem nunca existiu um Carnaval passível de ser pensado como festa de essência única, como querem alguns autores. Pelo contrário, diz ela, o carnaval deve ser estudado levando-se em conta, principalmente, as condições sócio-econômicas e culturais de cada povo, de cada grupo que o realiza, para que seja possível apreender seu sentido. Comparando o Entrudo e o Carnaval portugueses com o Entrudo e o Carnaval brasileiros ela elabora um estudo comparativo mostrando que os paralelismos da estrutura e dos grupos que organizavam os divertimentos nos dois países revelam-se insignificantes quando se percebe o afastamento progressivo dos caminhos que cada uma das festas percorre no tempo em razão das transformações sociais. No caso brasileiro, as transformações têm como base fundamental o surgimento de uma bem definida burguesia - que em tudo pretende distinguir-se do resto da população. Surgem assim as sociedades carnavalescas: lá se reúne a "elite" brasileira, tendo como elemento nucleador a festa chamada *Grande Carnaval* (o carnaval da burguesia) versus o *Pequeno Carnaval*, festa popular que reúne operários, funcionários, pequenos comerciantes, etc. Diferentemente do que acontece em Portugal, no Brasil o carnaval incorpora as camadas urbanas mais pobres, que passam não apenas a participar dele como também a produzi-lo. Na mesma época (por volta de 1940) o carnaval português começa a desaparecer. A razão disso é que enquanto Portugal perdia contingentes populacionais que emigravam para outros países da Europa em busca de melhores condições de vida e enviava seus recursos para as colônias buscando incrementar produções que gerariam recursos para a metrópole decadente, o Brasil expandia-se economicamente, desenvolvia sua indústria e sua população crescia. Com isso, no Brasil em pouco tempo morria o carnaval burguês dos corsos, surgindo em seu lugar o Carnaval Popular, o carnaval das escolas de samba, que reunia o povo em suas agremiações.

Tendo mostrado que a festa de carnaval sofre uma forte influência dos contextos sociais em que está inserida, Maria Isaura encaminha sua crítica à concepção de que o carnaval é uma festa onde as desigualdades desaparecem, momento em que a sociedade se "transforma" e em que os valores e posições sociais se invertem. Seu interlocutor principal é, então, Roberto DaMatta, que discute amplamente essa questão no trabalho já clássico sobre o carnaval brasileiro *"Carnaval, Malandros e Heróis"*. Tendo já demonstrado que a inversão nunca aconteceu no nível do vivido, a autora mostra de modo cuidadoso e detalhado que ela continua não acontecendo realmente. Para tal, estuda os carnavais das escolas de samba (a "guerra" entre as escolas, suas relações com os bicheiros, a participação das classes mais altas no desfile, etc.), os carnavais de rua (com a formação de grupos que têm como referência as redes de sociabilidade pré-estabelecidas em outras esferas da vida dos indivíduos e as relações destes com os patrocinadores com interesses na promoção do turismo) e os carnavais de salão (onde existe uma clara divisão social dos espaços, prevalece o machismo, buscase projeção através da auto-promoção, fomentada pelas redes de televisão e revistas, etc.), apontando inclusive a presença ostensiva, em todos eles, da polícia, garantia da manutenção da ordem. Então, conclui novamente, nada muda, nada se transforma, nada se inverte. Segundo sua análise, essa visão reforçadora do mito popular do Carnaval como um mundo às avessas seria fruto da perspectiva adotada pelo pesquisador, que se deteria no discurso sobre o carnaval feito pelos informantes em termos de emoções, de sensações, e não daria a devida atenção ao que *realmente* acontece (ao "vivido") em termos da estrutura social e econômica que informa e rege os comportamentos. Quanto a isso, muitos antropólogos poderão torcer o nariz. Primeiro porque o vivido não teria sentido se não fosse representado. Mais que a experiência em si, importa aquilo que se pensa dela, o sentido que os homens atribuem a suas ações. Depois, porque essa afirmação dá a entender que existe grande distância entre o vivido e o mito, especialmente ao falarmos em ritual de inversão. É preciso lembrar que o rito tem forte conteúdo dramático e é uma linguagem, resultado de aspectos combinatórios de vários momentos da vida cotidiana. Como mostrou Leach, a matéria-prima do ritual é a mesma da vida diária representada. A diferença entre ambas não é de qualidade, mas de grau. É assim que a inversão é possível no plano simbólico. Além do mais, caso tivéssemos uma inversão real das estruturas sociais estaríamos realizando uma revolução e não um rito.

É ao conjunto de discursos sobre as pretensas igualdade, liberdade e inversão existentes no carnaval, seja tal discurso feito pelo povo, seja pelos intelectuais, que Maria Isaura chama "mito do Carnaval". Esse mito "fala" da sociedade ideal que um dia virá a se instaurar (o que ainda não aconteceu devido à imperfeição do homem), cujo protótipo seriam as festas de carnaval. Estas seriam o rito que realiza o mito. A própria autora reconhece que utiliza uma "concepção ampla" de mito, muito parecida com a idéia de utopia. Prefere, contudo, usar o termo "mito" porque os mitos, diz ela, diferentemente das utopias, "agem sobre o real". Sem dúvida. Mas também, e principalmente, sobre o simbólico, criando uma boa quantidade de outros mitos. Um deles, que não escapa à autora, é o da "tradição", o de que o Carnaval retém a essência da "brasilidade", armazenando a memória nacional, pois tudo o que não deve ser esquecido incorpora-se ao Carnaval, como já notou Roger Bastide. Mas, acrescenta a autora, isso só é possível com o "aparecimento do Carnaval popular, revelando a aceitação das camadas inferiores como integrantes de fato e de direito, tornando possível a integração de traços culturais". Daí decorre, muitas vezes, uma idéia errônea da "tradicionalidade" do Carnaval como festa popular, pois induz-se a uma pretensa idéia de "antiguidade" presente em seus costumes, como sugere, por exemplo, a "ala das baianas", que, segundo dizem alguns carnavalescos, rememora a participação dos negros escravos no carnaval. Maria Isaura mostra que isso não é verdade e que a proposição deveria ser invertida: "é porque, por uma ou outra razão, determinado comportamento ou maneira de ser é rodeado de respeito e afeição que ele se conserva através do tempo, protegido do desaparecimento por meio do conceito mágico de 'tradição'". Esse conceito, pensa Maria Isaura, funciona como uma espécie de "cimento", unindo os diferentes, contraditórios e variados elementos muitas vezes de origens também diversas. E isso só seria possível porque todo o conceito de "tradição" é "simples representação do espírito e não constitui um dado da realidade". Assim, o uso dos aspectos "tradicionais" do Carnaval para apontar as qualidades da "brasilidade", como faz DaMatta, deve ser melhor avaliado.

Maria Isaura conclui seu ensaio observando que, por reunir mito e realidade, o Carnaval ultrapassa em muito as possibilidades de apreensão. Sendo constituído pela realidade, ele não se reduz a ela e nem ao mito. Mas muito mais do que à exuberância barroca da festa, é importante ver a vida por trás dela, pondo "em relevo a parte importante da realidade social em seu desenrolar, sem esquecer o que se deve ao finito" e sem ignorar as contradições entre mito e realidade. Afinal, é verdade que vivemos num país onde há todo um povo subordinado e oprimido pela pobreza mas que segue em frente cantando que "o importante é ser fevereiro e ter Carnaval pra gente sambar".

Rita de Cássia Amaral é mestre em Antropologia pela USP.