

O GLOBAL E O LOCAL

ANO
XVI
2015

4

Cadernos Adenauer

O GLOBAL E O LOCAL

EDITOR RESPONSÁVEL

Felix Dane

CONSELHO EDITORIAL

Estevão de Rezende Martins

Fátima Anastasia

Humberto Dantas

José Álvaro Moisés

José Mario Brasiliense Carneiro

Lúcia Avelar

Silvana Krause

ORGANIZAÇÃO

Gregory Ryan

COORDENAÇÃO EDITORIAL E REVISÃO

Reinaldo J. Themoteo

CAPA, PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Cacau Mendes

IMPRESSÃO

Stamppa

ISSN 1519-0951

Cadernos Adenauer XVI (2015), nº4

O global e o local

Rio de Janeiro: Fundação Konrad Adenauer, outubro 2016.

ISBN 978-85-7504-195-6

*As opiniões externadas nesta publicação são
de exclusiva responsabilidade de seus autores.*

Todos os direitos desta edição reservados à

FUNDAÇÃO KONRAD ADENAUER

Representação no Brasil: Rua Guilhermina Guinle, 163 · Botafogo

Rio de Janeiro · RJ · 22270-060

Tel.: 0055-21-2220-5441 · Telefax: 0055-21-2220-5448

adenauer-brasil@kas.de · www.kas.de/brasil

Impresso no Brasil

Sumário

- 7 Apresentação
- 9 Dicotomia global-local na era da globalização:
um novo paradigma para a política internacional?
EIITI SATO
- 41 O que é global e o que é local?
Uma discussão teórica sobre globalização
JÉAN-SÉBASTIEN GUY
- 71 Cosmopolitismo
JIMMY CASAS KLAUSEN
- 109 Governança global, “cultura local” e
campanhas contra o corte genital feminino
JONNEKE KOOMEN
- 135 K para Des-Kolonização:
Nacionalismo Anticolonial e a Reforma Ortográfica
MEGAN C. THOMAS

Apresentação

■ A última edição de 2015 da série Cadernos Adenauer é dedicada ao tema da dicotomia entre o global e local, com o objetivo de promover reflexões acerca de como o local é influenciado pelo global, de diversos modos e em diversos níveis. Na segunda metade do século XX o desenvolvimento de globalização, através da conjugação entre fatores tecnológicos em informática e telecomunicações e elementos diversos de natureza social, política e econômica em várias partes do mundo resulta numa estruturação dos Estados de modo não restrito somente ao seu campo de influência política e militar. Uma vez que o poder local torna-se permeado cada vez mais por fatores de viés global, nos cinco capítulos que compõem esta publicação a proposta é investigar como o processo de globalização exerce influência nos Estados e no modo de vida de populações locais nos seguintes aspectos: a dicotomia global/local considerando a globalização como elemento que traz um novo paradigma; novos enfoques sociológicos sobre o global e o local, em relação à globalização; considerações acerca da noção de cosmopolitismo; o questionamento a respeito dos significados e impactos da condenação internacional contra a mutilação genital feminina em nível local, incluindo o modo como comunidades locais lidam com a pressão internacional; por fim temos uma análise que mostra como elementos linguísticos explicitam as relações entre global e local.

Esperamos que esta publicação possa de alguma forma colaborar nos debates sobre o processo de globalização e a sua influência em nível local. Boa leitura!

REINALDO J. THEMOTEO

Dicotomia global-local na era da globalização: um novo paradigma para a política internacional?

EIITI SATO

■ Ao longo da história, desde que os povos passaram a se organizar em unidades políticas, a interação com outros povos constituiu um fenômeno sempre presente sob variadas formas, que geralmente começavam com guerras e invasões. Fatores diversos, em especial a proximidade geográfica, faziam com que, inevitavelmente, essa interação derivasse para alguma forma de convivência com caráter mais permanente e pacífica, dando início a instituições e práticas que, ainda que informais, traziam consigo sentimentos ambíguos derivados da dicotomia entre os costumes e os padrões culturais locais e as relações de compromisso e fidelidade na esfera regional. O presente ensaio procura discutir como esse tipo de dicotomia vem se apresentando na convivência entre os povos desde que, no mundo moderno, a categoria “Estado Nacional” passou a ser uma unidade fundamental nas relações entre povos e civilizações. O argumento do ensaio é o de que, sobretudo a partir da segunda guerra mundial, o fenômeno da globalização trouxe consigo um novo paradigma. Nesse paradigma, os sentimentos de nacionalidade focados nas condições locais vêm, cada vez mais, dividindo espaço com os sentimentos de pertencimento a uma comunidade internacional. Os dilemas decorrentes dessa tendência tornaram-se parte inseparável da vida corrente das nações, influenciando de forma crescente as instituições políticas e sociais.

ALGUNS PROBLEMAS CONCEITUAIS DA PERIODIZAÇÃO

■ No estudo da História, toda periodização incorre em escolhas imperfeitas. Estabelecer períodos é sempre um exercício de lidar com limites difusos e com o

esforço de estabelecer ênfases em fatos históricos cuja importância relativa pode ser sempre contestada. Apesar de tudo, reconhece-se que estudar história é também buscar sentidos e significados para os eventos registrados pela historiografia. E. H. Carr discute com certo humor a pergunta título de seu livro “O que é História?”.¹ Reconhece que a historiografia fria e objetiva e que procura apenas retratar com fidelidade os eventos passados é absolutamente essencial para qualquer estudioso de história, mas reconhece também que a busca de sentidos e de significados, embora sempre discutíveis, é um exercício necessário e, certamente, muito mais prazeroso do que a aridez dos registros históricos feitos apenas com o rigor dos documentos e dos dados numéricos. Nesse sentido, argumenta Carr, é sempre importante considerar que não há dúvida de que César, ao atravessar o rio Rubicão, vivia um fato histórico muito embora, mesmo nos tempos de César, centenas, talvez milhares de pessoas, tenham cruzado o Rubicão sem que essas travessias tivessem qualquer importância ou significado histórico.

Outro ponto a ser considerado é o fato de que Estado Absolutista e Estado Liberal são conceitos ou categorias que se situam muito longe da uniformidade. Do mesmo modo que a Espanha de Felipe II era substantivamente diferente da Inglaterra de Elizabeth I, da França de Luís XIV ou da Rússia de Catarina II, também Estado Liberal traz em si uma grande variedade de experiências históricas e de modelos de arranjo das instituições políticas. Mesmo nos dias de hoje, quando os estudiosos se referem às democracias modernas, não há nem remotamente a intenção de sugerir que as instituições e as práticas políticas de países como Estados Unidos, Inglaterra, França ou Alemanha sejam iguais e, em muitos aspectos, nem mesmo semelhantes. As categorizações procuram simplesmente identificar alguns traços comuns importantes entre fatos e entre agentes sob determinado ponto de vista, de tal forma que seja possível extrair algum significado ou sentido para os acontecimentos.

Usando-se as lições deixadas pelos historiadores, o presente ensaio identifica três paradigmas que, caracteristicamente, marcaram a convivência entre os povos organizados em Estados Nacionais em termos das relações entre os valores locais e os valores e instituições universais. O primeiro desses paradigmas é o da era do absolutismo que, diante do processo de dissolução da ordem produzida pelas guerras religiosas, o Estado Nacional emerge como solução capaz de restabelecer a ordem. Essa ordem recomposta trazia muitos elementos medievais, mas seria baseada no Estado Nacional nascente, que lutava para estabelecer com clareza

1 E. H. Carr. *Que é História?* Editora Paz e Terra, R. de Janeiro, 1976.

seus limites geográficos e afirmar seu poder e sua autoridade diante das forças universalistas, de um lado, e sobre as forças localistas, de outro.² Nesse sentido, a era do absolutismo foi fortemente marcada pela emergência do Estado forte e centralizado diante de outras forças da ordem social e política que, em sua maioria, haviam se tornado desagregadoras. Neste ensaio considera-se que esse período teria começado com as guerras religiosas e com governantes como Isabel, a Católica, teria vivido seu apogeu com monarcas como Elizabeth I, Luís XIV e Frederico da Prússia, e teria vivido seu ocaso com eventos como a Revolução Gloriosa e a execução de Luis XVI.

O segundo paradigma seria o da emergência e predomínio do Estado Liberal, que atinge seu auge no período Vitoriano, na segunda metade do século XIX. Nesse período a política internacional refletia os esforços de contenção do poder dos reis e marca o surgimento das instituições democráticas na esfera nacional. Nesse paradigma, o poder dos governantes, tanto na esfera doméstica quanto na política internacional, torna-se limitado e condicionado notadamente pelos Parlamentos. Na ordem liberal, a participação da vontade dos cidadãos no processo político torna-se um fator mais ativo, sobretudo por meio da realização de eleições regulares para a escolha de governantes. Nesse paradigma os valores nacionais ganham destaque sobre o meio internacional que, em grande medida, passa a ser visto como um verdadeiro teatro onde os atores nacionais jogam o “jogo da política internacional”.

O terceiro paradigma, ainda não vivido em sua forma plena, emergiu após a primeira guerra mundial e na qual a ascensão dos Estados Unidos teve um papel fundamental. Esse paradigma trouxe para a política internacional o multilateralismo e um complexo sistema de organizações e de cortes judiciais internacionais com importância crescente, e para os quais tendem a migrar o núcleo dos processos decisórios das questões mais críticas da política internacional. Os Estados Nacionais e as forças locais continuam sendo importantes fatores da ordem, todavia a esfera internacional ganha relevância, quer pela crescente força vinculante de tratados e de organizações internacionais, quer pela influência mútua que exercem as instituições e os costumes praticados nos países e sociedades mais ricas

2 O livro *Mercantilism*, de autoria de Eli Heckscher, é considerado um clássico da História Econômica e, entre as teses centrais da obra está o entendimento de que o mercantilismo só pode ser adequadamente compreendido como parte do processo de afirmação do Estado Nacional diante das forças universalistas (especialmente a Igreja) de um lado e as forças localistas (notadamente feudos, burgos e os costumes e normas locais) de outro (E. Heckscher, *Mercantilism*, 2 vols. Allen & Unwin, London, 1935).

e poderosas. Esse paradigma pode ser denominado de paradigma da globalização, muito embora na literatura especializada o termo globalização apareça apenas nos fins do século XX.

Os historiadores, com muita propriedade, chamam a atenção para os cuidados que devem ser tomados com o recurso da periodização pois, na realidade, a história não se divide, sendo um contínuo composto de fatos e de desenvolvimentos que se interligam profundamente. Assim, encontrar padrões que permitam construir periodizações não tem o propósito de propor um entendimento definitivo sobre o encadeamento dos fatos históricos, mas tem apenas o propósito de exercitar a compreensão sobre o sentido e os significados que nos permitem tornar os acontecimentos históricos mais inteligíveis, ainda que sob o risco das simplificações e dos equívocos.

No presente ensaio, a idéia de identificar uma sucessão de paradigmas nasceu da leitura do ensaio escrito por George Modelski, publicado em 1996, no qual o autor discute a utilidade do emprego do conceito de paradigma para se compreender os fenômenos observados nas ciências sociais e na política internacional em particular.³ O pressuposto é o de que existe um processo evolutivo nos fenômenos sociais que são marcados por padrões, ou por comportamentos característicos, que permitem extrair as perguntas fundamentais e os elementos de maior significação para variáveis como ordem, mudança e sentido das mudanças.⁴ A idéia de que os paradigmas evoluem não é entendido como “progresso” e nem mesmo como melhoria; quer dizer apenas que, ao longo do tempo, os paradigmas se transformam influenciados por forças gestadas dentro do próprio paradigma, num processo contínuo de formação e inevitável entropia.⁵

3 G. Modelski. *Evolutionary Paradigm for Global Politics*. International Studies Quarterly, Vol. 40(3), September, 1996, pp 321-342.

4 O professor Antonio Paim, autor de relevante obra filosófica, ao ler o presente texto lembrava que Kant em sua *Crítica da Razão Pura*, entendia o conceito de paradigma, figurativamente, como uma “frente fria” que ajusta e clarifica o entendimento em meio às turbulências e intempéries do clima, isto é, seriam “categorias ordenadoras do real”.

5 O termo *entropia* aqui é tomado emprestado da Física, que relaciona energia e trabalho, para designar o fenômeno de que na sociedade há um constante processo de geração de ordem que, gradativamente, vai perdendo a força e a definição de seus limites, isto é, num primeiro momento os elementos definidores da ordem são claros e fortes mas, com o tempo, vai “derretendo”, como ocorre com um cubo de gelo em um copo de whisky.

A ERA DO ABSOLUTISMO: AS FORÇAS LOCAIS DIANTE DA DISSOLUÇÃO DA ORDEM UNIVERSAL

■ O título deste período foi tomado emprestado do historiador Max Beloff, que assim caracteriza os anos compreendidos entre 1660-1815.⁶ Os tempos medievais, haviam sido um período no qual a dicotomia universal-local (hoje chamaríamos de global-local) pendia claramente em favor do universal. A religião católica não predominava apenas na esfera da fé. Seu papel transcendia de muito os limites da doutrina e das organizações que orientavam o culto. A base religiosa estava presente na vida das pessoas de modo abrangente e profundo, desde a organização política da sociedade, como fundamento da legitimidade e da ordem jurídica, até os costumes e as práticas do cotidiano das pessoas.

A legitimidade da autoridade dos reis dependia da Igreja como ilustra o episódio que ficou conhecido como a “Penitência de Canossa”. Nesse episódio, Henrique IV, Imperador do Sacro Império, no inverno de 1077, foi deixado pelo Papa Gregório VII por três dias na neve, às portas do Castelo de Canossa, nos Alpes. A penitência tinha por propósito levantar a excomunhão que o Papa havia lançado sobre o Imperador por desobediência no processo de nomeação de bispos em seu Império. A submissão do Imperador ao Papa era compreensível, uma vez que, com a excomunhão, todos os lordes e até mesmo as pessoas comuns do Império de Henrique IV deixavam de estar obrigados ao dever de fidelidade e de vassalagem ao Imperador. Em outras palavras, a excomunhão simplesmente retirava a base de legitimidade e, conseqüentemente, todo o poder do governante. À época, do mesmo modo que os governantes, para terem legitimidade, precisavam ser ungidos pelo Papa ou por um representante da Igreja, a excomunhão constituía um ato inverso, isto é, retirava do governante sua autoridade e seu poder, já que ninguém estava obrigado ao dever da obediência a um rei pagão ou, pior ainda, a um monarca excluído pela Igreja.

Outro episódio que ilustra de forma notável o caráter universal preponderante na ordem medieval foram as cruzadas para libertar a Terra Santa. No Concílio de Clermont, em 1095, o Papa Urbano II exortou a nobreza e toda a cristandade católica a formar uma expedição militar para libertar a Terra Santa, isto é, recolocar Jerusalém sob a soberania cristã, após mais de quatro séculos de domínio muçulmano, desde que o Califa Omar, no século VII, tomara a Cidade Santa em nome do Islã.

6 Max Beloff, *The Age of Absolutism. 1660-1815*. Harper Torchbooks, N York, 1962.

O Concílio de Clermont não foi uma assembléia fechada e restrita a preladados. Houve grande presença popular e, por essa razão, realizou-se em espaço público aberto e, diante do anúncio de Urbano II, a reação popular foi de grande entusiasmo e fervor religioso e, em pouco tempo, organizou-se a Primeira Cruzada, que misturava sentimento religioso, prática da penitência e um objetivo político que era o de combater os infiéis e retomar Jerusalém para os cristãos. Na realidade, no espaço de tempo compreendido entre o Concílio de Clermont e a organização da primeira cruzada, que efetivamente foi combater em Jerusalém, houve várias iniciativas, que hoje chamaríamos de “populares”, sem coordenação efetiva. A figura mais notável nesse movimento foi a de Pedro o Eremita, ou Pedro de Amiens, que reuniu milhares de pessoas e cavaleiros da pequena nobreza oriundos de vários reinos e regiões da Europa, embora a maioria fosse de regiões que hoje chamamos de França. A cruzada tinha bem pouco de um exército em campanha militar e muito mais de um enorme grupo de peregrinos vindos de toda parte da Europa a caminho da Terra Santa.

O fato é que a Cruzada foi um movimento desencadeado pelo Papa e que sempre teve como característica envolver exércitos formados por nobres e soldados comuns oriundos das mais diversas famílias e regiões da Europa. A Terceira Cruzada, organizada um século depois, foi ainda mais notável como empreendimento “universalista”. Tinha como líderes principais os reis Felipe, da França, e Ricardo, da Inglaterra, além do próprio Frederico “Barba Ruiva”, Imperador do Sacro Império.

Na realidade, a Igreja como força universalista, não se projetava apenas nas instituições e nas questões políticas. De muitas formas, os direitos e a vida social e cotidiana dos indivíduos eram condicionados pela religião. “Para compreender o espírito medieval como uma unidade total, é necessário analisar as formas básicas de seu pensamento não apenas levando em conta as representações da fé e da especulação mais elevada, mas também a sabedoria de vida do cotidiano e das práticas mundanas... O homem medieval pensa no cotidiano usando os mesmos moldes de sua teologia”, escreve Johan Huizinga.⁷ As corporações de ofício, que organizavam o mundo do trabalho, o Latim como língua culta e a peregrinação a lugares santos constituíam outras instituições e práticas de base universal que transcendiam os limites de reinos e de feudos, orientando o comportamento e as ações dos indivíduos.⁸

7 Johan Huizinga. *O Outono da Idade Média*. Cosac Naify, São Paulo, 2010. (p. 375)

8 Santiago de Compostela era o mais famoso, mas havia muitos outros locais de peregrinação para os quais se dirigiam grupos de indivíduos em busca de penitência e de aprimoramento

Lembrar esses fatos serve para dar uma idéia mais viva do quanto a força da Igreja era abrangente e universal na vida cotidiana e na ação das instituições medievais. As instituições e os valores locais eram claramente sobrepujados pela força universalista da fé e da Igreja como instituição. A partir desses fatos é possível compreender a extensão e o significado da quebra da unidade cristã na Europa. Tanto para as instituições quanto para a vida dos indivíduos na Europa, o colapso da supremacia da Igreja de Roma afetava todo o espectro das relações familiares, sociais e políticas. Ao longo de séculos, as famílias mais destacadas da Europa haviam se ligado umas às outras por casamentos e por alianças políticas. Nem mesmo raça e língua constituíam razões para estabelecer limites entre reinos. Casamentos eram realizados entre famílias de origens muito diferentes, tal como conta a lenda de Siegfried e os Nibelungos.⁹ Na lenda, Gunther, rei dos borgúndios, vai em busca de sua esposa, que era uma valquíria, rainha da Islândia, e o próprio Sigfried, vindo de um reino chamado Xanten casa-se com a Krimhild, irmã de Gunther. Na história, casamentos de príncipes e de filhos da nobreza eram uma das formas mais efetivas de construir alianças políticas.

Reformadores da Igreja existiram antes de Lutero, mas foram sucessivamente eliminados como hereges.¹⁰ As ligações familiares praticamente cobriam toda a Europa e não deixavam de exercer um forte controle sobre o comportamento religioso e político de reis, duques e barões. Com Lutero e Calvino, no entanto, a Reforma religiosa passou a ter o apoio de grandes senhores, tornando impossível a eliminação de seus líderes como hereges. Estabeleceu-se assim uma ampla e generalizada guerra civil dentro da cristandade europeia, tornando virtualmente impossível traçar limites geográficos entre reinos, ducados e baronatos que professavam fidelidade ao cristianismo da Igreja de Roma, e os feudos que haviam adotado as novas versões do cristianismo. Dessa forma, um rei católico tinha, entre seus barões, e até mesmo entre seus familiares, súditos que haviam optado pelo protestantismo constituindo-se, portanto, não em simples opositores, mas

espiritual. Muitos dos contos nascidos na Idade Média, como os de Chrétien de Troyes e Jean d'Arras, falavam de heróis cavaleiros em busca de reis poderosos e sábios a quem servir e de locais míticos para curar males da alma.

9 Há muitas edições da obra *A Canção dos Nibelungos*. Em português há uma edição recente, em forma de prosa, traduzida por Luis Krauss, publicada pela Editora Martins Fontes, na Coleção Gandhara, São Paulo, 2001.

10 Entre esses reformadores, destacam-se John Wycliffe (1328-1384) e Jan Hus (1369-1415). O Concílio de Constança (1414-18) decretou, sob a acusação de heresia, a morte na fogueira de Jan Hus, a queima de todos os seus escritos, além da exumação e queima dos restos mortais de Wycliffe.

em potenciais conspiradores, que tudo fariam para sua deposição e substituição por outro governante que professasse a religião reformada. Do mesmo modo, num reino onde o governante era protestante, ocorria o mesmo em relação aos católicos. Por exemplo, na Inglaterra de Elizabeth I, sua prima Mary Stuart e boa parte da nobreza e do povo, não aceitavam a nova Igreja da Inglaterra e, assim, a simples existência de Mary Stuart a tornava uma constante ameaça à estabilidade do reinado de Elizabeth, de orientação anglicana. Outro caso notável dessa época foi o de Henrique IV, considerado um dos mais notáveis reis de França. Apesar de sua política de tolerância religiosa e apesar sua conversão ao catolicismo, Henrique IV acabou sendo assassinado em 1610 por um francês que era fanático católico.¹¹

Considera-se que a Guerra dos Trinta Anos teria se iniciado com o episódio da “defenestração de Praga”, no entanto, é possível dizer que, mesmo antes desse episódio, a intolerância e o conflito aberto já se disseminavam pela Europa dividindo famílias reais, barões e até mesmo a gente comum. Em razão do caráter universal do fator religioso, tornou-se inevitável que outros fatores essenciais da ordem fossem envolvidos como direitos de sucessão, direitos sobre propriedades e deveres de vassalagem. A historiadora Veronica Wedgwood, relata que o Congresso de Westphalia (1644-48), em seu primeiro ano, ocupou-se de muitas questões como credenciais e protocolos sem, contudo, estabelecer o que efetivamente estava em jogo nas negociações. “O Congresso já se reunia por quase um ano quando os delegados perceberam que ainda estavam em dúvida quanto aos ‘subjecta belligerantia’. Estabeleceu-se, portanto, um debate para se formar uma idéia mais clara sobre porque haviam combatido até então... e quais deveriam ser as questões a serem tratadas e assentadas pelo Congresso”, escreve Wedgwood.¹² Outro historiador, Peter Wilson, destaca a amplitude do conflito e relata que a Guerra dos Trinta Anos continua sendo considerado até hoje como uma das guerras mais destrutivas e sangrentas da história do mundo civilizado ocidental. As perdas humanas – calculadas em cerca de 8 milhões de mortos – quase se

11 Antes de tornar-se rei da França, Henrique IV era o protestante Henrique de Navarra. Ao assumir o trono, decidiu converter-se ao catolicismo (“Paris bem vale uma Missa”) o que lhe valeu também a desconfiança dos Huguenotes que o haviam apoiado na demanda pelo trono da França. O fato é que sofreu dois atentados fracassados em 1593 e 1594, sendo finalmente morto no terceiro atentado em maio de 1610.

12 C. Veronica Wedgwood, *The Thirty Years War*. Pimlico, Londres, 1992, p. 479.

igualaram às da Primeira Guerra Mundial, um conflito que ocorreria três séculos depois e que não se restringiria somente à Europa.¹³

É nesse quadro que se pode compreender a obra de Thomas Hobbes, que ficou equivocadamente conhecida como a base teórica para o estabelecimento de governos autoritários e mesmo tirânicos. Seu foco de preocupação não era a busca de justificativas para o governo autoritário e muito menos tirânico, mas a busca da ordem em um mundo no qual a intolerância e o conflito generalizado expunham à violência tanto os poderosos quanto os homens comuns. Em *De Cive*, a preocupação de Hobbes se concentra mais no cidadão, no indivíduo, e nela preocupa-se com o fato de que os grandes males, as mortes e a destruição, visíveis à sua volta, eram sofridas e também causadas por indivíduos e escreve: “... não há guerras mais cruéis do que as que são travadas entre as seitas de uma mesma religião e as facções de uma mesma república, quando a luta é de idéias, seja por doutrinas, seja por ações políticas”.¹⁴ A única resposta possível a essa tragédia incontida seria o Leviatã. A ordem social e política, de base universalista, havia se quebrado de forma profunda e irreparável, sem qualquer possibilidade de uma recomposição. Levaria dois séculos até que uma nova ordem emergisse na Europa, baseada em Estados Nacionais soberanos que, finalmente, permitiriam que as diferenças religiosas fossem acomodadas por meio da tolerância.¹⁵

A proposta contida no Leviatã, dessa forma, tinha duas faces envolvendo o uso da força: de um lado, a força deveria ser suficiente para fazer respeitar as leis na ordem interna e, de outro lado, os recursos de poder do Estado deveriam garantir as fronteiras físicas. Ou seja, uma vez que, visivelmente, tornara-se impossível restabelecer a ordem social e política, de forma universal em toda a Europa, os Estados Nacionais deveriam fazê-lo dentro de suas fronteiras. Em outras palavras, o Leviatã como solução para o grande impasse, emerge na forma de Estado Nacional. Assim, esse Leviatã nascente, precisava ter força suficiente

13 Peter H. Wilson. *Europe's Tragedy. A New History of the Thirty Years War*. Penguin Books, London, 2009.

14 Thomas Hobbes, *De Cive. Elementos Filosóficos a Respeito do Cidadão*. Editora Vozes, 1993, p. 52. Os fatos recentes mostram que a afirmação de Hobbes continua verdadeira. Nos dias atuais, as guerras e os atentados terroristas no interior do mundo islâmico, isto é, dentro de Mesquitas ou em mercados populares e outros lugares públicos têm feito milhares de vítimas e produzido ondas de refugiados que buscam abrigo fora de seus países onde facções islâmicas lutam entre si com intolerância e crueldade semelhantes à da Guerra dos Trinta Anos.

15 Ao se estudar essa realidade das guerras religiosas do século XVII é impossível deixar de refletir sobre este início de século XXI e observar diferença de comportamento dos Estados onde a ação de grupos religiosos islâmicos radicais atuam com mais desenvoltura e os Estados onde a religião passou a ser, essencialmente, uma questão de foro íntimo dos indivíduos.

para sobrepujar qualquer força desagregadora, inclusive as externas, pois, em toda parte, as forças em conflito na ordem interna se associavam com reis e barões por ligações de fé religiosa e por relações familiares construídas ao longo dos séculos. Para Hobbes, parecia bastante claro que as liberdades civis e a tolerância religiosa só seriam possíveis, ao menos em seu tempo, no espaço local, onde houvesse um Leviatã benigno. Bernard Cottret em sua biografia de Calvino afirma “a tolerância é o produto de um espaço geográfico específico, nomeadamente o noroeste da Europa. Ou seja: a Inglaterra e os Países Baixos.”¹⁶

O livro de Hendrik Spruyt intitulado *The Sovereign State and its Competitors* mostra que a predominância do Estado Nacional, territorialmente definido, como categoria política predominante, deu-se diante de outras alternativas como as ligas comerciais, por exemplo.¹⁷ Na visão de Spruyt, que reforça a percepção de Hobbes, o Estado Nacional como estrutura fundamental para a construção da ordem política baseada nas forças locais revelou-se a alternativa mais eficiente no ambiente turbulento e conflituoso dos séculos XVI e XVII. Na essência, no substrato do Leviatã, embora não de forma explícita, estava o entendimento de que a paz, a prosperidade e as liberdades civis andam juntas, mas que dependem da segurança – de um ambiente de ordem – o que somente seria possível por meio da existência de força suficiente para assegurar o estabelecimento de uma ordem normativa social e política contra as forças desagregadoras. Em outras palavras, o Estado precisaria ter força suficiente para se impor sobre as forças desagregadoras nascidas do ódio e do ressentimento profundo gerados pelas diferenças religiosas transformadas em luta armada generalizada, cruel e sem trégua. Em suma, diante de uma Europa conflagrada, a solução possível era haver Leviatãs locais, que se impusessem como autoridade capaz de assegurar localmente as condições para a convivência pacífica, para o trabalho capaz de trazer a prosperidade e o ambiente de segurança para o exercício das liberdades civis pelos cidadãos.

O período compreendido entre os fins do século XVI e o século XVIII foi, dessa forma, marcado pela emergência dos Estados Nacionais nos quais a autoridade dos monarcas constituía a maior garantia da ordem. A lei civil vai se tornando independente da lei canônica, como se vê nas obras de pensadores como Hugo Grotius e Samuel Pufendorf.¹⁸ A constituição brasileira concebida

16 Bernard Cottret, *Calvin: a Biography*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 2000, pg. 206.

17 Hendrik Spruyt, *The Sovereign State and Its Competitors*. Princeton University Press, 1994.

18 H. Grotius, *De Jure Belli ac Pacis* (1625); S. Pufendorf, *De officio hominis et civis prout ipsi praescribuntur lege naturali*, 1673.

em 1824, portanto quando as chamas das guerras religiosas já haviam se apagado na Europa, incorporava vários elementos da ordem liberal nascente, mas ainda a separação entre a religião e o Estado não havia se completado e a fé católica aparece como religião oficial do Estado Brasileiro. Além disso, aparece também a figura do Poder Moderador, que era um quarto poder exercido pelo Imperador, e que se sobrepunha ao Parlamento e até mesmo às instituições jurídicas. Assim, na esteira da fragmentação do universalismo da Igreja, num primeiro momento, emerge o Estado Nacional baseado nas forças locais. Parafraseando Pocock, seria um “momento hobbesiano”, onde a demanda primordial eram a paz e a ordem política e social.¹⁹

A ASCENSÃO DA ORDEM LIBERAL: DA CONSOLIDAÇÃO DO ESTADO NACIONAL COMO PARADIGMA AO NACIONALISMO MODERNO

■ É possível dizer que, com o passar do tempo, o entendimento implícito nas formulações de Hobbes foi sendo confirmado pelos fatos: o paradigma do Estado absolutista trouxe ordem e estabilidade para algumas nações européias, embora não para todas. A noção de “paz perpétua”, isto é, a idéia de construção de um arranjo institucionalizado nas relações entre os povos da Europa, emergiu na obra de alguns pensadores no século XVII e XVIII, mas sem sucesso. Um dos escritos mais notáveis foi o de Abbé de Saint-Pierre que, em 1713, retomou a proposta feita um século antes pelo Duque de Sully, ministro de Henrique IV, rei da França, e escreveu seu “Projeto para Tornar a Paz Perpétua na Europa”.²⁰ O projeto do Abade foi enviado para Rousseau em 1756 que, com grande desalento, o avaliou: “... embora admiremos um projeto tão belo, devemos consolar-nos de seu fracasso, pensando que só poderia ser implantado com os meios violentos que a humanidade precisa abandonar... Nenhuma confederação (européia) poderia jamais ser criada a não ser por meio de uma revolução... Ela talvez provocasse mais danos em um só momento do que os prejuízos que pudesse evitar ao longo de muito

19 A obra “*The Machiavellian Moment*” de J. G. A. Pocock (Princeton Univ. Press, 1975) refere-se à trajetória percorrida pela idéia de república, que teria primeiro florescido na Itália, depois migrado para a Europa do norte e, em seguida atravessado o Atlântico e florescido na América do Norte.

20 A proposta do Duque de Sully intitulava-se “*Le Grand Design*”. A Editora UnB, juntamente com o IPRI/FUNAG publicou o “*Projeto para Tornar a Paz Perpétua na Europa*” de Abbé de Saint-Pierre, em 2003.

tempo”, conclui Rousseau.²¹ Assim, apenas na esfera local, no âmbito de alguns Estados Nacionais nascentes, a ordem e a estabilidade foram se revelando uma combinação de bens públicos efetivamente capazes de criar uma atmosfera sem os constrangimentos dos conflitos gerados pelas disputas religiosas e propícia ao florescimento da prosperidade econômica e das liberdades individuais e políticas.

No entanto, mesmo para aqueles “Leviatãs” em que o paradigma do Estado absolutista havia sido bem sucedido, a autoridade fortemente centralizada no governante trazia muitos problemas políticos à medida que as sociedades ganhavam em complexidade na sua vida econômica e na convivência social e política. Nesse quadro, pensadores como Locke e Montesquieu não emergiram como contestadores da autoridade do governante ou do Estado, mas como defensores da idéia de que a autoridade centralizada no monarca tornava-o potencialmente um tirano ou, no caso de um governante insensato ou pouco competente, a centralização do poder poderia acarretar prejuízos substanciais para a sociedade e para os cidadãos. Na visão desses pensadores, portanto, era preciso manter a capacidade de o Estado exercer a autoridade, sobretudo no que se refere à manutenção da ordem mas, ao mesmo tempo, era preciso restringir e controlar o poder do governante de forma que não se tornasse um tirano ou, pelo menos, de forma que limitasse os malefícios de um governo injusto e incompetente. Em linhas gerais, a solução que emergia de forma cada vez mais clara, era fazer com que a autoridade do governante passasse a ser exercida por meio de normas, de diferentes instâncias políticas e de instituições que proporcionassem algum controle do poder e algum mecanismo que permitisse limitar o exercício desse poder.

Na maioria dos casos, os governantes já tinham ao redor de si conselhos e mesmo parlamentos institucionalizados, no entanto, pelas razões discutidas no item anterior, as funções dessas instâncias eram restritas e seu poder francamente subordinado ao poder do próprio monarca. A Revolução Gloriosa na Inglaterra (1688-9) simboliza muito bem esse movimento no sentido de fortalecer o poder do Parlamento e de estabelecer limites à autoridade real por meio de instituições. Nesse movimento, cresce também a importância da “representatividade” como componente do processo de legitimação do exercício do poder político. A representatividade e a emergência de outras instâncias de poder traziam o benefício da descentralização permitindo que as demandas locais fossem melhor e mais adequadamente atendidas. Esse aspecto crescia de importância à medida que as sociedades se desenvolviam e se tornavam mais complexas.

21 *Rousseau e as Relações Internacionais*, Editora UnB e IPRI/FUNAG, 2003 (p. 110).

Outra vertente de pensadores dessa época – os filósofos iluministas do século XVII e XVIII – punha seu foco sobre outra possibilidade: a de orientar o exercício do poder centralizado no monarca, preparando-o adequadamente para tornar-se um bom governante, bem preparado, sábio e virtuoso. Na realidade, a visão dos iluministas sobre a importância da educação e do conhecimento para o exercício do poder, não se limitava a príncipes, mas se estendia a todos, em especial aos integrantes da elite social em seu sentido amplo. Trata-se de um entendimento muito antigo, pensadores como Platão na tradição ocidental e Confúcio, no Oriente, já haviam formulado o entendimento de que os governantes deveriam possuir certas virtudes e de que deveriam estar adequadamente preparados para o exercício do poder.²² Dessa forma, a idéia do governante benigno não nasceu na modernidade e também não se esgotou com a geração dos iluministas, mas estendeu-se por todo o período liberal, enfraquecendo-se apenas diante do avanço do conceito de “representatividade” que, gradativamente, foi se tornando mais importante na era liberal até passar, em alguns lugares, à condição de critério único para a ascensão a cargos de governo.

Com efeito, em alguma medida, em toda parte, disseminou-se a visão de que os governantes deveriam ser adequadamente preparados para o exercício do poder. Assim, príncipes deveriam ter tutores em condições de instruí-los na arte de governar. Os biógrafos de D. Pedro II relatam que o jovem príncipe virtualmente não teve infância pois os estudos, que incluíam literatura, arte, ciências e idiomas estrangeiros, praticamente tomavam todo o tempo que outras crianças usavam para folguedos e para outras atividades típicas da infância.²³ Catarina II da Rússia, Joseph II da Áustria, e Frederico II da Prússia foram, talvez, os monarcas que, no período iluminista, mais longe foram no sentido de eleger a razão e a instrução com o propósito de produzir bons governos.

O exemplo histórico mais ilustrativo tanto dos benefícios quanto dos problemas de um governo exercido de forma absolutista veio da França no período compreendido entre a coroação de Luís XIV até a queda de Napoleão. Com efeito, esse período vivido pela França oferece fortes argumentos no sentido de que um governo centralizado e forte, exercido de forma eficaz e competente, poderia trazer os inúmeros benefícios da ordem e da prosperidade, mas que, de outro

22 Ver *A República*, de Platão data do século IV a.C. e os *Analectos*, de Confúcio, do século VI a.C.

23 Ver Pedro Calmon, *História de D. Pedro II*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1975, ou R. Vainfas. *Dicionário do Brasil Imperial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

lado, poderia também ser fator de incerteza e, ao final, de desordem e instabilidade para a sociedade.

Há controvérsias quanto à famosa frase *l'État c'est moi* – se Luís XIV a teria pronunciado efetivamente. Apesar de tudo, não há dúvida de que, se não a pronunciou, toda sua personalidade e sua trajetória de governante mostram que poderia tê-lo feito em várias ocasiões sem qualquer constrangimento. O fato é que o reinado de Luís XIV foi excepcional em produzir estabilidade, riqueza e cultura a ponto de o filósofo Voltaire escrever entusiasmado que o reinado de Luís XIV teria sido um dos quatro grandes séculos da história do Ocidente. De acordo com Voltaire, o primeiro grande século da história teria sido o da Grécia de Péricles, de Felipe e de Alexandre, que teria deixado como herança figuras como Sócrates, Aristóteles, Platão, Fídias, além dos grandes mestres da dramaturgia. O segundo século notável da história ocidental teria sido o de Julio César e de Augusto, que teria legado Horácio, Tito Lívio, Cícero, Virgílio, Ovídio, entre outros. O terceiro teria sido o século dos Médicis e dos mecenas italianos, que legou toda a imensa plêiade de figuras e de feitos notáveis da Renascença. Para Voltaire o quarto grande século na história do Ocidente teria sido o de Luís XIV que, na sua avaliação, “entre todos (os séculos), seria aquele que talvez mais se aproxime da perfeição”.²⁴ Foi sob Luís XIV que foi fundada a Académie Royale des Sciences cujo objetivo era nada menos do que reunir em Paris todos os luminares da ciência e, ao final de seu livro, Voltaire faz uma lista resumindo a vida e a obra de cerca de 4 centenas de notáveis personalidades que viveram e produziram arte, literatura, pensamento e ciência nos tempos de Luís XIV. Nessa lista constam nomes como os de Abbé de Saint-Pierre, Boileau, Bossuet, Cassini, Corneille, La Fontaine, La Rochefoucauld, Molière, Montesquieu, Racine, Descartes e Pascal, justificando que sua afirmação no início da obra não deveria ser vista como exagerada. Ao resenhar uma obra bem mais recente, escrita por Marc Fumaroli sobre o período que vai do reinado de Luís XIV à revolução francesa, Caroline Weber, escreve: “Whether they hailed from Russia or Prussia, Sweden or Spain, Austria or America, the Enlightenment’s best minds gravitated to French out of their shared reverence for both the matchless sophistication of the French art de vivre and the spirited intellectual exchanges of the Parisian salon”.²⁵

24 Voltaire, *El Siglo de Luis XIV*. Editora Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 8.

25 A resenha de Caroline Weber escrita para o Sunday Book Review (8/julho/2011) refere-se à edição americana traduzida em 2011 (Marc Fumaroli, *When the World Spoke French*, New York Review Books, 2011). A edição original data de 2001 e se intitula *Quand l'Europe Parlait Français* (Éditions de Fallois, 2001)

O fato é que a estabilidade trazida pelos governos absolutistas, consolidou de forma bastante estável o Estado Nacional como categoria central na ordem política, criando as condições na esfera interna de alguns países para o desenvolvimento das artes, do comércio e das atividades voltadas para a produção da riqueza. Apesar de tudo, a estabilidade trazida pelos governos cujo poder era fortemente centralizado, rapidamente se revelaria incerta para uma perspectiva de mais longo prazo. O poder centralizado podia ser exercido por um monarca prudente e sábio em suas decisões – por um governante iluminista na formação e com personalidade adequada ao exercício do poder – mas poderia também ser exercido por um governante injusto, hesitante e insensato no manejo das questões públicas. Alexis de Tocqueville, em sua interpretação da revolução francesa, destaca o papel dos vários aspectos da centralização do poder como fator que minava e tornava precária a ordem política, produzindo incertezas que iriam influenciar de forma decisiva o desencadeamento da revolução em 1789, com todos os excessos típicos dos processos revolucionários.²⁶

Se Luís XIV foi capaz de produzir um governo de brilho notável a ponto de impressionar uma mente como a de Voltaire, a trajetória do rei Luís XVI, por sua vez, expôs em toda sua extensão a fraqueza intrínseca dos Estados caracterizados por governos fortemente centralizados tendo à frente a figura de um monarca fraco. Com efeito, apesar de herdeiro do Estado deixado por Luís XIV, devido à sua personalidade bem pouco afeita aos negócios de Estado, Luís XVI acabou por tornar-se fator de notável importância para o desencadeamento da revolução.²⁷ As crônicas e os biógrafos relatam que, quando o jovem rei e sua rainha Maria Antonieta – austríaca, mas notavelmente bela – foram coroados, a nação francesa encheu-se de esperanças e de expectativas, que foram sendo melancolicamente frustradas à medida que a inapetência pelo exercício do poder político do jovem casal deixava o governo e a França virtualmente à deriva. Em razão dessas circunstâncias, diferentemente do que ocorrera na Inglaterra, na França o rompimento com o Estado absolutista deu-se de forma bastante traumática. A queda da Bastilha e a decapitação do casal real foram apenas os símbolos mais visíveis de

26 A. de Tocqueville, *O Antigo Regime e a Revolução*. Editora UnB, 1979. François Furet nos seus *Ensaio sobre a Revolução Francesa* (Edições A Regra do Jogo, Lisboa, 1978) dedica um capítulo à interpretação oferecida por Alexis de Tocqueville, considerando-a uma das mais precisas.

27 Além da biografia do próprio Luís XVI, vale a pena ler a biografia de Maria Antonieta, escrita por Stefan Zweig que, com grande sensibilidade, faz um retrato notável da corte de Luís XVI, na qual as questões pessoais da rainha e as demandas da vida social da corte sempre tinham prioridade sobre as questões de governo da nação. (S. Zweig, *Maria Antonieta*. Editora Delta S. A, Rio de Janeiro, 1953)

um ambiente político dentro do qual o absolutismo revelava sua fraqueza trágica e o Estado liberal apenas prenunciava sua emergência em meio a muitas outras alternativas que, à sombra do colapso da monarquia francesa, conflitavam entre si e que incluíam até os experimentos socialistas.

A crença de que aqueles que ocupavam as posições de governo deveriam estar bem preparados moral e intelectualmente, efetivamente se estendeu até o auge da era liberal. A Rainha Vitória e seu marido, o Príncipe Albert de Saxe-Coburg, foram exemplos de monarcas cuja infância e adolescência foram dedicados aos estudos e à preparação para a arte de governar. Essa preparação, no entanto, não se limitava aos soberanos, mas a todos aqueles que, no futuro, como parte das obrigações da nobreza, deveriam desempenhar alguma função de governo. Robert Peel, William Gladstone, Lord Salisbury e Lord Balfour fizeram parte desse século em que o liberalismo foi liderado por inteligências deliberadamente preparadas para o exercício das funções de Estado.²⁸

Na realidade, os dois entendimentos estavam no substrato dos governos liberais nascentes: de um lado a idéia de que os governantes deveriam estar bem preparados para governar e, de outro, a idéia de que o poder dos governantes deveria ser contido, isto é, a de que a autoridade dos governos deveria ser exercida por meio de normas e de instituições e de que o objetivo mais essencial do Estado deveria ser o bem estar do povo sobre o qual, e em nome do qual, a autoridade deveria ser exercida. Isso explica bastante porque a valorização da “nacionalidade” ganhou grande impulso na era liberal. O poder dos governantes deixava de ser uma prerrogativa em si mesma para ser explicado e justificado como a serviço da “nação”. A afirmação com que Lincoln concluiu a famosa oração de Gettysburg, em 1863, “... que esta Nação, com a graça de Deus, renasça na liberdade, e que o governo do povo, pelo povo e para o povo jamais desapareça da face da terra” tornou-se um verdadeiro ícone para a ordem liberal, que se afirmava como predominante nos principais Estados organizados. Nessa era liberal os governos deveriam ser exercidos para “a nação” tornando, dessa forma, os valores e os interesses locais um fator central na política. Em outras palavras, as instituições do Estado e o exercício do poder deveriam ter um propósito central que seria o de assegurar e promover, no âmbito nacional, a liberdade individual, a estabilidade nas rela-

28 A historiadora Barbara Tuchman no seu livro *A Torre do Orgulho* faz um interessante balanço da era liberal do século XIX em seus momentos finais. Entre outros aspectos, mostra que para homens como Lord Salisbury governar era um ofício e, como tal, era preciso ser exercido com competência e até desprendimento (*A Torre do Orgulho*, Edit. Paz e Terra, R. de Janeiro, 1990).

ções sociais e, principalmente, a prosperidade de seus governados. Dessa forma, a idéia de “nacionalidade”, que havia começado a ganhar forma mais definida com a formação dos Estados-Nacionais à época das guerras religiosas, e que teria ganhado força com os movimentos culturais, especialmente dos românticos que incluíam pensadores e poetas, tornara-se um verdadeiro valor político abrangente com os liberais. É bastante sintomático que “Considerações sobre o Governo Representativo” de Stuart Mill tenha sido publicado em 1861, isto é, dentro da mesma atmosfera em que se movia o pensamento político de Abraham Lincoln. A representatividade significava trazer para as instâncias de governo os interesses e as demandas de regiões e de segmentos sociais da nacionalidade. Mesmo em países como o Brasil relativamente distante dos centros da política mundial, o mesmo sentimento de nacionalidade construído sobre instituições liberais próprias do povo e do local também formaram o entendimento corrente. É notável que o Barão do Rio Branco, um dos personagens mais representativos da formação liberal vitoriana no Brasil, tivesse como lema inscrito em seu brasão “Ubique patriæ memor”, isto é, “em toda parte, lembro-me da pátria”.

Nesse quadro, o nacionalismo como valor político e cultural foi um dos desenvolvimentos mais marcantes, iniciado no período absolutista e que vai ter sua expressão mais plena no período liberal. No período absolutista, a consolidação do Estado Nacional dependia primordialmente da existência de um poder capaz de conter as forças desagregadoras. A expressão “l'État c'est moi”, que se atribui a Luis XIV, poderia muito bem ser atribuída a Catarina da Rússia ou a Joseph da Áustria, mas no Estado Liberal, a identificação do Estado é cada vez mais com a “nação”, esse ente difuso, como qualificou Ernest Renan, mas cada vez mais presente na ordem política.²⁹ A formação do nacionalismo tem uma trajetória relativamente longa, controversa e, na maioria das vezes, objeto de mal-entendidos. No plano da cultura, desde os românticos como Fichte e Hölderlin até os mais recentes como Edvard Grieg na Noruega ou Villa-Lobos e Mário de Andrade no Brasil, vão fazer parte desse movimento de busca da identidade cultural que pudesse ajudar na definição da nacionalidade. Assim, na esfera da política, a identificação do Governo e do Estado com a nação ganhou sua expressão mais definida com o avanço da ordem liberal. Equivocadamente muitos estudiosos de orientação liberal identificam a sua doutrina com políticas comerciais contrárias ao protecionismo quando, na verdade, a prática do protecionismo comercial era

29 “*Qu'est-ce qu'une nation*”, conferência pronunciada por Ernest Renan (1823-1892) na Universidade de Sorbonne em 11 de março de 1882 (Presses Pocket, Paris, 1992).

perfeitamente compatível com os pensadores liberais. Friedrich List e Alexander Hamilton estavam muito próximos das crenças liberais de Locke, de Hume e de Stuart Mill e não de correntes autoritárias anteriores ou posteriores ao liberalismo do século XIX. O protecionismo era simplesmente uma alternativa de política comercial passível de ser praticada por qualquer nação livre e soberana. Interferir nos fluxos comerciais constituía uma prerrogativa dos governos, inclusive liberais. O que se discutia é se essa interferência seria boa ou má, se seria vantajosa ou prejudicial aos interesses da nação. Na realidade, o argumento de Hamilton, em seu *Report on Manufactures*, era simplesmente o de que o livre comércio era uma boa política para as nações situadas nos dois extremos, isto é, aquelas que estavam satisfeitas como produtores de bens primários e aquelas que já tinham avançado bastante no processo de industrialização.³⁰

O fato é que no final do século XIX o nacionalismo tornou-se generalizado e exacerbado. A guerra de 1914-1918, em larga medida, foi um grande choque de nacionalismos. Entre os muitos autores que ofereceram interpretações sobre a Grande Guerra e seus desdobramentos está E. H. Carr, que desenvolve o argumento de que, em larga medida, o otimismo da expansão liberal havia se chocado com a impossibilidade de os mercados se manterem em infinita expansão. Seja do ponto de vista da prosperidade econômica ou da manutenção de domínios coloniais, o fato é que o mundo se revelava finito, limitando as possibilidades de que potências emergentes – na época a Alemanha era a potência mais desafiadora – expandissem seu poder e sua influência sobre mercados e nações já “ocupadas” por potências mais tradicionais. O problema é que o nacionalismo não era uma prerrogativa dos Estados liberais. Governos autoritários, com muito menos constrangimento adotavam políticas nacionalistas em modalidades bem mais agressivas. Embora o nacionalismo estivesse presente em toda parte, sob a ótica da ordem política, é possível entender que, de muitas maneiras, a primeira guerra mundial representou um primeiro grande embate entre nações que haviam avançado na construção do Estado liberal e as potências assentadas sobre governos ainda fortemente estruturados sob a inspiração do antigo regime onde os governantes exerciam o poder de forma centralizada.

30 *Report on Manufactures* foi apresentado ao Congresso dos EUA em dezembro de 1791 por Alexander Hamilton, que era o Secretário do Tesouro. Os argumentos de Friedrich List, de natureza mais teórica, são desenvolvidos no seu livro *Das Nationale System der Politischen Ökonomie*, publicado em 1841.

GLOBALIZAÇÃO: UM NOVO PARADIGMA NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

■ O fato de que as instituições e as práticas nas relações internacionais mudaram de maneira significativa ao longo do século XX parece indiscutível. A taxonomia, no entanto, pode ser sempre objeto de debate e vai depender do que se valoriza nessas mudanças. A denominação “paradigma da globalização” foi escolhido em virtude da constatação de duas características essenciais observadas nas relações internacionais: de um lado a participação de nações de todo o globo nas questões internacionais e, de outro, a percepção de que o meio internacional constitui uma realidade distinta, com lógicas próprias e capaz de condicionar as realidades domésticas. Nesse paradigma, a realidade internacional ganha força diante das políticas e dos padrões locais e, mesmo as grandes potências, enfrentam uma significativa diminuição do seu poder de influenciar os acontecimentos no meio internacional. A consequência é que, nesse ambiente, a busca e a promoção de objetivos e dos interesses nacionais tornam-se mais fortemente condicionados pelas forças em ação no meio internacional.

O fenômeno da globalização é um processo com raízes bastante antigas, muito embora esse termo tenha se popularizado apenas nas duas décadas finais do século XX. O fato é que globalização significa, essencialmente, integração internacional e a parte mais visível e mais antiga dessa integração se manifesta no comércio, mas o que se viu ao longo do século XX foi uma crescente expansão e aprofundamento da integração internacional nas transações financeiras, nos processos produtivos, nos padrões culturais, nas instituições e costumes sociais, nos fenômenos e nas preocupações ambientais, etc.

Na política internacional, esse paradigma começou a ganhar forma ainda nos fins do século XIX. Os movimentos pacifistas e a realização de iniciativas como as Conferências da Paz da Haia de 1899 e de 1907 foram manifestações visíveis do fato de que tomava forma a percepção de que havia uma realidade internacional distinta da política doméstica das nações. Essas conferências já traziam consigo vários elementos presentes no fenômeno do que hoje chamamos de multilateralismo. Não foram conferências convocadas com o propósito de estabelecer os termos de paz após uma guerra como havia sido o Congresso de Viena, em 1815, que encerrou as guerras napoleônicas, ou a Conferência de Paris de 1856, que assentou os resultados da guerra da Criméia. Tal como ocorreria novamente em 1907, a Conferência da Paz da Haia de 1899 foi uma conferência convocada em tempos de paz com o propósito de assentar formas de convivência internacional.

O local fora escolhido em razão da neutralidade dos Países Baixos e, ao contrário do que ocorrera em Viena em 1815, que trouxera de forma explícita o conceito de “grande potência” para as relações internacionais, as Conferências da Haia foram realizadas dentro do padrão que mais tarde seria chamado de “multilateralismo”, isto é, de igualdade jurídica na representação dos países participantes.

A Conferência de 1899 fora convocada pelo czar Nicolau II e todas as nações que tinham representação diplomática em São Petersburgo foram convidadas, inclusive o Brasil, que não enviou delegação ao evento alegando dificuldades vividas pelo governo brasileiro no âmbito doméstico. Outro fato notável da Conferência de 1899 foi a importância expressiva do papel desempenhado por personalidades como o jornalista William Stead e a baronesa Bertha von Suttner, que não eram representantes de governos, mas ativistas de movimentos pacifistas. Na realidade, representavam esse ente difuso que é a opinião pública, cuja importância no mundo da política tornava-se crescente. Mais tarde, especialmente depois da década de 1970, nas conferências da ONU, esse tipo de participação iria se ampliar e tornar-se marcante com a crescente participação de representantes de entidades não-governamentais (ONGs). Em 1899 compareceram um total de 26 delegações e Celso Lafer resume as principais conclusões:

“A Ata Final, datada de 29 de julho de 1899, elencava os seguintes resultados: (1) Convenção para a solução pacífica de conflitos internacionais; (2) Convenção concernente às leis e usos da guerra terrestre; (3) Convenção para a aplicação à guerra marítima dos princípios da Convenção de Genebra de 22 de agosto de 1864. Também integravam a Ata Final três Declarações concernentes a (1) Proibição de lançamento de projéteis e explosivos, dos balões ou por outros novos meios semelhantes; (2) Proibição do emprego de projéteis que tivessem por fim único espalhar gases asfixiantes ou deletérios e (3) Proibição do emprego de balas que se dilatam ou se achatam facilmente dentro do corpo humano (balas dum-dum)”.³¹

Na Segunda Conferência da Paz da Haia, os mesmos padrões iriam se repetir com mais força. A começar pelo fato muito lembrado na história diplomática brasileira, que foi o notável papel desempenhado na conferência pela delegação brasileira, chefiada por Rui Barbosa.³² Cabe destacar que, nessa época, nem re-

31 <http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/CONFER%C3%80NCIAS%20DA%20PAZ%20DE%20HAIIA.pdf> (12/out/2015)

32 O livro *II Conferência da Paz – Haia 1907 – A Correspondência telegráfica entre o Barão do Rio Branco e Rui Barbosa* foi publicado pela FUNAG em 2014. Foi um trabalho de compilação e

motamente, o Brasil era reconhecido como grande potência mundial e um dos pontos marcantes nas intervenções de Rui Barbosa na Conferência foi exatamente a defesa eloqüente da tese da igualdade entre as nações e de que os princípios da Justiça e do Direito deveriam orientar o uso da força.³³

Em 1907 o número de participantes se elevara para 44, havendo uma participação verdadeiramente global. Na Conferência de 1899, do Continente Americano apenas Estados Unidos e México se fizeram representar enquanto, em 1907, além do Brasil outras 17 nações do Continente enviaram delegações. Os resultados constantes da Ata Final (18 de outubro de 1907) revelam que as convenções estabelecidas em 1899, como as que se referiam à solução pacífica de controvérsias internacionais, foram aprofundadas e vários outros temas foram discutidos na agenda da Conferência com vistas ao ordenamento das relações internacionais: o direito dos neutros, a constituição de uma corte permanente de arbitragem, a limitação no emprego de certas armas de guerra, o direito dos navios mercantes em ambiente de guerra, as limitações no emprego da força para a cobrança de dívidas internacionais, etc.

Alem das Conferências da Haia, que tiveram escopo mais amplo no sentido de organizar a convivência internacional, outras conferências internacionais foram realizadas nas três décadas que antecederam a primeira guerra mundial, revelando a crescente importância desse padrão na prática diplomática. Entre essas conferências realizou-se, por exemplo, a Conferência Naval de Londres de 1909, que aprofundou alguns itens tratados em 1907 sobre o tratamento das potências neutras e sobre o comportamento das nações beligerantes em relação ao apresamento de navios. Além disso, cabe destacar também o nascente regionalismo como padrão relevante na prática diplomática. No Continente Americano, antes da primeira guerra mundial realizaram-se quatro Conferências Pan-Americanas (Washington, 1890; México, 1901; Rio de Janeiro, 1906; e Buenos Aires, 1910). No entanto, apesar dessas conferências, a atitude generalizada ainda era a de considerar que os interesses nacionais estavam acima de tudo, e que instâncias internacionais eram apenas circunstâncias ou ambientes nos quais os interesses nacionais deveriam ser barganhados utilizando-se não apenas de recursos da retó-

organização feitas pelo Centro de História e Documentação Diplomática do Ministério das Relações Exteriores (CHDD) e traz a coleção completa das mensagens trocadas entre o Chanceler, que estava no Rio Janeiro, e Rui Barbosa, que chefiava a representação brasileira na Haia.

33 C. H. Cardim, *A Raiz das Coisas. Rui Barbosa: o Brasil no Mundo*. Editora Civilização Brasileira, R. de Janeiro, 2007 (pp. 117-149)

rica diplomática, mas de todas as formas de pressão. Tal como numa guerra, cada representação diplomática deveria enfrentar e derrotar outras delegações muito mais do que pensar que os resultados desses encontros deveriam ajudar a construir um meio internacional que beneficiasse o conjunto das nações.

Um dos casos mais ilustrativos das dificuldades de se aceitar conceitos como multilateralismo e segurança coletiva, que emergiam nas relações internacionais, foi a própria primeira guerra mundial e o que ocorreu com a Liga das Nações. A proposta elaborada pelo Presidente Woodrow Wilson, apesar de aprovada na Conferência de Versailles (1919), foi assumida com grande relutância pelas nações e acabou sendo motivo de grande frustração do presidente americano, ao não conseguir que seu próprio povo se interessasse pelo projeto de uma Liga de Nações. O Senado Americano, ao exercer sua prerrogativa constitucional de deliberar sobre os tratados internacionais assinados pelo Presidente e pelo seu Secretário de Estado, decidiu não aprovar a ratificação da Carta da Liga das Nações. Outras potências, apesar de integrarem formalmente a Liga, viam nela basicamente uma instância dentro da qual o grande jogo de barganha internacional deveria ser jogado, tendo sempre como prioridade o que cada governo participante julgasse como sendo “o interesse nacional”. John Maynard Keynes, que participara da Conferência de Versailles como integrante da delegação britânica, profundamente decepcionado, após a Conferência escreveu a obra “As Conseqüências Econômicas da Paz”, na qual faz um relato do ambiente da Conferência e procura mostrar as funestas conseqüências que haveriam de advir de um Tratado no qual havia prevalecido o temor, a desconfiança e o ressentimento, e não o entendimento de que a guerra havia terminado e que reerguer a Europa significava reerguer também as potências vencidas.³⁴ Outra obra reveladora desse ambiente foi escrita por E. H. Carr pouco antes do início das hostilidades da segunda guerra mundial, onde o autor faz um balanço do entre-guerras e mostra como era prevalente o entendimento acerca do meio internacional como uma instância na qual as nações deveriam lançar mão de todos os meios para promover seus interesses individuais, ainda que às custas de outras nações.³⁵

Apenas depois das dolorosas e trágicas experiências da grande depressão da década de 1930 e da segunda guerra mundial, alguns passos mais decisivos foram dados no sentido de se compreender que o meio internacional não era uma simples figura de retórica política ou um campo de batalha diplomática. O fato

34 J. M. Keynes, *As Conseqüências Econômicas da Paz*. Editora UnB e IPRI/FUNAG, Brasília, 2002.

35 E. H. Carr, *Vinte Anos de Crise, 1919-1939*. Editora UnB, IPRI/FUNAG, Brasília, 2001.

é que o meio internacional havia se tornado uma realidade bastante distinta da simples somatória das ações individualmente conduzidas pelos governos. Uma das melhores explicações para esse fato foi fornecida por Inis Claude em seu estudo sobre o sistema Nações Unidas. Em seu livro, Inis Claude argumenta que as organizações internacionais surgem quando quatro condições emergem de forma combinada: 1) a existência de Estados estáveis; 2) a existência de interação significativa entre os Estados; 3) o surgimento de questões derivadas diretamente dessa interação, isto é, dessa convivência; 4) a disseminação da percepção de que as questões derivadas da convivência internacional demandam arranjos supranacionais específicos.³⁶ Outra maneira de formular esse entendimento é dizer que a convivência internacional precisa tornar-se “sistêmica” para que as organizações internacionais surjam como resultante natural da necessidade de manejar esse “sistema”.

As reflexões de Inis Claude referiam-se à constituição das organizações internacionais – em especial a ONU – mas podem ser perfeitamente estendidas à questão mais geral da cooperação internacional uma vez que as organizações internacionais representam, em sua essência, a forma institucionalizada da cooperação internacional. Cooperação, neste caso, não é entendida como colaboração altruística entre governos, mas sim as ações baseadas no reconhecimento de que, em razão das conexões internacionais existentes, os interesses de uma nação só podem ser apropriadamente manejados e promovidos com a participação ou, pelo menos, com a anuência de outras nações. Ou seja, a idéia implícita no argumento de Inis Claude é a de que a convivência gera uma realidade nova, distinta da soma das realidades individuais dos Estados. A convivência gera elementos novos e, quanto mais a interação se torna significativa, mais difícil se torna para as nações levar em conta apenas os limites de sua própria soberania. Cooperar com outras nações torna-se a única forma de manejar adequadamente tanto os problemas quanto as oportunidades oferecidas por essa realidade “sistêmica”. O fato é que a partir dos fins do século XIX, apesar das turbulências e decepções, instâncias importantes emergiram como a própria Liga das Nações, a Corte Internacional de Justiça, a Corte Permanente de Arbitragem, a Organização Internacional do Trabalho, entre outras.

A grande depressão da década de 1930 e a segunda guerra mundial foram os eventos que mostraram de forma dramática que tanto as crises quanto as for-

36 Inis L. Claude Jr. *Swords into Plowshares. The Problems and Progress of International Organization*. Random House, N.Y. 1963 (2nd Ed.)

mas de manejá-las ligavam fortemente as nações entre si. Com efeito, na crise da década de 1930, as políticas de recuperação adotadas individualmente pelos países nos primeiros anos revelaram-se inócuas e foram chamadas de “*beggart-hy-neighbor- policies*” por revelarem que essas políticas – como por exemplo a *Smoot-Hawley Act* de 1930 – não traziam os benefícios esperados, apenas tornava ainda mais precária a situação econômica dos países que exportavam para o mercado americano.³⁷ Talvez a denominação mais apropriada fosse “*every nation for herself policies*” ou “*policies of save yourself, Who can*” mas, obviamente, essas expressões não possuíam a mesma cadência e a mesma força retórica de “*beggart-hy-neighbor- policies*”. O fato é que nem os EUA ou qualquer outra nação estavam adotando políticas com o objetivo de “arruinar qualquer que fosse seu vizinho”, mas simplesmente estavam tentando “salvar a própria pele” à moda do Estado liberal do século XIX, que entendia que cada governo deveria cuidar de seu próprio povo, de sua própria segurança e de sua própria economia.

Diante dos fracassos dessas políticas, a Conferência Econômica Mundial de Londres de 1933, o Acordo Monetário Tripartite de Paris de 1936, a Carta do Atlântico de 1941 e sobretudo a Conferência de Bretton Woods de 1944, foram sintomas ou manifestações bastante eloqüentes de que aumentava a percepção de que cooperação internacional iria substituir a tradicional prática de formular políticas econômicas baseadas apenas na visão e na perspectiva das necessidades domésticas. Nesse quadro, o termo cooperação internacional não seria sinônimo de políticas baseadas em sentimentos altruístas ou benevolentes, mas sim o oposto de políticas individualistas em que as nações olham apenas para si mesmas, como se a realidade doméstica fosse independente das condições internacionais. Nos dias de hoje diríamos que o termo cooperação internacional não é o oposto de conflito mas do unilateralismo.

A guerra fria foi um fenômeno marcante no período do pós-segunda guerra mundial. Em termos da questão analisada no presente ensaio, isto é, da dicotomia local-global, representou um considerável fator de retardamento do processo de integração internacional em termos globais. Sob alguns aspectos, a guerra fria reviveu nas relações internacionais o ambiente de desconfiança e de suspeição das guerras religiosas dos tempos de Westphalia. Ao final da guerra fria, com o colapso do comunismo na Rússia, os arquivos do Kremlin foram abertos aos pesquisadores, que encontraram documentos que revelaram que os sentimen-

37 O *Smoot-Hawley Act* ou *Tariff Act of 1930* foi uma lei de comércio que aumentava as tarifas de importação para os EUA de milhares de produtos com o propósito de proteger o produtor e o mercado americano.

tos de desconfiança e de suspeição entre os governantes da URSS e dos EUA eram mútuos e muito semelhantes. Apenas os sinais eram trocados. Com efeito, a historiografia registra como um marco do início da guerra fria a publicação do artigo de George Kennan, em 1947, intitulado “As Motivações da Conduta Soviética”, que ficou mais conhecido como o “Artigo X” pelo fato de que, na publicação, não aparecia o nome do autor em função dos cargos que ocupava no Departamento de Estado.³⁸ O artigo praticamente reproduzia um long telegram enviado ao Secretário de Estado por George Kennan em 1946, na condição de Chargé d’Affairs em Moscou. No telegrama, Kennan analisava as orientações da política externa soviética e, de forma muito resumida, seu argumento era o de que, na estratégia soviética, a expansão do comunismo em escala mundial era essencial para a segurança e a estabilidade do governo e do próprio Estado soviético. O único poder capaz de impedir essa expansão mundial do comunismo seriam os EUA, concluía o long telegram. Sendo assim, uma guerra entre as duas potências seria inevitável, tratava-se apenas de saber quando. Bem mais tarde, em 1991, quando os arquivos do Kremlin foram abertos, os pesquisadores encontraram documentos que revelam que na URSS o sentimento em relação aos EUA eram muito parecidos, apenas com sinal trocado. Entre os documentos encontrados havia, por exemplo, o long telegram enviado por Nicolai Novikov, embaixador soviético em Washington, a Viatcheslav Molotov, Ministro das Relações Exteriores da URSS.³⁹ O telegrama fora expedido em setembro de 1946, portanto quase um ano antes da publicação do Artigo X, e argumentava que a expansão do imperialismo americano em escala mundial fazia parte da natureza do capitalismo e que essa expansão somente poderia ser impedida pela URSS, sendo, portanto, inevitável que, em algum momento, as duas potências haveriam de se chocar numa guerra.

Um dos episódios mais marcantes da guerra fria, que exhibe em toda sua extensão o ambiente de desconfiança e de suspeição, foi o fenômeno do “macarismo” (McCarthyism), que foi a denominação dada às ações desenvolvidas pelo senador Joseph R. McCarthy na primeira metade da década de 1950. O entendimento do senador era o de que o Departamento de Estado estava “infestado por comunistas” que claramente desenvolviam ações “pró-soviéticas” e “anti-americanas”. Em seguida, esse entendimento foi estendido para outros setores do governo e também para o plano cultural. Nesse ambiente, vários atores e diretores

38 George F. Kennan (X). *The Sources of the Soviet Conduct*. Foreign Affairs, July, 1947.

39 Kenneth M. Jensen (ed.) *Origins of the Cold War. The Novikov, Kennan, and Roberts 'long telegrams' of 1946*. U. S. Institute of Peace Press, Washington, D.C. 1993.

de cinema de Hollywood foram acusados de conspiração e até mesmo personalidades como Harry Dexter White, que chefiara a representação dos EUA na Conferência de Bretton Woods, foram objeto de investigação, sendo obrigados a depor no Senate's Government Operations Committee, presidida pelo senador McCarthy. Esses episódios mostram o quanto o ambiente político da guerra fria, especialmente em seus primeiros anos, era marcado por incontida desconfiança e suspeição. Se havia esse nível de desconfiança em relação a vários americanos notáveis em Hollywood ou em postos do próprio governo, porque não haveriam de desconfiar das ações de governos de nações estrangeiras, mesmo que fossem aliadas?

No lado da URSS, a desconfiança e a suspeição assumiram proporções muito mais radicais. Embora doutrinariamente a retórica comunista fosse internacionalista e até cosmopolita, as fronteiras dos países que adotaram o comunismo foram virtualmente fechadas. Estabeleceram-se controles extremamente rígidos para a entrada de estrangeiros e seus cidadãos eram impedidos de viajar para o estrangeiro. Permissões eram concedidas apenas em circunstâncias consideradas oficialmente desejáveis. Escritores, jornalistas e analistas costumavam chamar esses países de “repúblicas penitenciárias” numa referência ao rígido policiamento de fronteiras que incluía a construção de muros e de cercas de arame farpado para impedir a saída de seus cidadãos.⁴⁰ A construção do Muro de Berlin, em 1961, acabou por se constituir num verdadeiro símbolo dessa faceta da guerra fria e, por essa razão, a derrubada do Muro de Berlin pela população diante do Portão de Brandenburg, em novembro de 1989, acabou se tornando a própria imagem do fim da guerra fria. Enfim, a guerra fria foi um fenômeno relevante como fator de retardamento do processo de integração internacional. Após o seu fim, especialmente no campo da economia, o processo de integração internacional passou a avançar a passos largos.

O avanço da globalização foi impulsionado também pelo surgimento dos chamados temas globais. Esses temas envolvem todos os aspectos da convivência internacional como fator capaz de influenciar tanto a vida cotidiana das pessoas quanto o futuro do processo de geração de riqueza e dos padrões de vida em todo o planeta. Um evento marcante no desencadeamento dessa tendência foi a publicação, no início da década de 1970, do relatório intitulado *The Limits to Growth*, e a realização no ano de 1972, da I Conferência Mundial do Meio Ambiente, em

40 Muitos dos escritores fugitivos da URSS e de outros países do Leste Europeu se refugiaram em Paris e passaram a se reunir na antiga *Association des Écrivains Combattants* (fundada em 1919) escrevendo artigos para jornais e obras literárias baseadas em suas experiências pessoais.

Stockholm.⁴¹ Desde então os temas ambientais ganharam importância nos foros internacionais e, mais recentemente, numa perspectiva mais ampla e mais preocupante, o tema da mudança climática vem ocupando cientistas, políticos, analistas e até o cidadão comum. Enchentes, secas prolongadas e outros fenômenos climáticos extremos têm afetado a vida dos indivíduos em toda parte, sugerindo que medidas podem (e devem) ser tomadas em bases cooperativas a fim de mitigar os efeitos desses fenômenos.

Outros temas globais emergiram envolvendo as mais diversas áreas da convivência humana (migrações, direitos humanos, desenvolvimento científico e tecnológico, etc.) mas foi na economia que o processo de integração internacional formou sistemas e redes mais notáveis. A integração das principais bolsas de valores do mundo fez com que bilhões de dólares e de euros sejam transferidos continuamente entre mercados de todo o mundo e que oportunidades e também crises afetem os negócios e os mercados de trabalho em toda parte. Além disso, inúmeras atividades são típicas da economia mundial. Por exemplo, as companhias de aviação civil podem ter sede em certos países, mas toda a organização das rotas e do manejo dos custos das linhas aéreas depende dos acordos e das instituições que administram a aviação civil internacional. Na verdade, mesmo que a essencialidade da integração internacional não seja tão visível como no caso da aviação civil, pode-se dizer que todas as atividades econômicas relevantes hoje dependem, em maior ou menor grau, de conexões com outros países e do que ocorre no meio internacional.

Dessa forma, mais e mais, oportunidades e problemas tenderão a estar conectados com o meio externo, isto é, com outras nações. Além disso, à medida que essa interação se aprofunda e que o tratamento dos problemas se torna mais e mais “cooperativo”, cresce a demanda pela institucionalização dessa cooperação na forma de organizações capazes de estabelecer normas e orientações de conduta. Uma vez que os impactos da interação afetam diferentemente as unidades, o pressuposto é sempre o de que há, continuamente, divergências e disputas a serem assentadas, mas que há também a disposição de assentá-las de forma cooperativa. Em resumo, é possível dizer que, muito embora o paradigma não tenha se com-

41 *The Limits to Growth* tinha como autores Donella H. Meadows, Dennis L. Meadows, Jørgen Randers, and William W. Behrens III, que eram membros atuantes do *Club de Roma*, entidade que congregava cientistas das universidades mais prestigiosas do mundo. O Relatório causou grande impacto na comunidade internacional ao utilizar modelos matemáticos para levantar hipóteses preocupantes acerca de perspectivas de escassez de matérias primas importantes, como petróleo, e a deterioração das condições de vida no planeta.

pletado, na era da globalização, a realidade internacional tem se tornado, cada vez mais condicionante da ordem interna das nações. Talvez um dos exemplos mais notáveis do avanço desse paradigma, seja o caso da China que, de uma nação pobre e isolada, no espaço de uma geração integrou-se fortemente com o meio internacional permitindo tornar-se a segunda nação no globo na geração de riquezas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

■ O entendimento mais amplamente disseminado do termo paradigma é aquele usado por Thomas Khun, que se notabilizou por refletir sobre o mundo e a prática da ciência.⁴² Nesse entendimento, os paradigmas apresentam modelos e padrões de interpretação (teorias) que orientam e fornecem referenciais modelares para a busca de soluções dentro de um campo do conhecimento científico. A evolução da pesquisa científica estaria associada ao fato de que o conhecimento, assim como os fatos e os problemas em observação, isto é, os paradigmas estão associados ao tempo em que são observados e sua evolução e transformação não ocorrem de forma linear. Padrões não desaparecem completamente e, por vezes, continuam a existir por muito tempo, convivendo com novos padrões que emergem nas sociedades.

Como foi visto ao longo da análise, os elementos do paradigma do Estado Absolutista não se estabeleceram com as formulações de Hobbes, mas começaram a emergir ainda na Idade Média. Hobbes, como todo grande pensador, foi antes de tudo um observador perspicaz que soube ver com grande clareza o mundo que o cercava ajudando seus contemporâneos a melhor compreender as forças em ação naquele mundo. Da mesma forma, os elementos que iriam compor o paradigma do Estado Liberal também começaram a emergir com certa clareza ainda em fins do século XVII. John Locke estava escrevendo seus “Tratados” em fins do século XVII, “O Espírito das Leis” de Montesquieu data de 1748 e “O Direito das Gentes” de Vattel foi publicado em 1756. Também o sentimento de nacionalidade, que seria marcante no paradigma do Estado Liberal, começou a ganhar forma definida juntamente com o próprio processo de formação dos Estados Nacionais. No paradigma da globalização o Estado Nacional soberano continua sendo um elemento bastante central, mesmo que por vezes entre em choque com as forças da globalização. Na realidade, é impossível imaginar um mundo de relações globalizadas sem os Estados Nacionais organizados.

42 Thomas Khun. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1991.

Do ponto de vista da teoria, é possível dizer que o próprio surgimento do campo de estudo das Relações Internacionais como disciplina distinta é um reflexo da percepção de que os fenômenos internacionais constituem uma realidade distinta. Entre as grandes contribuições dadas pela chamada escola realista está a ênfase na distinção entre a realidade política e econômica doméstica e o meio internacional. A escola realista e suas derivações puseram em destaque esse “trade-off” entre a ordem interna, caracterizada como “estado de sociedade” e o meio internacional caracteristicamente anárquico. Na visão dos realistas do pós-guerra, no espaço interno existem códigos normativos bem definidos e instituições que refletem uma estrutura hierárquica de autoridade capaz de fazer prevalecer a ordem enquanto, no meio internacional, as normas existentes são frouxas e, além disso, a implementação de regras e de normas de comportamento dependem dos próprios Estados.

Muitos estudiosos costumam ensinar em seus livros, que o avanço dos recursos analíticos das relações internacionais deu-se por meio de sucessivos “debates teóricos”. Todavia, talvez seja mais proveitoso pensar que, sob os aspectos mais essenciais, as teorias são cumulativas e complementares. Em geral as teorias identificam ou colocam sua ênfase em aspectos que outras correntes teóricas não percebem ou simplesmente não se ocupam. Assim, dependendo do fenômeno em observação, certas teorias podem oferecer ferramentas com maior capacidade de explicação. Nesse sentido, as duas primeiras décadas do pós-segunda guerra mundial só podem ser adequadamente compreendidas a partir do realismo de Morgenthau, de Raymond Aron e das preocupações morais de Reinhold Niebuhr, mas o processo de entropia da ordem do pós-segunda guerra e a emergência da globalização, marcados pela distensão e pela crescente difusão de novos temas, vão exigir o exame de uma igualmente crescente variedade de interpretações, de Kenneth Waltz a Susan Strange, dos teóricos da interdependência aos construtivistas de vários matizes. Essa trajetória de pensadores fornece um bom retrato do processo de avanço na complexidade nas relações entre as forças locais e as forças em ação na esfera internacional. O livro de Hedley Bull, publicado pela primeira vez em 1977, já captava com grande acuidade essa complexa e por vezes até contraditória convivência entre a ordem e os valores nacionais e os padrões dominantes na esfera internacional.⁴³ O próprio título do livro “A Sociedade Anárquica” é a expressão de uma contradição, uma vez que, conceitualmente, o

43 Hedley Bull, *A Sociedade Anárquica. Um Estudo da Ordem na Política Internacional*. Editora UnB, IPRI/FUNAG, Brasília, 2002.

estado de sociedade implica o abandono da condição anárquica. Filosoficamente, é possível dizer que a própria condição humana é feita de muitos paradoxos e contradições: viver bem o momento presente é tão importante quanto lutar por um futuro; a vida de um indivíduo é absolutamente pessoal e intransferível, mas sem o sentimento de pertencimento a grupos a vida fica incompleta; a razão e o afeto podem andar juntas, mas podem também ser orientadas por forças contraditórias. Enfim, desde a Antiguidade, em diferentes culturas se registra essa dimensão da condição humana feita de paradoxos, contradições e mesmo ironias. Dessa forma, na convivência dos sociedades também se afigura natural encontrar paradoxos e contradições.

Uma forma de resumir e entender a evolução da dicotomia sempre presente entre os sentimentos que ligam as pessoas aos valores, aos costumes e às instituições locais mas, ao mesmo tempo, possuem inúmeras conexões com o estrangeiro e com o mundo para além das realidades locais, é tomar como fio condutor a pergunta “a quem cabe declarar a guerra e fazer a paz?” Trata-se de uma pergunta que reflete uma situação extrema mas que ilustra bem o percurso dessa dicotomia entre o local e o global ou universal. Ao tempo do Estado Absolutista, era uma pergunta essencial para quem, como Francisco de Vitória, diante dos descobrimentos de novos continentes e diante das incertezas que emergiam nas relações entre povos, re-examinava o conceito de guerra justa herdado da Idade Média. A resposta de Francisco de Vitória a essa pergunta era taxativa: ao soberano, inclusive como condição para que uma guerra fosse considerada justa.⁴⁴ No mundo liberal, que se formou em grande parte sobre a ordem construída pela era do absolutismo, o poder passou por uma revisão significativa. A centralização do poder, que fora necessário à consolidação da ordem nos espaços das nacionalidades, revelava suas fraquezas demandando que a nação, por meio de instituições representativas, assegurassem legitimidade e respaldo para que o poder fosse exercido de forma mais estável e eficaz. O governante passa a exercer o poder “em nome de seus governados” e com a anuência de seus representantes. Assim, o Estado Liberal diante da pergunta “a quem cabe declarar a guerra e fazer a paz?” a resposta passa a ser “ao governante com a aprovação do Parlamento”.⁴⁵

44 M. Marchetti, em *A Doutrina da Guerra Justa em Francisco de Vitória*, argumenta que a prerrogativa de declarar a guerra constituía uma das três dimensões essenciais da autoridade do rei, sendo também um fator importante para a ordem nas relações entre os Estados.

45 A constituição brasileira de 1824 no artigo 102 (item IX) ainda estabelece que cabe ao Imperador, como Chefe do Executivo “*declarar a guerra e fazer a paz, participando à Assembléa (Geral) as comunicações que forem compatíveis com os interesses e segurança do Estado*”. No entanto, a constituição dos EUA de 1787 já afirmava que “*(The President) shall have Power, by and*

Sob o paradigma da globalização, diante da mesma pergunta “a quem cabe declarar a guerra e fazer a paz?”, cada vez mais, a resposta tende a ser “cabe às instâncias internacionais declarar a guerra e fazer a paz”. Na realidade, as constituições nacionais continuam em plena vigência, no entanto, cresce a necessidade de os governos, nas grandes questões internacionais, buscarem legitimação pela comunidade internacional, o que significa buscar a aprovação de instâncias como o Conselho de Segurança da ONU, ou de qualquer outra instância internacional regional ou global, desde que seja suficientemente representativa. Mesmo as grandes potências, embora possam ter poder suficiente para tomar decisões unilaterais em questões internacionais de relevância, não podem mais desprezar a crescente importância da aprovação e do apoio da comunidade internacional. Em suma, na era da globalização, marcada pela existência de uma rede de organizações internacionais e pela difusão da noção de segurança coletiva e do multilateralismo, cada vez mais, fortalece a noção de que “cabe às instâncias internacionais a decisão de declarar a guerra e fazer a paz”.⁴⁶

with the Advice and Consent of the Senate, to take Treaties, provided two thirds of the Senators...” (Artigo II, Seção 2), isto é, assinar tratados e tomar outras providências nas relações externas o Presidente precisa da aprovação de 2/3 do Senado. Entre os casos notáveis em que essa aprovação não se deu está o da Liga das Nações (1919) e o da criação de uma Organização Internacional do Comércio (1948).

O que é global e o que é local? Uma discussão teórica sobre globalização

JÉAN-SÉBASTIEN GUY

■ Esse artigo desenvolve um novo entendimento sociológico sobre a diferença entre o global e o local relacionado ao fenômeno da globalização. A globalização em si é redefinida como uma autodescrição da sociedade ao passo que, seguindo a teoria de Niklas Luhmann, a sociedade é concebida como um sistema cognitivo que pode apenas lidar com informação (sobre o mundo, sobre si mesma) por meio de sua forma de operações específica (comunicação), fazendo com que a globalização afete a sociedade somente quando a última se comunica sobre a anterior. Isso acontece efetivamente, argumenta-se, porque comunicações sobre a globalização transmitem um retrato do estado atual da sociedade, ou seja, uma descrição de uma sociedade dentro de uma sociedade, preenchendo, então, a necessidade de autoconhecimento do sistema. O valor global coincide, assim, com o conteúdo de uma autodescrição particular do que a globalização é, ao passo que o valor local corresponde ao conteúdo de todas as outras autodescrições conforme visto por uma perspectiva anterior. Global e local não são estruturas espaciais (níveis, escalas, lugares, distâncias, etc.), mas sim diferentes representações de espaço competindo umas contra as outras em um processo para determinar dentro da sociedade a realidade do que ela é. Na segunda parte deste artigo, as ideias de Roland Robertson sobre globalização serão reinterpretadas a fim de prover evidência para esse novo entendimento da diferença entre o global/local. Robertson distingue quatro imagens da ordem mundial as quais podem ser equivalentes a quatro autodescrições da sociedade. Globalização é precisamente uma delas. Contrastes entre imagens da ordem mundial conforme imaginadas por Robertson podem, então, iluminar o que o global e o local têm em comum e como eles divergem um em relação ao outro.

INTRODUÇÃO

Puisque l'univers n'existe qu'autant qu'il est pensé et puisqu'il n'est pensé totalement que par la société, il prend place en elle; il devient un élément de sa vie intérieure, et ainsi elle est elle-même le genre total en dehors duquel il n'existe rien.

— Emile Durkheim

■ Nesse artigo, discutirei os conceitos-gêmeos global e local. O ponto de disputa principal é composto de duas partes: (1) o global e o local são melhor entendidos como dois lados opostos de uma mesma distinção; (2) essa distinção é usada na comunicação como um código para gerar informação sobre a sociedade ou sobre o mundo. É desnecessário dizer que os termos “global” e “local” ajudam a descrever diversos objetos: símbolos, eventos, organizações, redes, fluxos, movimentos sociais, desigualdades, crises, identidades, etc. Considerando isso, a questão fundamental à qual busco responder é a seguinte: “Por que chamar um objetivo de global (ou local)?” ou mais precisamente: “O que acontece quando um objeto é considerado global (ou local)? Sugiro que os objetos ou itens ou fenômenos globais (movimentos sociais globais, desigualdades globais, crises globais, etc.) não são denominados globais pelo simples motivo de que “eles são de verdade”. Assim, quando falamos sobre o global e o local, os assuntos em questão foram enquadrados como epistemológicos. Além disso, uma epistemologia construtivista será promovida ao invés de uma epistemologia representativa. Assim, ao falarmos de conceitos dessa forma, espero desvelar uma nova realidade epistemológica em si.

Quando observamos a literatura existente sobre globalização nas ciências sociais, podemos identificar três definições correntes sobre o global e local. A primeira definição é formulada por George Modelski como o modelo de bolo em camadas¹. Global e local são tomados como equivalentes aos conceitos de inteiro e parte, respectivamente². Nesse sentido, o local é necessariamente contido no global. Na segunda definição, global e local se referem a formas opostas de integração. Essa definição tem sua expressão mais explícita na teoria da estruturação

1 George Modelski, *Principles of World Politics* (New York: Free press, 1972); Anthony McGrew and Paul Lewis, *Global Politics: Globalization and the Nation-State* (Cambridge: Polity Press, 1992)

2 Quando alguém alinha a distinção global/local com a distinção todo/parte, o bolo de camadas se torna uma torta!

de Anthony Giddens³. Por um lado, o local é delineado pela integração social, ou seja, a interação face-a-face ou a interação entre indivíduos presentes fisicamente e simultaneamente. Por outro lado, o global é uma função do sistema de integração ou interação entre indivíduos que se encontram longe uns dos outros no tempo ou no espaço ou em ambos. Nessa definição, como temos indivíduos como pontos de partida (em vez do mundo – ou seja, do conceito de totalidade – como na primeira definição), é o global que reaparece dentro do local na forma de influências distantes pressionando vidas pessoais e atividades diárias⁴. Na terceira definição, global e local são entendidos, basicamente, como tamanhos ou escalas específicas. Essencialmente, global significa grande e local, pequeno. Por exemplo, na literatura marxista (ou Neomarxista, ou Pós-marxista, ou Pseudomarxista), comumente são usados os termos capitalismo global, corporações globais e hegemonia global em oposição à resistência local, comunidades locais e solidariedade local. Como tamanhos e escalas, global e local não têm nenhuma conexão especial pré-determinada com o plano conceitual. A relação entre os dois depende da relação entre atores concretos ou cenários ou conjunturas caracterizadas por eles. Mais precisamente, o global seria como uma rainha em um jogo de xadrez e o local, o rei. O global/a rainha é capaz de grandes movimentos pelo tabuleiro ao passo que o local/o rei só pode ser movido uma casa por vez. Tanto o global e o local podem ser vistos como peças de xadrez se engajando um com o outro em um espaço aberto comum.

Indubitavelmente, essas definições se sobrepõem umas às outras ou presumem uma à outra em grande medida. Apesar de podermos delinear certo número de críticas a cada uma dessas definições separadamente, irei dispensá-las por uma única razão. As definições correntes do global e do local são falhas na medida em que perdem de foco a questão principal. Essas definições são tentativas de disciplinar as comunicações sociais a usarem os conceitos de global e local. Ao invés disso, proponho que escutemos essas comunicações⁵. A fim de desenvolver

3 Anthony Giddens, *The Constitution of Society* (Berkeley: University of California Press, 1984); Anthony Giddens, *Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1990); Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity* (Cambridge: Polity Press, 1991).

4 Anthony Giddens, *Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1990), 64; Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity* (Cambridge: Polity Press, 1991), 21.

5 Não quero dizer que, como regra, não devemos nos preocupar em elucidar os conceitos científicos com os quais trabalhamos. O ponto é que dadas as circunstâncias, a distinção global/local não é tida como uma ferramenta analítica para o estudo de um objeto de pesquisa. Ao invés disso, a distinção é concebida como o objeto de pesquisa em si na medida em que seu uso é embutido em práticas discursivas.

essa estratégia começarei discutindo a ideia previamente mencionada: o global e o local como forma de distinção. A partir da teoria dos sistemas de Niklas Luhmann, essa distinção pode ser vista – paradoxalmente – como uma unidade⁶. Isso significa que, em meu modelo, o global e o local não podem aparecer um sem o outro. Isso significa, em última instância, que a única coisa que importa sob essas circunstâncias é o fato de que o global não pode ser local ao mesmo tempo e vice-versa⁷. É dessa forma que distinções auxiliam a gerar informação para o observador: elas criam conjuntos de possibilidades que fazem espaço para variedade e, portanto, permitem variação. De fato, o valor de qualquer pedaço de informação apenas desencadeia efeitos (faz diferença) quando considerada dentro de um conjunto finito de pedaços de informação⁸. De acordo com isso, para se beneficiar da informação que a distinção global/local torna disponível, um observador precisa, primeiramente, selecionar a distinção em si. Assim, a realidade qualificada como diferente pelos termos “global” e “local” existe apenas para o observador que opera dentro desses conceitos.

E quanto ao espaço geográfico ou físico? Se a distinção global/local forma uma unidade e se o global e o local expressam valores diferentes pela virtude de sua diferença recíproca apenas (o que é global o é apenas por não ser local e vice-versa), então, no modelo que ofereço, espaço é irrelevante no nível da distinção. Digo “no nível da distinção” porque o espaço geográfico ou físico ainda pode ter um papel: pode servir como um critério. Pode-se ter a forte impressão de que “certamente, o que é global deve ter a ver com grandes distâncias”. Argumento, todavia, que distâncias como medidas (em quilômetros, por exemplo) são questões quantitativas, ao passo que a distinção global/local tem que ser uma questão qualitativa. Para dizer de outro modo, medidas se baseiam em continuidade, ao passo que distinções se baseiam em descontinuidade. O ponto é que distâncias e outras medidas espaciais não podem nos dizer onde determinar a fronteira separando o que é local e o que é global ou onde o local termina e o global começa. Medidas espaciais são referidas apenas quando aplicamos a distinção global/local

6 Niklas Luhmann, *Social Systems* (Stanford: Stanford University Press, 1995), 20.

7 Rob Wilson and Wimal Dissanayake, ed. *Global/ local: Cultural Production and the Transnational Imaginary* (Durham and London: Duke University Press, 1996).

8 Claude E. Shannon and Warren Weaver, *The Mathematical Theory for Communication* (Urbana, Illinois: University Press, 1963); para discussão, ver Dirk Baecker, *Form and Forms of Communication* (original version in German *Form und Formen der Kommunikation* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2005).

9 David Held et al., *Global Transformations: Politics, Economics and Culture* (Stanford: Stanford University Press, 1999).

a fim de justificar a indicação de um ou outro lado da distinção: global ou local. Caso contrário, medidas de espaço (ou de tempo) não podem ser consideradas em si mesmas como a razão principal porque falamos sobre a diferença entre o global e o local.

Devemos proceder, primeiramente, nos relembrando que, até agora, palavras como “global” e “local” ganharam significados próprios fora do círculo acadêmico¹⁰. Devemos reconhecer que, em seu estado atual, a sociedade é tal que evocar conceitos como pobreza global, insegurança global, recessão global, etc., é suficiente para suscitar uma resposta imediata do sistema. Efetivamente, debates nos meios de comunicação de massa são regularmente iniciados acerca desses tópicos. Cursos universitários em diversos campos (business e administração, jornalismo, História, etc.) são reorganizados a fim de incluí-los. Políticos são convocados a tomarem essas questões em suas próprias mãos. Figuras públicas (negócios privados, líderes, cantores, autores, etc.) atingem novos níveis de fama ao tentarem promover a conscientização sobre perigos e desafios globais. Em suma, as palavras “global” e “local” se tornaram culturalmente significativas pela sociedade contemporânea – não somente para cientistas sociais profissionais.

Precisamos nos perguntar: “Por que as pessoas na sociedade falam sobre o global e o local? Por que elas usam essa distinção global/local para comunicar sobre ações e experiências no mundo? Qual o propósito por trás disso?” Novamente, sem pensar duas vezes, pode-se responder que pessoas falam sobre “coisas” globais, porque existem “coisas” globais acontecendo na realidade. E de novo, isso possibilitaria dizer que “coisas” globais são assim caracterizadas porque essa é a forma que realmente são. Infelizmente, denominar global o que é global (e local o que é local) não explica nada. Mais precisamente, quando indivíduos chamam de global algo que é global, não se articula nenhum problema de pesquisa e, como resultado, esse indivíduo se exclui do campo da investigação científica. Para evitar isso, precisamos ressaltar o fato mencionado acima, de que tudo quanto seja rotulado como global (pessoas, corporações, modas, tendências, etc.) chama a atenção da sociedade; O fenômeno empírico para o qual a diferença global/local aponta consiste precisamente nessa reação social.

Deriva disso que a distinção global/local precisa ser “libertada na natureza”: ela precisa ser levada para longe das mãos dos cientistas sociais e devolvida à sociedade contemporânea. Consequentemente, decifrar a distinção global/local não

10 Na verdade, essas palavras provavelmente já tinham um significado antes dos pesquisadores de universidades começaram a usá-las de forma corriqueira. Malcolm Waters, *Globalization* (first edition) (London: Routledge, 1995), 2.

leva a resolução da dificuldade metodológica, mas à análise de práticas vividas. De acordo com isso, ao ponderar sobre porque pessoas no mundo hoje consideram relevante fazer uma distinção entre o global e o local, devemos ver uma analogia direta da distinção com o normal e o patológico. Essa outra distinção não relata o real estado das coisas de uma forma objetiva, direta e imparcial. Diferentemente, é uma forma de construção social. Não é sobre falar sobre a situação do jeito que ela é, mas sim falar dela na forma que a vemos. Afirmo que o mesmo acontece (ou deveria acontecer) para a distinção global/local.

A fim de reinterpretar de forma bem-sucedida o global e o local, um novo modelo de globalização é necessário também. Enquanto é normalmente concebido como um tipo de processo histórico de mudança social, proponho que definamos globalização como uma autodescrição contemporânea da sociedade¹¹. Nesse sentido, a globalização corresponde a um discurso ou narrativa que diz à sociedade o que está acontecendo no mundo neste exato momento. Globalização não está acontecendo exatamente na realidade junto a outros fenômenos. Em contraposição, globalização é a visão de tudo que existe e está, na realidade, ordenando todos os fenômenos dentro de um enquadramento coerente. Isso dito, ainda é possível, todavia, descrever (ou re-descrever) a realidade de outras formas. De fato, a globalização não é a única perspectiva no mundo disponível para a sociedade. Isso nos faz retornar à distinção que nos interessa. Global e local são diferentes na medida em que indicam perspectivas diferentes sobre o mundo. De um lado, o valor global indica *a perspectiva, ou o quadro, que a globalização constitui em si mesma*. Do outro, o valor local *indica qualquer outra perspectiva ou quadro conforme visto pela perspectiva da globalização*.

Em si mesma, essa racionalização depende da capacidade de diferenciar muitas perspectivas ou enquadramentos uns dos outros. Para esse propósito, utilizarei o trabalho de Roland Robertson. Robertson tem sua própria teoria da globalização e deve ficar claro todo o tempo que não é a mesma que delineei no parágrafo anterior. Contudo, é possível alterar as ideias de Robertson a fim de iluminar uma série de tipos ideais que servirão à teoria que defendo. Robertson distinguiu quatro imagens da ordem mundial capazes de afetar a globalização concebida enquanto processo histórico. Esse approach será modificado de duas formas. Primeiro, de acordo com o que foi afirmado acima, globalização será reconceitualizada com um processo histórico afetado não por diversas imagens

11 Jean-Sébastien Guy, *L'idée de la mondialisation. Un portrait de la société par elle-même* (Montréal: Liber, 2007).

da ordem mundial, mas por uma – e apenas uma – dessas imagens. Segundo, as imagens da ordem mundial de Robertson serão reconceitualizadas como autodescrições da sociedade ou perspectivas sobre o mundo como um todo (esses dois conceitos são sinônimos um do outro). Como resultado dessa dupla modificação, reconstruirei a distinção global/local sob a luz dos contrastes entre essas várias autodescrições¹².

A AUTODESCRIÇÃO DA SOCIEDADE

■ O conceito de autodescrição vem da teoria dos sistemas de Niklas Luhmann. Luhmann afirma que a sociedade é um sistema auto referencial. Em outras palavras, o sistema é definido como uma rede fechada de operações. Esse sistema está em um plano e, conseqüentemente, existe algo fora do sistema e de forma independente a ele. No entanto, o sistema não tem acesso ao que está além do limite que o separa do seu plano. Esse limite pode ser deslocado, mas isso só pode ser feito a partir do interior por meio de operações próprias do sistema. Com efeito, as operações de um sistema conectam apenas com outras operações dentro do mesmo sistema e é exatamente como uma fronteira que separa um lado de dentro (o sistema) a partir de um lado de fora (o ambiente) é produzida e reproduzida. Para sublinhar a importância que deve ser dada ao conceito de autodescrição, concentrar-me-ei em um aspecto particular da teoria dos sistemas de Luhmann, a saber: cognição. Isto revelará o construcionismo epistemológico mencionado na introdução.

Ao falar sobre a cognição, gostaria de abordar uma série de questões relacionadas com a forma como a sociedade efetivamente funciona como um sistema auto referencial. Em termos gerais, pergunto: como o conhecimento sobre a sociedade é disponibilizado para ela? Deve ficar claro imediatamente que para a sociedade (como para qualquer sistema), o autoconhecimento não pode ser uma simples questão de impressão. O problema, nesse caso, não é tanto que a sociedade pode apenas produzir operações de comunicação¹³, de modo que, literalmente,

12 É preciso mencionar dois outros artigos (muito estimulantes) que lidam com a distinção global/local, com ajuda da Teoria dos Sistemas de Niklas Luhmann: Sari Wastell, 2001. *Presuming Scale, Making Diversity: On the Mischief of Measurement and the Global: Local Metonym in Theories of Law and Culture*. *Critique of Anthropology*, 22, 2:185–210; Urs Staheli, 2003. *The Outside of the Global*. *The Centennial Review*, 3, 2: 1–22.

13 Niklas Luhmann, *Ecological Communication* (Chicago: Chicago University Press, 1989); Niklas Luhmann, *Essays in Self-Reference* (New York: Columbia University Press, 1990); Niklas Luhmann, *Social Systems* (Stanford: Stanford University Press, 1995).

não tenha olhos ou ouvidos ou na língua que lhe permitam ver ou ouvir ou sentir gosto. A fonte real de dificuldades é esta: já que a sociedade produz comunicações e nada mais, o conhecimento da sociedade se torna disponível para a sociedade apenas quando tal conhecimento é transmitido nas comunicações. Sob tais condições, no entanto, o conhecimento não pode ser avaliado ou mantido sob controle comparando-o com o seu objeto presumido. Em suma, o conhecimento da sociedade acaba por ser parte de seu próprio objeto.

Isso não quer dizer, é claro, que o conhecimento da sociedade não pode ser transmitido em comunicações ou que a sociedade não tem conhecimento de si mesma. Ainda assim, a situação é tal: o conhecimento da sociedade e seu objeto não são externos um para o outro. Consequentemente, se houver conhecimento da sociedade feito constantemente à disposição dela, seríamos bem aconselhados a tratar esse conhecimento como não comum. “Conhecimento não-normal”, o que significa que ele é conhecimento de alguma forma, contudo, não pode ser considerado como derivado da realidade ou secundário a ela. Muito pelo contrário, é nada menos do que constitutivo da realidade. Como pode ser? Podemos supor que o conhecimento da sociedade, basicamente, refere-se a questões como: “O que está acontecendo na sociedade agora?” Em qualquer momento, deve haver mais de uma resposta a esse tipo de pergunta. Nessas condições, a sociedade procede fazendo uma seleção entre todas as respostas disponíveis. A resposta escolhida é considerada boa, ou seja, a expressão exata ou representação da realidade, a chave do enigma: “O que está acontecendo agora?” Portanto, ao escolher uma resposta ao invés de outra, o sistema realmente se transforma nesta resposta na medida em que o primeiro vem para considerar o último como correspondente precisamente da realidade que ele próprio é. Em outras palavras, o sistema existe como a realidade que observa e/ou o sistema constrói realidade, uma vez que se constrói. A construção de uma realidade e a construção de um sistema (como é realizada pelo mesmo sistema através de suas observações) são o mesmo processo. As duas construções são coextensivas uma a outra.

Não quero sugerir que a realidade pode ser modificada à vontade. Na verdade, não são os próprios eventos (como conteúdos ou substâncias) que estão em jogo, mas sim seu significado ou então a relação entre eles. Conjuntos de eventos se tornam significativos quando os eventos individuais são conectados uns com os outros, de modo a revelar um padrão (um exemplo seria uma relação de causalidade que estabelece que o evento A aconteceu por causa do evento B). Um único conjunto de eventos pode dar suporte a várias interpretações, mutuamente exclusivas, considerando como os mesmos eventos podem ser conectados uns com

os outros de múltiplas formas¹⁴. O problema de descobrir qual interpretação é a correta pode ser resolvido por meio da expansão do conjunto de elementos, ou seja, produzindo mais eventos a fim de colocar qualquer padrão interpretativo disponível para um teste. Na verdade, adicionando novos elementos, os padrões são levados ao seu limite. Como a situação evolui e muda, alguns padrões podem vir a ser inalcançáveis. No entanto, por outro lado, também se torna possível prever padrões nunca antes pensados. Assim, o ciclo deve continuar e, conseqüentemente, qualquer solução para o problema acima mencionado só pode ser temporária.

Isto cobre sucintamente o que precisamos saber sobre a cognição, auto referência e auto -descrição na teoria de Luhmann. O prefixo “auto” em “ auto-descrição “ implica duas coisas. Primeiro, quando se fala de autodescrições da sociedade, queremos dizer descrições da sociedade (naturalmente). Além disso, ele também abrange as descrições feitas pela sociedade. Deve ficar claro que o sistema não pode prescindir de autodescrições, pois somente através de suas próprias operações pode entreter algum conhecimento de si mesmo. Mas porque é que existe na sociedade mais do que uma autodescrição do sistema, ao mesmo tempo? E como a sociedade faz uma seleção entre todas as suas autodescrições? Finalmente, o que é a sociedade, então, se é tão eficaz em se descrever de várias maneiras, ao mesmo tempo? Por uma questão de clareza, tomarei o tempo para fornecer mais alguns detalhes. Os seguintes pontos elucidam as perguntas acima, na ordem correspondente:

- Para sistemas auto referenciais, o conhecimento não é simplesmente estabelecido ou garantido por “dar uma boa olhada” no objeto ao que ele se refere. Como o cérebro, a sociedade não pode sair de si mesma para olhar para si mesma, porque, como uma rede fechada de operações, a sociedade só pode produzir mais operações com base nas operações já produzidas. Por isso, o conhecimento é mais semelhante a um processo interno de evolução por meio de tentativas e erros. É por esta razão que uma multiplicidade de

14 É possível encontrar uma ilustração brilhante desse princípio da curta história de Jorge Luis Borges “Ibn-Hakam al-Bokhari, Murdered in His Labyrinth” (in Borges 2004). A história se desenvolve em torno de um labirinto improvável, um rei no exílio, seu servo e um corpo não identificado. O leitor é apresentado com duas diferentes formas de compor esses elementos de modo a conseguir fundamentar dois testemunhos contraditórios. Por exemplo, em um dos testemunhos, o corpo é do rei, enquanto que no outro, é do seu servo; em um dos testemunhos o labirinto é uma proteção contra inimigos, enquanto que no outro, é uma isca para atrair o inimigo para uma armadilha; etc. Paul Watzlawick, Janet H. Beavin and Don D. Jackson, *Pragmatics of Human Communication* (London: Faber, 1968).

autodescrições deve estar em circulação em todos os momentos na sociedade. Para colocar de outra maneira, o conhecimento não é adquirido por mera contemplação, mas experimentando simultaneamente com várias hipóteses ou cenários construídos de forma preliminar. Os vários cenários são tantos quantos as versões da história atual da sociedade. Ao recontar a trajetória da sociedade de formas diferentes, estes cenários criam expectativas opostas sobre os próximos opostos. A partir de agora, o acontecimento dos eventos subsequentes, potencialmente surpreendentes, fornece os meios para determinar qual cenário se encaixa melhor à realidade em curso: ele deve ser o único confirmado *tanto pelo status quo anterior e o novo*. Em essência, a experiência é chamada para ajudar a estabilizar o sentido do próprio senso de realidade da sociedade.

- Naturalmente, os referidos acontecimentos (isto é, os eventos que se seguem à estruturação das expectativas na forma de várias autodescrições) acontecem na sociedade e são produzidos pelo mesmo sistema como outras comunicações. No entanto, no momento da sua produção, eles não estão totalmente sob o controle da sociedade. Deste modo, há sempre um risco para as expectativas previamente definidas serem contraditas pelo curso de ação seguinte. Esta probabilidade é garantida, por assim dizer, pelo fato de que a sociedade depende em parte de seu ambiente para completar uma operação, enquanto o ambiente fica fora do alcance da sociedade. Assim, os eventos mencionados acima são próprias operações da sociedade, mas eles não são ocorrências simples, uma vez que essas operações exigem que algumas outras ocorrências ocorram no ambiente da sociedade, ao mesmo tempo. O princípio ou mecanismo em ação aqui é o seguinte: para que algo aconteça, outros eventos devem acontecer também. No final, é assim que as autodescrições vêm a ser selecionados da/ pela sociedade: com a ajuda do ambiente, o que significa que com a ajuda do acaso. Dessa forma, embora todas as autodescrições sejam necessariamente produzidas dentro da sociedade e através de operações da sociedade, o negócio de escolher uma autodescrição e não outra não pode ser tratada com total liberdade (como se qualquer autodescrição pudesse caber na situação de forma igualmente satisfatória)¹⁵. Isto já estava implícito pelo fato de que o processo de seleção alimenta o de experiência.

15 Por essa razão, não pode haver confusão entre “selecionados por acaso” e “selecionando com ajuda do acaso”.

- Para o sistema da sociedade, o processo de autodescrição é, portanto, o processo de seleção de autodescrições. Poderíamos imaginar a sociedade selecionar mais de uma autodescrição de cada vez? À luz das explicações precedentes, pode-se responder imediatamente: nenhuma. Pelo fato de muitas autodescrições da sociedade serem tais que contradizem umas às outras, a seleção de uma autodescrição deve ocorrer simultaneamente a rejeição de suas concorrentes. Dito isto, não obstante, é possível para a sociedade abranger mais do que uma autodescrição de cada vez. É preciso lembrar que a sociedade não é um espaço homogêneo. Na sociedade, numerosas operações são produzidas ao mesmo tempo. Se o sistema pode, de fato, ser visto como um espaço, então, as operações não são uniformemente distribuídas nele. Ao contrário, eles gravitam em torno de “atratores estranhos”. Cada um desses constitui um local panorâmico, que oferece uma vista única sobre a sociedade como um todo. Em um desses locais, apenas uma autodescrição pode ser selecionada de cada vez. No entanto, como esses locais se multiplicam, a unidade do sistema passa a ser refletida de cada vez mais maneiras diferentes (por esta razão, Luhmann fala da uma unidade da sociedade como “*unitas multiplex*”, isto é, como um paradoxo). Assim, dizemos que na sociedade há espaço para mais de uma autodescrição de cada vez na medida em que existe mais do que um desses atratores estranhos em ação no sistema (existem vários atratores porque a sociedade é diferenciada em muitos subsistemas)¹⁶. No entanto, de um local para o outro, as várias autodescrições continuam a contradizer e opor-se umas às outras, pois *cada local único, em última análise, corresponde a uma autodescrição em particular* (para que os locais venham a eclipsar ou absorver um ao outro como autodescrições substituindo uns aos outros através do fluxo de operações da sociedade).

As metáforas visuais de espaço e local nos obrigam a permanecer sob alerta, pois elas podem facilmente nos enganar sob certas circunstâncias. Escrevemos que os locais estão situados no espaço. De certa forma, o oposto é verdadeiro também: cada local contém espaço (não algum espaço, mas todo o espaço que existe). O ponto é que a constituição de locais no espaço é necessária para que o espaço revele ou se desdobre. Cada local é uma recriação do espaço dentro do espaço. Por conseguinte, as diferenças nos locais são as diferenças na maneira como espaço é recriado ou duplicado. De fato, diferentes autodescrições revelam diferentes

16 Niklas Luhmann, *Ecological Communication* (Chicago: Chicago University Press, 1989).

estados da evolução passada, estado presente e potencial futuro das sociedades. Portanto, quando se fala sobre o espaço, não estamos falando sobre o espaço normal, clássico, euclidiano e geométrico. Isso é importante de ser colocado, uma vez que queremos discutir globalização.

GLOBALIZAÇÃO COMO AUTO DESCRIÇÃO DA/PELA SOCIEDADE

■ Ao dizer que a globalização é uma das autodescrições da sociedade contemporânea, o objetivo é compará-la com outras autodescrições e também examinar como a relação com outras autodescrições se reflete na globalização. Mas que motivos temos para sugerir que a globalização pode ser uma das autodescrições da sociedade? Em primeiro lugar, a globalização apresenta-se na sociedade por sua aparição no nível dos discursos. Para colocar de outra maneira, a globalização é algo sobre a qual a sociedade se comunica. Não é suficiente – muito pior: é impreciso – afirmar que as pessoas falam sobre a globalização, porque tomaram conhecimento sobre ela de uma forma ou outro (para uma crítica da imaginação empirista implícita aqui, ver Guy, no prelo). Sem comunicações sobre o assunto na sociedade, a globalização não estaria em algum lugar “lá fora” esperando que as pessoas tomem consciência dela.

Para a sociedade, a globalização só existe na medida em que e enquanto o sistema continua a gerar comunicações relativas a esse tópico. Assim, o estudo da globalização deve começar por adotar um outro ponto de observação¹⁷. O objetivo, portanto, não é se submeter a um “controle de qualidade”, isto é, uma dupla checagem das comunicações atuais sobre a globalização, verificando seu valor verdadeiro ou real mais uma vez. Em vez disso, o foco deve mudar da realidade para o observador por trás dela. Isso não quer dizer que a globalização não é real, mas que, como uma realidade, a globalização é, contudo, a construção de algum observador. Aqueles que desejam decifrar os segredos da globalização são orientados a examinar como o observador observando a globalização continua a fazê-lo. E este observador é, na verdade, o sistema da sociedade.

Outro detalhe considerável é o fato de que as comunicações sobre a globalização são, ao mesmo tempo, as comunicações sobre o estado do mundo (o globo) na medida em que a globalização qualifica o mundo como um todo. É exatamente por esta razão que a globalização deve ser admitida como uma das

17 Niklas Luhmann, *Theories of Distinction*, ed. William Rasch (Stanford: Stanford University Press, 2002); Heinz Von Foerster, *Understanding Understanding* (New York: Springer, 2003).

autodescrições da sociedade. Em essência, a sociedade e o mundo são o mesmo. Isso é válido se o mundo é entendido no seu sentido fenomenológico. Com efeito, na teoria de Luhmann, a sociedade é o sistema que engloba todas as operações de comunicação¹⁸. Consequentemente, no nível de comunicação, a sociedade é o horizonte que não pode ser atravessado nem deixado para trás. Então, neste nível, a sociedade é simplesmente inevitável e é precisamente por isso que a sociedade pode ser vista como uma co-extensão com o mundo. O fato do termo “o mundo” poder se referir ao planeta Terra não é um contra-argumento, pois mesmo isto tem de ser representado na sociedade por um meio de comunicação – como todo o resto. Nestas condições, então, podemos supor, então, que retratar o mundo como o planeta Terra está diretamente implicado (entre outras características) na autodescrição específica do sistema da sociedade que a globalização oferece.

A noção de unidade intransponível é incorporada tanto no conceito do mundo e do sistema da sociedade. Além disso, uma unidade semelhante é expressa no discurso geral sobre a globalização. Esta é a cadeia de elementos que dá apoio a nossa hipótese. Agora entendemos porque o observador produzindo observações sobre a globalização (por se envolver em comunicações sobre o assunto) deve ser o sistema da própria sociedade. Finalmente, como um discurso ou fluxo de comunicações carregando uma autodescrição da sociedade, a globalização equivale a uma cosmologia em seu próprio direito. Apesar de a ideia da cosmologia provavelmente soar mais familiar (ou menos intrigante), o conceito de autodescrição foi preferido, uma vez que ilumina especificamente os dois aspectos centrais de nosso argumento: (1) as comunicações sobre a globalização são produzidas no interior da sociedade (o fato de que este é o caso é necessário); (2) as comunicações sobre a globalização são proposições sobre a sociedade (ou seja, o mundo, o horizonte).

Claramente, admitindo que a globalização é uma autodescrição da sociedade contemporânea não nos força a concluir que não existem outra autodescrição alternativas no sistema. Como explicado anteriormente, é a situação oposta que deveria ser caso. Cada autodescrição define um local ou um ponto no espaço (na sociedade), onde todo o espaço (a sociedade) pode ser olhado. Ao nos movermos de um local para o outro, vemos a sociedade (espaço) mudar, assumindo diferentes aspectos. A chave para entender a distinção global/local baseia-se na relação entre essas outras autodescrições e própria globalização. Essencialmente, o que é

18 Niklas Luhmann, *Essays in Self-Reference* (New York: Columbia University Press, 1990); Niklas Luhmann, *Social Systems* (Stanford: Stanford University Press, 1995), 20.

local o é tão somente em relação ao que é global, que por sua vez corresponde a como a realidade é contabilizada na autodescrição da sociedade à qual a globalização corresponde. O que possivelmente poderiam ser essas outras autodescrições alternativas? Nesse momento, recorro a Roland Robertson para ajudar – ou apenas para trair (respeitosamente) as suas ideias para o nosso próprio propósito.

A TEORIA DA GLOBALIZAÇÃO DE ROLAND ROBERTSON

■ Robertson define globalização como sendo um processo de estruturação pelo qual o mundo como um todo (o globo, planeta Terra) está cada vez mais organizado como um espaço único.¹⁹ Contudo, isso não significa necessariamente, que o mundo está se tornando mais unido e homogêneo, vez que neste, a globalização também é expressa por meio de padrões de desigualdade. Com isso, o conceito de estruturação na definição de Robertson precisa ser estudado com mais atenção; se por um lado, este visa destacar uma lista não exaustiva de grandes transformações sociais que ocorreram na história, como por exemplo, a criação das Nações Unidas ou a expansão de novas tecnologias de informação pelo mundo,²⁰ por outro, também busca chamar atenção para a natureza reflexiva das atividades sociais. Os seres humanos não reagem à uma situação de forma meramente mecânica, posto que, visando dar sentido às suas vidas, interpretam suas experiências na medida em que elas ocorrem. Essencialmente, os seres humanos agem da forma como agem devido à maneira que eles interpretam as circunstâncias nas quais se encontram. Tal interpretação motiva os indivíduos a se engajarem em diferentes formas de atividade e organização social para reproduzi-los e mantê-los no espaço e no tempo com consequências imprevistas.²¹ Assim, a globalização não acontece sozinha, uma vez que as mudanças históricas por trás dela são consequências de atos humanos. Desta forma, deve haver, na globalização, uma dimensão cultural (interpretativa, reflexiva).²²

À fim de nos lembrar dessa dimensão tão fundamental, Robertson sugere que se pense a globalização como um problema. A questão é que o impacto da globalização teve como consequências diversas mudanças no mundo, as quais

19 Roland Robertson, *Globalization, Social Theory and Global Culture* (London: Sage, 1992).

20 *Ibid.*, 58-59.

21 Anthony Giddens, *The Constitution of Society* (Berkeley: University of California Press, 1984).

22 John Tomlinson, *Globalization and Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), 11-12.

ocorrem até hoje; ademais, as pessoas estão cada vez mais atentas ao fato que o mundo em que vivem está sendo reorganizado como um lugar único (novamente, cabe a crítica da ideia de uma “crescente consciência global” e a imaginação empirista por detrás dela).²³ Dessa forma, as pessoas devem responder à seguinte questão: para onde vão daqui? Robertson afirma que a globalização é um problema pois ele pretende enfatizar precisamente o fator humano; de modo que, para poder responder a indagação acima, as pessoas devem primeiro se perguntar o que exatamente a globalização significa para cada um deles. Eles precisam achar sentido na enorme quantidade de eventos os quais estão experimentando, alguns positivos, alguns negativos. Não é necessário dizer que, como cientistas sociais, nós esperamos que pessoas advindas de diferentes origens interpretem a globalização de forma diferente. Como um processo de estruturação, esta acaba sendo impulsionada por essas interpretações. Robertson acredita ainda que, devido às discrepâncias existentes entre essas muitas interpretações, é natural que a globalização seja direcionada em sentidos completamente opostos.

Por fim, para Robertson existe uma relação muito próxima entre a globalização e a modernização; conforme a história da sociologia nos revela, as mudanças que mais abalaram os países do ocidente, em uma escala nunca antes vista, a partir do século dezenove em diante (produção industrial, economia de mercado, ideais democráticos, estado burocrático, movimento dos trabalhadores, etc.) deixaram muitos comentaristas sociais apreensivos ou confusos. Por exemplo, Emile Durkheim se preocupava com o risco de anomia devido ao aumento de da divisão de trabalho, enquanto isso, Max Weber receava que a democracia recentemente estabelecida seria o fim dos líderes carismáticos. Ninguém ignorava ou negava que o mundo tinha mudado e, apesar das evidências serem irrefutáveis, algumas opiniões permaneciam hesitantes a medida em que as pessoas se perguntavam: o mundo está mudando para melhor ou pior? Teriam novas pragas vindo em nossa direção? O que podemos fazer sobre elas? Isto significa, Robertson explica, que muitas pessoas desse período se retratavam como se estivessem em uma encruzilhada, visto que, enquanto testemunhas das consequências sem precedentes da modernização na ordem social e assuntos humanos, um dilema lhes era apresentado, o qual, na análise de Robertson, era interpretado como uma obrigação de escolher entre *Gesellschaft* e *Gemeinschaft*, termos definidos por Ferdinand Tönnies.

23 Jean-Sébastien Guy, “The Name ‘Globalization’: Observing Society Observing Itself”. In *Observado Sistemas 2*, ed. Ignacio Farias & Jose Ossandon. (Mexico: Universidad Iberoamericana, Forthcoming).

O conceito de *Gesellschaft* (ou sociedade) designa uma associação voluntária e legal baseada em interesses pessoais racionais. Já *Gemeinschaft* (ou comunidade) por outro lado, retrata um grupo de indivíduos vinculados a um lugar de origem comum e devido a um senso de identidade coletiva, incorporaram e compartilham os mesmos valores, ideias e experiências. Ao final do século dezenove, a *Gesellschaft* e a *Gemeinschaft* foram postas cara a cara; o confronto foi tido como a principal característica da nova e inquietante era. Nesse sentido, buscando tempos mais pacíficos, decidiu-se que uma das duas opções deveria ser escolhida em detrimento da outra. As preferências dadas a uma ou outra, estavam ligadas com duas visões específicas da modernização: tanto otimistas quanto pessimistas. Para alguns, que privilegiavam a *Gemeinschaft*, a nova conjuntura histórica era um desastre visto que, por exemplo, as transformações estavam destruindo a autoridade tradicional da fé cristã. Para outros, que privilegiavam a *Gesellschaft*, a modernidade não era vista como venenosa e sim como uma cura, alegando que as dificuldades sociais daquele momento não eram representativas da nova era, e sim, causadas pela presença de elementos do passado, que precisavam ser apagados.

Em resumo, a modernização exemplifica o que Robertson tinha em mente quando afirmou que a globalização era um problema análogo na tentativa de trazer de volta do conceito de cultura (como implementado por indivíduos apanhados na história) na análise social do fenômeno. Para Robertson, uma boa teoria de globalização não deveria limitar-se a descrever correntes evolucionistas importantes e padrões estruturais mundiais (divisão internacional do trabalho, fluxo monetário, fluxos migratórios, etc.); tal teoria deve levar em consideração os diferentes conceitos atribuídos à globalização como um todo, pelos indivíduos que vivem sob as condições por ela criadas. Robertson acredita que os conceitos de *Gesellschaft* e *Gemeinschaft* podem ajudar-nos a delimitar a variedade de interpretações e reações. Este, portanto, identifica quatro “imagens da ordem mundial”:²⁴ *Gemeinschaft* global 1 (ou várias comunidades pelo mundo), *Gemeinschaft* global 2 (ou uma comunidade mundial), *Gesellschaft* global 1 (várias sociedades pelo mundo) e *Gesellschaft* global 2 (uma sociedade mundial). Tais imagens da ordem mundial são conectadas pelo que Robert chama de campo global (também conhecida como condição humana global).²⁵

Esta última, corresponde à conjuntura que tem sido constituída pelo processo de estruturação. Nesse sentido, da mesma forma como no passado, uma

24 Roland Robertson, *Globalization, Social Theory and Global Culture* (London: Sage, 1992), 78-79.

25 *Ibid.*, 27.

oposição conceitual entre *Gesellschaft* e *Gemeinschaft* surgiu da modernidade; um novo conjunto de distinções analíticas está emergindo da globalização. Nesta nova conjuntura, os conceitos de individualidade, sociedade nacional, humanidade e sistema mundial de sociedades foram separados uns dos outros.²⁶ Conforme afirmado por Robertson, cada um desses conceitos constituem uma dimensão do campo global. Este, por sua vez, limita as atividades humanas, materiais e ideais (ou ideológicas). Nesse contexto, as várias dimensões do campo funcionam como conhecimento de referências simbólicas ou recursos para o comportamento humano. Em outras palavras, os seres humanos podem fazer uso dos quatro conceitos acima mencionados para interpretar suas vidas e decidirem qual curso tomar; contudo, isso precisa ser feito pela escolha de um conceito ou dimensão em detrimento dos demais. A seguir, podemos ver as quatro imagens da origem mundial de Robertson de forma mais detalhada:²⁷

- *Gemeinschaft* Global 1: Essa imagem descreve o mundo como sendo habitado por inúmeras comunidades fechadas em si mesmas. Além disso, tem relação com o conceito de individualidade pois cada comunidade é concebida como sendo única quando comparada com as demais (considerando seus costumes, sua história, etc.). Existem duas versões dessa imagem: uma simétrica e uma assimétrica. A primeira versão afirma que as comunidades são iguais umas às outras. A segunda, contrariamente, defende que uma comunidade em particular está acima das demais como uma civilização moral superior.
- *Gemeinschaft* Global 2: Essa imagem está ligada ao conceito de humanidade e conseqüentemente descreve o mundo como sendo habitado por uma única comunidade global. Assim, como, presumidamente, todos os humanos pertencem à mesma tribo ou família, não existem fronteiras, nem há que se falar em divisão mundial. O mundo nada mais é do que uma grande vila. Novamente tal imagem possui duas acepções: a comunidade mundial pode ser centralizada ou descentralizada. Os movimentos religiosos e pela paz, são exemplos de Robertson de acepções de comunidades centralizadas e descentralizadas, respectivamente.
- *Gesellschaft* Global 1: Essa imagem, se refere ao conceito de sociedade nacional. Em sua versão simétrica, essa imagem descreve o mundo como sendo

26 Malcolm Waters, *Globalization* (first edition) (London: Routledge, 1995), 42-43.

27 Peter Beyer, *Religion and Globalization* (London: Sage Publications, 1994); Robert J. Holton, *Globalization and the Nation-State* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan Press, 1998).

constituído de várias unidades políticas autônomas. Essas sociedades nacionais são mais abertas do que seus equivalentes previamente esboçadas na “*Gemeinschaft* global 1.” Eles interagem e trocam bastante um com o outro, mas somente se servirem seus próprios interesses. Deste modo, cada sociedade nacional permanece como sendo mestre de seu próprio destino e as relações entre as sociedades são construídas e destruídas sem muita dificuldade. Na acepção assimétrica, uma sociedade nacional reina superiormente sobre as demais, como um poder hegemônico.

- *Gesellschaft* Global 2: Nesta última imagem, o mundo é tratado como sendo estruturado como um todo, com base em alguma forma de organização global em escala e abrangência. Contudo, a unidade mundial não é natural como aquela presente na “*Gemeinschaft* global 2.” Ao invés disso, trata-se de uma realização institucional com uma história social por trás. Além disso, essa realização pode assumir uma forma descentralizada (como ocorre no caso de uma federação global) ou centralizada (como no caso de um governo global). Naturalmente, essa imagem está atrelada ao conceito de um sistema mundial de sociedades, a última dimensão de um campo global.

DE IMAGENS DA ORDEM MUNDIAL PARA A AUTODESCRIÇÃO DAS SOCIEDADES

■ Pela teoria de Robertson, a relação entre globalização e as imagens da ordem mundial funciona da seguinte forma: ao imaginar um conjunto formal que inclui quatro elementos diferentes, podemos concordar que segundo Robertson, as imagens são representadas pelos elementos existentes dentro desse conjunto, enquanto a globalização corresponde ao conjunto por inteiro. Pela luz dessa mesma metáfora, esta é a forma que eu pretendo recapturar as ideias de Robertson em benefício da minha própria teoria: para mim, a globalização não corresponde ao conjunto por inteiro, e sim a um dos elementos dentro deste, de modo que os demais elementos são autodescrições alternativas da sociedade, enquanto o conjunto por inteiro indica um processo geral de descrição do sistema da sociedade (como processo de seleção de uma autodescrição ou outra pode meio das operações da própria sociedade). Em outras palavras, meu desejo é simplesmente pegar as imagens de ordem mundial de Robertson e transformá-las em autodescrições da sociedade. Tal transformação, tem como justificativa o fato do sistema de sociedade concebido por Luhmann, já ser intermutável com todo o mundo ou com o horizonte, considerando que em se falando “do globo” não é nada além de

ser uma estratégia de dirigir a unidade mundial (a unidade do sistema) dentro do mundo (dentro do sistema).²⁸

Devemos recordar que, para Robertson, nenhuma das imagens da ordem mundial descrevem o que o mundo (ou planeta Terra) se tornou hoje em dia. Aliás, as imagens da ordem mundial não podem ser confundidas com o campo global (ou condição humana global) per se. As imagens descrevem em que o mundo se transformaria doravante os seres humanos trabalhassem para mudar suas condições de uma forma ou de outra. Escolho romper com essa interpretação pelo bem da minha própria teoria de globalização. No sentido de Robertson, ainda tomo as quatro imagens como se elas fossem proposições significativas referindo-se ao um mundo como um todo. Entretanto, o conteúdo que lhes atribuo é de natureza factual (ou descritiva) ao invés de moral (ou perspectiva). Isso serve para dizer que, para mim, a intenção por detrás dessas proposições não é a de especificar como a sociedade ou o resto do mundo pode ser organizado no futuro, e sim como a realidade está funcionando no momento atual.

Esse movimento de adaptação das ideias de Robertson automaticamente levanta uma importante pergunta: Dentre as quatro imagens da ordem mundial imaginadas por Robertson, qual deveria ser considerada equivalente à globalização da forma que o é a autodescrição da sociedade? A resposta é a *Gesellschaft* global 2. O assunto quase fala por ele mesmo visto que já não há mais tanto mistério sobre os fenômenos que a globalização supostamente envolve. Nós todos aprendemos a música e a sabemos de cor. Quando se trata de globalização, todos falam em livre comércio, corporações transacionais, integração financeira e mercados financeiros. Em continuação, discute-se sobre práticas empresariais como terceirização e subcontratação. Depois falamos sobre as novas tecnologias de informação, de microprocessadores à fibra óptica até chegar na Internet, que providencia a infraestrutura que sustenta a maior parte do lado econômico da globalização. Poucas palavras são ditas acerca da emergência das novas potências econômicas como a Índia e a China. Adiciona-se alguns comentários sobre os movimentos migratórios mundiais motivados (ao menos em parte) pela nova divisão internacional do trabalho. Eventualmente, isso chama atenção para alguns dos aspectos culturais da globalização, já que ideias e símbolos que caracterizam identidades coletivas (étnicas, raciais, religiosas ou outras) estão viajando conjuntamente com o dinheiro, os produtos, o conhecimento e os trabalhadores. Mais

28 Robert J. Holton, *Globalization and the Nation- State* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan Press, 1998). Para uma outra reflexão sobre o conceito de mundo em sociologia inspirada no trabalho de Robertson sobre globalização, ver Turner 1994.

cedo ou mais tarde, algumas pessoas nos lembrarão que a globalização produz tanta pobreza e tantos riscos quanto produz riqueza e oportunidades e que existe uma grande discrepância entre os vencedores e os perdedores na globalização. Além disso, a qualquer momento, o papel das organizações (nacionais e internacionais, bem como as governamentais e as não governamentais) é determinado, vez que são elas que fazem a maior parte do trabalho ao fornecer à globalização, as estruturas padronizadas de interação (regimes de direitos humanos, regimes de proteção ambiental, conceitos de política nacional, etc.).²⁹

Ao afirmar que a imagem da *Gesellschaft 2* acarreta uma forma de organização global, Robertson está pensando em uma possível solução para o problema da globalização. Por esse motivo, ele parece estar falando do tipo de organizações burocráticas com equipes, escritórios, hierarquias, orçamentos, etc. Já eu, quero utilizar a mesma imagem, porém pretendo dar à palavra “organização” um significado diferente, pois confundo essa imagem com a de globalização ao invés de colocá-las em sentidos opostos. Para nós, “organização” serve para designar o estado no qual encontramos o mundo. Consequentemente, o que a globalização essencialmente implica, é que o mundo atual é organizado, é estruturado, apesar de informalmente, através de uma gama de redes e fluxos de bytes eletrônicos, produtos materiais, ideias abstratas, seres humanos, etc. Nenhuma das outras três imagens sobre a ordem mundial reproduz adequadamente essa cena ou interpretação; na *Gemeinschaft 1* e *Gesellschaft 2*, a unidade mundial por inteira ou a autonomia mundial como unidade de si mesma, é subestimada ou negligenciada, quando não, dispensada. Não é esse o caso na *Gemeinschaft 2*; nesse último exemplo, a unidade mundial é tida como natural, enquanto deveria ser considerada uma realização.

29 A relação entre globalização, a invenção de microprocessadores e a transformação do sistema de produção, organização do trabalho e práticas de economia na segunda metade do século vinte são descritos por David Harvey (1990) e Manuel Castells (1996). Além disso, ambos os autores explicam como as mudanças tecnológicas e econômicas alteram nossa experiência do espaço-tempo. Em um trabalho subsequente, Castells destaca a interface entre globalização e movimentos sociais (Castells 1997). O lado cultural da globalização (imaginários coletivos, etno-paisagem, paisagem midiática, ideoscapes, etc.) é explorado por Arjun Appadurai (1996). O lado institucional da globalização (modelos organizacionais, discursos legitimantes, objetivos, ideários, programas, etc.) é estudado por John W. Meyer e seus colaboradores (p.e. Meyer, Boli, Thomas e Ramirez 1997). Zygmunt Bauman insiste que a globalização não é só vantajosa para alguns, mas também – e simultaneamente – desvantajosa para outros (1998). Finalmente, David Held, Anthony McGrew e outros providenciaram-nos uma gama de livros que tratam de vários aspectos da globalização: econômico, político, cultural, tecnológico, ambiental, etc. (Held and et al., 1999, Held and McGrew 2000, 2007a, 2007b, Held and Kaya 2007).

A DISTINÇÃO GLOBAL / LOCAL

■ Vamos retornar à distinção global/local.³⁰ O primeiro lado da distinção, isto é, a valoração global, é aquela diretamente ligada à globalização como uma autodescrição da sociedade. Nessa autodescrição, o sistema de sociedade, o mundo que é nosso horizonte, é descrito como sendo determinado, em sua maior parte, por fatores globais de uma forma ou de outra (vide a seção anterior). Nesse sentido, é possível se ter um lampejo de globalização quando ao nos depararmos com comunicações evocando esses fatores. E o outro aspecto da distinção? Da mesma forma, eu juntei a globalização com a imagem da ordem mundial conhecida por *Gesellschaft 2*, agora eu uno esta com as demais imagens da ordem mundial, respectivamente nomeadas por Robertson como *Gemeinschaft 1*, *Gemeinschaft 2* e finalmente *Gesellschaft 1*. Deve-se atentar para o fato de que essa lista não está limitada a princípio. Em todo o caso, o que importa é o contraste (a distinção) com a globalização. Precisamente, aquilo que é local corresponde a essas outras descrições da sociedade vistas da perspectiva da globalização. O fato é que os observadores que observam a sociedade e a descrevem na forma de globalização também são capazes de observar outros observadores, os quais, assim como eles, observam a sociedade, mas descrevem-na de formas diferentes. São esses outros observadores e suas observações que materializam o que um valor local de acordo com os primeiros observadores, expressa.

Quando a globalização é escolhida como a melhor descrição da sociedade dentre as circunstâncias, esta passa a ser vista como sendo a realidade em si. Para ser exato, o que está em risco aqui, não é a mera existência de uma prática social, corporações transnacionais ou equipamentos tecnológicos, etc.; em outras palavras, o objeto do debate não é (pelo menos não exclusivamente), decidir se esse fenômeno está se materializando ou não. O que importa aqui é a influência que esse fenômeno pode ter no curso dos eventos. A partir do momento que a globalização passa a ser aceita como a realidade em que vivemos, um poder causal especial passa a ser atribuído às redes e fluxos que perpassam as barreiras dos Estados, de modo que eles passam a ser interpretados como as principais forças causadoras de modificam a sociedade e a estimula a ser o que é. Consequentemente, nessa perspectiva, qualquer observador que pensar e agir como se a sociedade fosse, do

30 A distinção global/local tem sido tratada por Roland Robertson (1995, ver também Beck 2000, 47-52). Na opinião de Robertson, global e local não deveriam ser concebidos como mutualmente exclusivos. Nesse sentido, Robertson deseja promover o conceito de globalização. O presente artigo desenvolve uma abordagem diferente.

contrário, movida por outras forças – como uma parceria mutualmente acordada entre Estados soberanos como na versão equivalente a imagem de *Gesellschaft* I ou na divisão entre pessoas civilizadas e os bárbaros como uma versão assimétrica da imagem da ordem mundial *Gemeinschaft* I – será considerado “fora da realidade” (isto é, da globalização). Esses observadores continuarão sendo admitidos como parte da globalização (parte da realidade), mas somente se forem colocados em um nível local (falar sobre “níveis” ainda se mostra conveniente, apesar de ser incorreto fazê-lo – ver abaixo).

Onde o “local” deve, então, se localizar? Parece que essa não é bem a melhor pergunta para se fazer, vez que estamos lidando com algo que tem mais a ver com o tempo do que com o espaço. De fato, um adentra ou mesmo, é classificado como local toda vez que o mundo parar de ser descrito na forma de globalização, ou toda vez que a globalização for substituída por outra descrição da sociedade. Nesse sentido, se o que é local for formulado com limitações, deve se perceber que este último não existe no espaço geográfico ou físico, mas somente no fluxo de comunicação que o sistema de sociedade gera se reproduzindo em continuidade. Desse modo, um indivíduo não vai do global ao local ao cobrir uma certa distância ou atingindo um certo ponto na face da terra; em vez disso, a passagem do global para o local, corresponde, ou é motivada por uma mudança na interação social. No nível local, o mundo (mais precisamente, o fenômeno horizontal que coincide com o sistema de sociedade) não leva mais em consideração o aspecto da globalização per se, e sim outro aspecto. Essa diferença necessariamente transmite uma diferença de comportamento e coordenação social. As pessoas não pensam e reagem mais as mesmas coisas. Acima de tudo, as pessoas não falam mais de globalização, ou ainda, elas não a veem como a realidade na qual já vivem, e sim como uma força alienígena vinda de longe. Em resumo, o local surge em todos os lugares em que ocorre essa mudança e em teoria, e esta pode ocorrer e qualquer lugar.

Nesse sentido, com relação ao que é local, precisamos distinguir duas perspectivas: uma externa e uma interna. Esse título só pode ser dado a partir da perspectiva externa. Da perspectiva interna, o local não é local e sim uma visão completa de mundo (novamente, o horizonte fenomenológico) e com isso, um mundo em si mesmo. Seguindo esse raciocínio, temos que rejeitar duas ideias comuns sobre a relação entre o local e o global. Primeiramente, ao contrário do que a distinção entre inteiros e partes nos leva a pensar, o local não está contido no global; ao invés disso, aquele é tão grande quanto este último e por isso deve ser posicionado ao lado dele, já que ambos nos mostram o mundo inteiro. Na

verdade, ambos nos mostram o mesmo mundo: a sociedade. Além disso, diferentemente do que as várias formas de integração implicam, o local e o global não se fundem ou misturam. Essa confusão pode ser causada pelo fato da sociedade sempre poder ser descrita de formas diferentes. Cientistas sociais reagem a essa situação tentando incluir todas as descrições da sociedade em uma única estrutura coerente. Mesmo assim, isso apenas produz resultados pobres, vez que tal estrutura acaba nunca sendo coerente. Novamente, os cientistas sociais tentam contornar essa dificuldade alegando que as ambiguidades são partes intrínsecas da realidade atual. Para aqueles que pretendem observar como outros observadores continuam as suas observações (e auto-observações), isso não é muito convincente. Por exemplo, não está claro se aqueles, os quais os cientistas sociais querem chamar de híbridos, se definem como tal.³¹ Eu acredito que exista uma melhor solução para considerar a relação entre global e local (nomeadamente, entre as várias descrições de sociedade). De forma simples, eu sugiro introduzir o tempo como uma variável. Dessa forma, no tempo e, contrariamente à terceira definição mencionada na introdução, global e local jamais se encontram cara-a-cara; *ao invés disso, elas se alternam*.

Existem várias descrições que podem ser usadas por um observador para dar sentido ou uma forma à realidade. Além disso, descrições são parecidas com pontos de vista, na medida em que as diferentes descrições podem nos mostrar um mesmo objeto enquanto descrevem diferentes significados para ele. Nesse sentido, existem objetos cuja observação é permitida pela globalização (enquanto ponto de vista) e, também podem ser observados de outro ponto de vista. Apesar do significado desses objetos variarem de uma descrição para outra, eles não têm mais de um significado ao mesmo tempo. Isso ocorre devido ao fato de que nenhum observador consegue incorporar todos os pontos de vista simultaneamente. Verifica-se que a multiplicidade de descrições, perspectivas e significados não se revelam em um momento particular no tempo (isto é, instantaneamente), mas através do tempo (através de uma série de eventos consecutivos). Enquanto a corrente de eventos continua a se estender, uma chance (ou risco) surge da oscilação de um lado da distinção global/local para o outro. Na verdade, observar sistemas periodicamente revisa as operações de observações que eles previamente produziram. Nesse sentido, os valores dados aos objetos no mundo são ocasionalmente invertidos: os objetos globais se tornam locais e vice-versa. Consequentemente,

31 Jan Nederveen Piertese, "Globalization as Hybrid-ization." In *Global Modernities*, ed. Mike Featherstone, Scott Lash and Roland Robertson (London: Sage Publications, 1995), 45–68.

os objetos adotam alternativamente um valor e outro, mas em nenhum momento um objeto pode ter os dois valores simultaneamente.

Uma análise sobre globalização e região antes da conclusão. Apesar de haver uma tendência de se pensar assim, as regiões não são irreduzíveis para o que é global e o que é local. No contexto que conhecemos, o fenômeno pode ser global ou local; não existe outra possibilidade. Nesse sentido, o conceito de região não pode ser aceito como um terceiro termo. Por outro lado, podemos conceber perfeitamente coisas como regiões globais e regiões locais; mas do contrário, na perspectiva da globalização – considerando que globalização é exatamente isso: uma perspectiva – entidades potenciais como “fenômeno regional” são dispensadas. De que forma? Em muitos casos, em uma observação mais detalhada, “fenômenos regionais” são na verdade oferecidos explicitamente ou retratados implicitamente em oposição aos globais. Como resultado, um “fenômeno regional” deve ser entendidos como um sinônimo de “fenômeno local” de modo que a lógica de nossos argumentos se reafirma. Nós não desejamos sugerir que há algo fundamentalmente errado com a região enquanto um conceito de pesquisa. Novamente, é perfeitamente possível falar sobre regiões; mas tudo que é distinguido, deve sê-lo de algo, de modo que nós não podemos fazer nada, senão trabalhar com códigos binários ou recursos bivalentes. Trios como formas elementares (como por exemplo, local-regional-global ou local-nacional-global) são rejeitados nesse sentido. Ainda, deve estar claro que tudo isso está relacionado à globalização enquanto uma autodescrição específica da sociedade. Nesse sentido, pode-se sugerir que região pertence à autodescrição difere da globalização (talvez *Gemeinschaft 2* a qual presumidamente se articula em torno da distinção entre universal e particular).

CONCLUSÃO

■ Em seu livro sobre o sistema dos meios de comunicação, Luhmann afirma que:

“A mídia decide o que vai transmitir e por isso precisa distingui-lo. Por exemplo, ela informa as pessoas sobre escândalos e ao fazê-lo, precisam propor que comportamentos não escandalosos também teriam sido possíveis. Contudo, o que não está sendo refletido aqui, é que se pode propor a seguinte questão (por um sociólogo) por que motivo algo está sendo observado no plano escandaloso/não escandaloso [...]”³²

32 Niklas Luhmann, *The Reality of the Mass Media* (Stanford: Stanford University Press, 2000), 118.

O que explicamos neste artigo sobre distinção global/local é essencialmente equivalente ao que diz Luhmann sobre os escândalos. Vou reafirmar as minhas ideias centrais. Para começar, existe uma conexão entre o sistema de sociedades na forma como é entendido por Niklas Luhmann e o mundo, não no sentido de planeta terra e som de horizonte fenomenológico, com o qual está associado. Essa conexão se dá na seguinte forma: a sociedade equivale ao mundo, pois constitui o referido horizonte fenomenológico; nesse sentido, qualquer declaração que vise descrever o mundo – como por exemplo “nós vivemos em um mundo globalizante” – descreve a sociedade pela mesma lógica; conseqüentemente, surge a ideia de que a globalização deve ser interpretada como sendo uma autodescrição da sociedade contemporânea ao invés de como processo social de mudança. Apesar disso, a globalização não aparece somente como uma autodescrição disponibilizada na comunicação social; a distinção entre global/local forma-se como um reflexo acerca da relação entre as muitas autodescrições da sociedade. Isto tudo se encontra de acordo com a ideia da globalização como conteúdo específico e enquanto uma potencial autodescrição da sociedade. Nessa autodescrição, o mundo (o sistema de sociedade) está descrito como tendo sido determinado por redes e fluxos que atravessam fronteiras. Quando a globalização é escolhida como a melhor descrição de todas, dentre um contexto particular, as demais descrições são inversamente consideradas “com defeito”; isso ocorre pois elas não parecem concorrer com os eventos em andamento de modo que passam a ser rotuladas como locais por defeito.

Além disso, a relação entre as várias autodescrições da sociedade podem ser mais exploradas a partir das ideias de Roland Robertson. Ele fala de globalização como estruturação do mundo como um todo. Esse processo pode ter diferentes direções, tão diferentes quanto as diferentes visões de mundo puderem impulsionar. O próprio Robertson identifica quatro visões de mundo, de modo que no final, sua proposição fundamental pode ser formulada como X: {a, b, c, d}, na qual X representa a estruturação do mundo (ou globalização), enquanto a, b, c e d representam as várias visões de mundo. Sabendo que o mundo se refere à sociedade em si (seguindo o argumento acima), eu dou as mesmas definições alternativas variáveis. Em primeiro lugar, X indica a atividade genérica de descrição da sociedade. Em segundo lugar, a globalização se torna uma forma de atingir tal objetivo dentre outros (uma letra dentre as quatro outras contida no conjunto inteiro). O leitor deve manter em mente que as descrições da sociedade são parte do sistema que eles presumidamente descrevem, considerando que elas têm necessariamente que ser produzidas através de operações de comunicação. Nessas condições in-

quietantes, separar as boas descrições das ruins, parece ser muito problemático. As diversas imagens da realidade não podem simplesmente serem postas lado a lado com a realidade em si. A saída é confrontar as várias imagens umas com as outras. Como Robertson verdadeiramente nos mostra, temos várias possíveis imagens do mundo e a globalização é, em última análise ponderada contra elas.

Pode-se dizer que o que é global e o que é local não tem realidade, um sociólogo, ou seja, como um observador de segunda ordem. Contudo, observo que o global e o local são muito reais para o sistema de sociedade, enquanto que a sociedade, por sua vez, é real para um sociólogo, pois ele é o observador que ele ou ela deseja observar. Reconhecidamente, o método que eu defendo (método de Luhmann) não ajuda as pessoas (experts ou leigos) a lidarem “mais efetivamente” com suas vidas ou com o trabalho que eles têm que fazer (reduzindo “custos de operações” por exemplo). Ao invés disso, esse método visa abrir espaço para mais complexidade nas descrições científicas. E com relação à pesquisa no futuro? Como estudar globalização quando substituímos as observações de primeira e segunda ordem? Podemos começar buscando novas situações sociais específicas nas quais a descrição da sociedade surja de fluxos comunicativos. Podemos então examinar como as várias autodescrições são disseminadas dependendo dos requerimentos práticos de cada situação. Como ilustração, podemos pensar nas propagandas universitárias para recrutamento de novos alunos; nesse caso, o que chamamos de situação social é criada na medida em que várias universidades se voltam ao mesmo público. Em suas campanhas de propaganda, as universidades fazem declarações sobre si mesmas e sobre a sociedade como um todo, a fim de convencer seu público alvo, de seus respectivos valores enquanto instituições de ensino superior. Como os alunos em potencial ou futuros clientes ainda não fazem parte das universidades, estas últimas devem se posicionar na sociedade em geral se quiserem atingir os primeiros. Nesse sentido, estamos lidando com uma configuração triangular feita a partir das organizações universitárias, a população ou público alvo e a sociedade como um todo. Claro que existem inúmeras diferenças entre as universidades (tamanho, localização, história, programas, etc.) e não podemos presumir que todas se vendem da mesma forma. Mas é justamente por essa razão que podemos esperar que as universidades deem testemunhos divergentes à sociedade a fim de atingir seus objetivos (isso nos leva de volta à metáfora do espaço e dos locais, ou seja, a multiplicidade de locais, cada qual refletindo de uma forma, o espaço comum do qual todos fazem parte). Algumas universidades tentam atrair estudantes convidando-os a contribuir para atingir algum tipo de objetivo universal de grande importância, como a produção do conhecimento

científico ou o desenvolvimento social da humanidade. Ao fazer isso, essas universidades promovem a autodescrição da sociedade, a qual chamamos, nos termos de Robertson, de *Gemeinschaft* 2. Outras universidades optam por se apresentar em relação ao Estado-nação ao qual pertencem; por exemplo, a Universidade de Ottawa é a universidade do Canadá. Essa outra estratégia denota a autodescrição que chamamos de *Gesellschaft* 1. Por fim, existem universidades que se descrevem como instituições globais ou centros de pesquisa, logo, repercutem a autodescrição a qual nomeamos como *Gesellschaft* 2, outrora reconhecida como a própria globalização, conforme explicado neste artigo. A comparação dentre essas várias universidades, é capaz de mostrar como a globalização se expande pela sociedade e sob quais condições.

JEAN-SÉBASTIEN GUY leciona teoria sociológica no Departamento de Sociologia e Antropologia Social na Universidade de Dalhousie. Um de seus focos de pesquisa é a teoria dos sistemas de Niklas Luhmann. Ele publicou um livro (em francês) oferecendo uma nova interpretação teórica de globalização intitulada *L'idée de la mondialisation* (Montréal: Liber, 2007).

BIBLIOGRAFIA

Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996).

Dirk Baecker, *Form and Forms of Communication* (original version in German *Form und Formen der Kommunikation*) (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2005).

Zygmunt Bauman, *Globalization: The Human Consequences* (New York: Columbia University Press, 1998).

Ulrich Beck, *What is Globalization?* (Cambridge: Polity Press, 2000).

Peter Beyer, *Religion and Globalization* (London: Sage Publications, 1994).

Jorge Luis Borges, *The Aleph and Other Stories*, ed. Andrew Hurley (New York: Penguin Classics, 2004).

Manuel Castells, *The Rise of the Network Society* (*The Information Age*, vol. 1) (Malden & Oxford: Blackwell, 1996).

Manuel Castells, *The Power of Identity* (*The Information Age*, vol. 2) (Malden & Oxford: Blackwell, 1997).

Anthony Giddens, *The Constitution of Society* (Berkeley: University of California Press, 1984).

Anthony Giddens, *Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1990).

Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity* (Cambridge: Polity Press, 1991).

Jean-Sébastien Guy, *L'idée de la mondialisation: Un portrait de la société par elle-même* (Montréal: Liber, 2007).

Jean-Sébastien Guy, "The Name 'Globalization': Observing Society Observing Itself". In *Observado Sistemas 2*, ed. Ignacio Farias & Jose Ossandon. (Mexico: Universidad Iberoamericana, Forthcoming).

David Held, Anthony McGrew, David Goldblatt and Jonathan Perraton, *Global Transformations: Politics, Economics and Culture* (Stanford: Stanford University Press, 1999).

David Held and Anthony McGrew, ed. *Global Transformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate* (Cambridge: Polity Press, 2000).

David Held and Anthony McGrew, *Globalization/Anti-Globalization: Beyond the Great Divide* (Cambridge: Polity Press, 2007a).

David Held and Anthony McGrew, *Globalization Theory: Approaches and Controversies* (Cambridge: Polity Press, 2007b).

David Held and Ayse Kaya, ed. *Global Inequalities: Patterns and Explanations* (Cambridge: Polity Press, 2007).

- David Held, *The Condition of Postmodernity* (Malden & Oxford: Blackwell, 1990).
- Robert J. Holton, *Globalization and the Nation-State* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan Press, 1998).
- Niklas Luhmann, *Ecological Communication* (Chicago: Chicago University Press, 1989).
- Niklas Luhmann, *Essays in Self-Reference* (New York: Columbia University Press, 1990).
- Niklas Luhmann, *Social Systems* (Stanford: Stanford University Press, 1995).
- Niklas Luhmann, *The Reality of the Mass Media* (Stanford: Stanford University Press, 2000).
- Niklas Luhmann, *Theories of Distinction*, ed. William Rasch (Stanford: Stanford University Press, 2002).
- Anthony McGrew and Paul Lewis, *Global Politics: Globalization and the Nation-State* (Cambridge: Polity Press, 1992).
- John W. Meyer, John Boli, George M. Thomas and Francisco O. Ramirez, "World Society and the Nation-State." *The American Journal of Sociology*, 103, 1 (1997): 144–181.
- George Modelski, *Principles of World Politics* (New York: Free press, 1972)
- Jan Nederveen Piertese, "Globalization as Hybridization." In *Global Modernities*, ed. Mike Featherstone, Scott Lash and Roland Robertson (London: Sage Publications, 1995), 45–68.
- Roland Robertson, *Globalization, Social Theory and Global Culture* (London: Sage, 1992).
- Roland Robertson, "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity." *Global Modernities*, ed. Mike Featherstone, Scott Lash and Roland Robertson (London: Sage Publications, 1995), 25–45.
- Claude E. Shannon and Warren Weaver. *The Mathematical Theory for Communication* (Urbana, Illinois: University Press, 1963).
- Urs Staheli, "The Outside of the Global." *The Centennial Review*, 3, 2 (2003): 1–22.
- John Tomlinson, *Globalization and Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).
- Bryan S. Turner, "The concept of the 'world' in sociology." In *Orientalism, Postmodernism & Globalism* (London & New York: Routledge, 2004).
- Heinz Von Foerster, *Understanding Understanding* (New York: Springer, 2003).
- Sari Wastell, "Presuming Scale, Making Diversity: On the Mischiefs of Measurement and the Global: Local Metonym in Theories of Law and Culture." *Critique of Anthropology*, 22, 2 (2001): 185–210.
- Malcolm Waters, *Globalization* (first edition) (London: Routledge, 1995).
- Paul Watzlawick, Janet H. Beavin and Don D. Jackson, *Pragmatics of Human Communication* (London: Faber, 1968).
- Rob Wilson and Wimal Dissanayake, ed. *Global/local. Cultural Production and the Transnational Imaginary* (Durham and London: Duke University Press, 1996).

Cosmopolitismo

JIMMY CASAS KLAUSEN

■ Durante o século XVIII, aproximadamente entre 1648 e 1789, no momento em que tanto as viagens quanto a mobilidade em si foram interrompidas devido às guerras continentais e à revolução, o Grand Tour representou a educação dos jovens homens das classes privilegiadas, primeiramente da aristocracia e, posteriormente, a “classe média profissional” ou os “*bourgeois propriétaires*.”¹ Porém, como nem todos os homens jovens tinham recursos para o circuito de três anos e não estavam dispostos a se submeterem aos rigores físicos do início do período moderno, deve-se dizer que embora a Grand Tour não *caracterizasse* a educação dos aristocratas, cavalheiros e elites burguesas, ela representava, ao menos, um ideal educativo àqueles que mais tarde seriam os portadores da alta cultura após o Renascimento. Além disso, como um ideal, o Grand Tour era considerado apenas “hipoteticamente” educacional, como observa um estudioso,² pois em muitos casos, observava principalmente dimensões profissionais ou a busca pelo prazer em servir como estagiário para o serviço diplomático ou, para os pródigos filhos da Europa, uma extensa aventura libertina. De fato, as definições para “VOYAGE” na *Encyclopédie* nos alerta para outras utilizações e usos das viagens,

-
- 1 James Buzard, “The Grand Tour and after (1660-1840),” *Cambridge Companion to Travel Writing*, eds. Peter Hulme and Tim Youngs (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 37-52; John Towner, “The Grand Tour: A Key Phase in the History of Tourism,” *Annals of Tourism Research* 12.3 (1985): 297-333; Roger Mercier, “Voyages et réflexion politique: Le relativisme vrai ou supposé des lumières,” *Modèles et moyens de la réflexion politique au XVIIIe siècle*, 3 vols., Actes du Colloque international des Lumières, l’Université de Lille III, 16-19 October 1973 (Villeneuve-d’Ascq: Université de Lille III, n.d.), I.34. Mercier afirma que a “maioria” dos viajantes do século dezoito vieram da classe média.
 - 2 József Böröcz, “Travel-Capitalism: The Structure of Europe and the Advent of the Tourist,” *Comparative Studies in Society and History* 34.4 (1992): 709.

dentre os quais: mercantil, comercial, marítima, legal³ – sem mencionar missionária, militar e colonial. Apesar disso, as viagens conseguiram um lugar privilegiado no ideário de educação dos humanistas, se apresentando como um eterno caso filosófico. Parafraseando Francis Bacon (mas sem atribuição), Louis le Chavalier de Jaucourt utiliza-se da mais longa definição da *Encyclopédie* para “VOYAGE”: “As atuais viagens aos estados civilizados da Europa... são, de acordo com os mais sábios, uma das mais importantes partes da educação na juventude e uma parte das experiências dos mais velhos.”⁴ No entanto, essa visão humanística acerca da importância não é exclusivamente contemporânea. Isto pode ser percebido quando De Jaucourt inicia o verbete remetendo-o aos seus valores Clássicos: “de acordo com os grandes homens da antiguidade, não existe melhor escola para a vida do que as viagens...”⁵ Por sua vez, na medida em que invoca a sabedoria dos antigos, a definição clássica de De Jaucourt implicitamente remete à tradição filosófica do cosmopolitismo: viagens edificantes (talvez, especialmente o Grand Tour) seriam responsáveis por produzir cidadãos do mundo e não só de uma localização específica. Consequentemente, se todas as formas de viagem equivalassem a todas as faces do cosmopolitismo, corrigir as primeiras com uma visão normativa adequada sobre a relação entre o eu e o mundo poderia salvar o cosmopolitismo de seus perigos representados pelo: egoísmo e pelo auto sacrifício: dessa forma, ou a autonomia se converte em egocentrismo hiperracional, ou a sociedade civil imobiliza e subjuga seus egos sensíveis através de ligações mundanas.

Com o advento da Teoria do Contrato Social, o ideal de cosmopolitismo é alterado. A partir desta, a viagem para de ser vista unicamente como uma forma de auto cultivo e refinamento cultural inserido em um contexto de universalização humanista: qualquer obrigação política digna desse nome demanda conhecimentos específicos não só de deveres e direitos específico dentro de uma política nacional de um indivíduo, mas também a diversidade de outros arranjos políticos e possibilidades no exterior. A viagem deixa de ser algo crucial e exclusivo para a produção de um homem bem formado, na medida em que se torna indispensável para a educação de cidadãos (masculinos) bem esclarecidos e pertencentes a um

3 “VOYAGE, (*Commerce.*),” “VOYAGES DE LONG COURS, (*Marine.*)” and “VOYAGE, (*Jurisprud.*),” *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société de gens de lettres*, ed. Denis Diderot (Neufchâtel: Samuel Faulche & Compagnie, 1751-65), XVII.476, 477. As traduções da *Encyclopédie* são feitas com base em minhas transcrições.

4 Louis le Chevalier de Jaucourt, “VOYAGE (*Education.*),” *Encyclopédie* XVII, 477.

5 de Jaucourt, “VOYAGE (*Education.*),” *Encyclopédie* XVII.476.

regime político específico.⁶ Certamente, John Locke realiza um consentimento livre relativo a um aspecto crucial de sua obra *Segundo Tratado sobre o Governo*, para uma entidade política particular. Conforme explicitado na mencionada obra, a um assunto político só seria atribuída a característica de “esclarecido” se este tivesse viajado por outros lugares com fins de garantir conhecimento às constituições alternativas, e mesmo assim, não há nenhuma teorização explícita acerca das viagens como forma de educar politicamente na referida obra. Já em *Alguns Pensamentos sobre a Educação*, Locke, de maneira inversa mantém o tema da viagem como sendo algo educativo, na medida em que evita o uso de termos relativos a obrigação e consentimento político. A questão é que, nos trabalhos de Locke, os dois ideais de viagem são tratados separadamente, fato que só se modifica com o advento da obra *Emílio* ou *Da Educação* de Rousseau. É neste momento que o ideário de viagem educacional e de política obrigacional passam a ser interpretados conjuntamente.

A seguir, pretendo examinar as tensões que surgiram bem como a estrutura final de *Émilie*, projeto cosmopolita de Rousseau através de suas considerações sobre viagem. O que Rousseau pretende é transformar esse ideário existente acerca da viagem, pois ainda que a simples ideia de viajar o deixe nervoso, ele reconhece a sua importância. De certo modo, nas viagens as virtudes dos viajantes são postas em perigo, contudo as mesmas são necessárias como uma espécie de arena móvel para a confirmação e performance da virtude. Um argumento para a simultaneidade entre a ansiedade em relação às viagens e o cometimento de Rousseau à viajar, tem como base a tensão existente em seu entendimento da virtude como uma bondade moral prática em *Émile*. O autor chega à conclusão de que a virtude nada é sem seu risco, que por sua vez, é providenciado pelas viagens. Os pressupostos morais residentes dos discursos científicos de quem apoia a educação negativa derivam do ato de Rousseau de pegar as problemáticas da moral Estoica, relacionando a sua versão de da psicologia sensacionalista. É justamente aqui que começamos a perceber que Rousseau é incapaz de manter seu cometimento declarado às viagens e à virtude existente no risco. Seu conhecimento acerca da fragilidade existente na virtude reforça a sua tendência de prejudicar encontros interculturais em termos de conquista, a conquista pelo vício de tudo aquilo que é puro.

6 On the social contract citizen as male, see Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford: Stanford University Press, 1988).

Contudo, essa tendência Rousseauiana revela a dissociação existente entre as viagens e a educação negativa, da mesma forma em que demonstra os efeitos políticos de comprometer-se com esta última. Como as viagens são, para Rousseau, representações de seus maiores receios acerca dos efeitos corrosivos e corruptíveis da sociedade moderna, ele acaba por forçar uma conformidade virtuosa com sua visão de pureza natural. Desse modo, a fim de impedir os efeitos negativos decorrentes das viagens, ele altera as condições de possibilidade dessas, contudo, ao fazê-lo, acaba por tornar o ato de viajar impossível de acordo com os termos convencionais, de modo a frustrar a ideia de viagem como forma de educação para um tema político, que por sua vez é a base do cosmopolitismo no nativismo. Em ambos sentidos humanísticos, seja no do Grand Tour, seja no do contrato social Lockeano, a viagem tem por objetivo completar a educação de um cidadão (como um liberal, um humanista cosmopolita ou como um cidadão consciente de uma entidade política), ainda assim, devido ao status de perigo atribuído ao ideário de viagem em *Émile*, a educação negativa fez com que a viagem se tornasse moralmente viável. Rousseau modifica a relação entre viagem e educação negativa de modo que: as viagens não seriam mais consideradas uma forma de completude da educação, pelo contrário, segundo o ideário por trás da educação negativa, esta deve ter sido completa antes das viagens acontecerem. Entretanto, os objetivos que movem a educação negativa de Rousseau (quais seja, bondade essencial, pureza) se contradizem com os meios necessários para serem atingidos (especialmente o risco do pecado e da corrupção). Conforme mencionado por Rousseau, a pureza objetivada pela educação negativa é incapaz de atingir completude sem a existência do risco presente na corrupção; dessa forma, conclui-se que a pureza nunca será completa de modo que o risco suplementar da impureza será necessário para que isso ocorra, mas nunca deverá ser tolerado. Essa contradição possui um duplo efeito: A educação negativa provou ser inatingível e todas as viagens ocorridas sob sua égide são inválidas por terem sido domesticadas. O fracasso de Rousseau ao tentar dissimular a oposição mútua existente entre os objetivos preservacionistas da educação negativa e a falta de perspectiva existente nas viagens demonstra, mais uma vez, a simultaneidade de seu comprometimento essencialista com a pureza e com o conhecimento de que se os objetivos puros são todos possíveis, logo, só existem através de meios impuros. No impasse entre a virtuosa, porém interminável educação e as perigosas, porém necessárias viagens, bem como entre a Cila do egocentrismo e o Caríbdis da autodestruição mundana, o objetivo da autonomia – e consequentemente as possibilidades de teorização e crítica – se perdem.

I. VIAJAR: PROMESSA POLÍTICA / QUESTÃO MORAL

■ Mesmo após ter prejudicado o corpo do pupilo Emílio, ter incutido nele autocontrole para suas relações pessoais, ter lhe proporcionado uma educação neo-helenística segundo a qual a virtude e a felicidade se encontram naquele pouco de natureza existente dentro dele, Jean-Jacques, seu tutor, passou a ignorar suas próprias ressalvas nas quais defendia que a “harmonia” entre a natureza e as reivindicações da sociedade é impossível e que, “ao ser forçado a combater instituições naturais ou morais, o indivíduo deve escolher entre formar um homem ou um cidadão, vez que não se pode formar os dois ao mesmo tempo” (É 39; OC IV.248). Em “Das Viagens”, última seção de *Émile* que parece culminar na educação de Emílio, Jean-Jacques, pretende demonstrar a diminuição da diferença entre formar um homem e formar um cidadão e, Rousseau (o autor)⁷ demonstra isso reduzindo a diferença Lockeana entre o humanismo e a obrigação contratualista:

Agora Emílio considerou a si mesmo em sua relação física com outros seres, bem como em sua relação moral com outros homens, falta ele considerar sua relação civil com os demais cidadãos [*ses concitoyens*]. Para fazê-lo, ele deve começar por estudar a natureza do governo como um todo, as diversas formas de governos e finalmente, o governo sob o qual ele nasceu, para que ele possa descobrir se cabe ele morar lá. Pois, por direito, nada pode revogar que quando um homem obtém a maioria e torna-se seu próprio mestre, ele também terá a liberdade para renunciar o contrato que o conecta com a comunidade através da sua saída do país [*pays*] no qual essa comunidade está estabelecida. Somente se ele continuar lá mesmo depois de atingir a idade da razão é que será considerado que ele aceitou tacitamente o compromisso de seus antepassados. Ele adquire o direito de renunciar a sua terra natal [*sa patrie*] da mesma forma que adquire o direito de renunciar o estado de seu pai [*la succession de son père*]. Além disso, já que o lugar de nascimento é um presente da natureza, o indivíduo cede seu lugar de nascença ao renunciá-lo. De acordo com rigorosos padrões de direito, cada homem permanece livre à seu próprio risco independente do

7 As referências a “Jean-Jacques” identificam as declarações do mentor em *Émile*, ou têm como objetivo a representação do ponto de vista do mesmo ao identificar as afirmações como sendo dele. Por razões interpretativas, busco distinguir Jean-Jacques, da figura histórica e política de Rousseau. Na medida em que as interpretamos, as escolhas cosmopolitas e representativas feitas por Rousseau são distintas da forma como o mentor Jean-Jacques age ou diz.

lugar que ele nasceu a não ser que ele se sujeite, de maneira voluntária, às leis a fim de adquirir o direito de ser protegido por elas. (É 455-6; OC IV.833)

Tendo, presumivelmente, garantido à Emílio o status um homem moralmente bem formado, o tutor agora parte para o projeto subsequente, qual seja, o fazer desse homem um cidadão. Nesse sentido, em todo o resto da passagem acima, Rousseau condensa e simplifica a doutrina básica da não sujeição original encontrada no *Segundo Tratado*, bem como a teoria do consentimento tácito e obrigação correlativa criada com base nele.⁸ Neste trecho, Locke declara que as crianças nascem livres de qualquer relação com organizações políticas (§118); no mesmo sentido, Rousseau insiste que cada um “permanece livre” em seu lugar de nascença. Ambos os teóricos defendem o direito de saída dessa forma de liberdade negativa, cuja expressão mais inequívoca implicaria na alienação de sua propriedade patrimonial. Seguindo a Teoria do Consentimento Tácito de Locke, Rousseau reconhece a possibilidade de que uma criança, ao atingir a maioridade, poder permanecer em seu governo original e ao fazê-lo, terá “confirmado tacitamente” uma obrigação política de não suportar nada além de uma relação política acidental (ou, segundo Rousseau, dativa) com seu local de nascimento. Por fim, Rousseau, novamente inspirado por Locke, menciona uma forma mais robusta de obrigação: sujeição voluntária, i.e., consentimento expresse.

O que torna a passagem acima marcante, não é o fato dela aparecer em um tratado sobre a educação ao invés de sê-lo em *Do Contrato Social*, tampouco o fato de estar faltando um quase equivalente na carta. (Rousseau admite apologeticamente páginas depois, em uma nota de rodapé que ele está reiterando pontos da carta, publicada quase que simultaneamente a *Émile* [É 462n; OC IV.842n].) Pelo contrário, o que realmente a torna marcante são as afirmativas de Rousseau sobre um imperativo para estudar governos com fins de consenso esclarecido à um sistema em particular, e o fato dessas afirmativas ocorrerem em um contexto de discussão de viagens no qual estas são constitutivas de uma cidadania política – pela qual as rotas se tornam parte de raízes contratuais.⁹ Embora a opção de saída e a separação hipotética existente entre consentimento tácito e expresse no *Segundo Tratado*, sugiram, ainda que implicitamente, a evidente contribuição

8 Referências seguintes serão feitas a Locke, *Second Treatise of Government*, em *Two Treatises of Government*, rev. student ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), citado internamente por sessão.

9 James Clifford, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century* (Cambridge: Harvard University Press, 1997), 2-3.

que uma educação política sobre “a natureza do governo em geral” e as “diversas formas de governo” trariam para o consenso esclarecido e, apesar de o *Segundo Tratado* ser repleto de referências acerca de mobilidade e viagem, em nenhum momento Locke explicita uma relação entre viagem, educação política e decisões cívicas, ao contrário de Rousseau no mencionado trecho de *Émilie*. A Educação é uma condição essencial para que se ocorra uma escolha cívica adequada bem como uma obrigação política fundamentada; ainda assim, os meios pelos quais essa educação política é alcançada, tal como as viagens, permanece, em grande parte, não teorizada no contrato social Lockeano.

Ainda assim, o projeto de consentimento esclarecido através de viagens é crucialmente diferente da *theoría* política presente na tradição clássica. Nas recentes reconstruções acadêmicas do uso dos termos na Grécia Clássica (séculos IV e V, AC), tanto *theoría* (qewria) quanto outros termos da mesma família, eram associados com uma série de significados relativamente religiosos: um tipo de festival, um espectador no festival, uma delegação religiosa eventualmente representantes da pólis grega; nas viagens dessa delegação, um oficial enviado de uma cidade-estado a outra para anunciar um festival; genericamente, um panorama sagrado. Ainda que muito utilizado em um contexto religioso, muitas vezes a utilização do termo transbordava para além desses contextos. Como exemplo paradigmático desse uso extensivo temos, *theoroi* na obra *As Leis*, de Platão que se refere aos emissários enviados pela pólis para adquirir conhecimento de outras constituições, bem como o uso verbal por Heródoto em *Histórias*, a fim de designar as viagens do *bárbaro* Anacársis, pela Grécia em busca de um conhecimento comparado dos *nomoi* de diversas pessoas. Em geral, *theoría* se refere basicamente, a duas ideias dominantes – que podem aparecer conjuntamente ou separadamente: viagem ou peregrinação; percepção ou miragem¹⁰. Na tradição da teoria política, na forma como ela foi recebida da Grécia antiga, esses sentidos são combinados e parcialmente secularizados de modo que a *teoria* política passe a se referir a viagens, sejam elas reais ou metafóricas, com propósito de adquirir percepções comparativas sobre assuntos políticos.¹¹

10 Ian Rutherford, “*Theoria* and *Dar an*: Pilgrimage and Vision in Greece and India,” *Classical Quarterly* 50.1 (2000): 133-46; Clarence P. Bill, “Notes on the Greek qewró and qewria,” *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 32 (1901): 196-97.

11 Roxanne L. Euben, *Journeys to the Other Shore: Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge* (Princeton: Princeton University Press, 2006), ch. 2.

No entanto, ao destacar o cognitivismo e a secularização da percepção, acaba por negligenciar o ritual moral e os aspectos consubstanciados da viagem.¹² Como veremos, a psicologia sensorial de Rousseau, faz com que ele perceba que as viagens vão muito além do cognitivismo, vez que elas envolvem, não só um aprendizado mental, mas também uma formação corporal moral. A história das viagens de Anacársis – ou melhor, seu final violento – pode nos educar sobre as eventuais ameaças da viagem e *theoria*. Com o seu retorno à Cítia, após suas viagens pelo mundo Grego, Anacársis foi assassinado pelo seu irmão, o Rei Caduídas (ou *Saulius*), ato que representou algo muito além de uma disputa monárquica intra-fraternal. Toda a percepção adquirida na viagem por Anacársis acabou influenciando suas práticas morais: Heródoto conta que Anacársis começou a praticar rituais religiosos estrangeiros, enquanto Diógenes Laércio menciona um entusiasmo geral por tudo que era Grego¹³; independentemente do caso, Caduídas (*Saulius*) começou a sentir algo ameaçador naquelas práticas estranhas a ele e adquiridas por seu irmão. Apesar do julgamento filelênico de Heródoto se referir ao Rei como sendo um xenófobo e nativista,¹⁴ a perspectiva Cita, sugere que não era o aspecto estrangeiro per se que o estava incomodando, e sim uma antecipação dos possíveis efeitos locais que esses hábitos urbanos estrangeiros de Anacársis poderia incorrer nos povos nômades.

Em contraste a uma leitura racionalista liberal de *Émile*, na qual as ideias são aderidas, rejeitadas ou manipuladas de acordo com o gabinete do governo, e onde alianças políticas e lealdade, assim, decididas intelectualmente,¹⁵ em “As Viagens”, como conclusão do projeto de educação negativa de Rousseau, pretende-se demonstrar que as viagens são arriscadas, pois elas são capazes de alterar os corpos dos viajantes tanto no aspecto moral quanto cultural. Além da formação de corpos, embora o fato da viagem ser tida como uma norma já represente uma separação ideológica em uma formação cultural. Portanto, o simples ato de “ter a ideia de viajar”, por exemplo, já representa uma prática cultural resultante

12 Ver Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003), chs. 1-3; Saba Mahmood, “Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?” in *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, by Talal Asad et al. (Berkeley: Townsend Center for the Humanities, 2009), 64-100.

13 Herodotus, *The Histories*, trans. Robin Waterfield (Oxford: Oxford University Press, 1998), 4.76-7; Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, vol I., Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1925), I.101-4.

14 Herodotus, *Histories*, 4.76.

15 Anna Stilz, *Liberal Loyalty: Freedom, Obligation, and the State* (Princeton: Princeton University Press, 2009), chs. 3-5.

de uma formação discursiva que separa os momentos cognitivos dos corpóreos – primeiramente decisões autônomas e depois execução ou abstenção – por exemplo, ao invés de reconhecer que a maior parte dos movimentos geográficos ou imobilização não são autônomos (como no caso do comércio internacional de escravos), ou que viagens podem representar um hábito de reflexão de corpos (como no caso dos povos nômades). As ideias formadas a partir das viagens não são necessariamente resultantes de pensamentos ociosos, tampouco de decisões intencionais, mas sim, de corporificação e de como a produção cultural de assuntos tanto os orienta a padrões de comportamento ao passo que deve prevenir que esses padrões se alterem. Nesse sentido, Anacrásis se forma em um contexto de mobilidade nômade de Cíta apesar de assumir um tipo diferente, identificado pelos gregos como *theoría*, mas paga com a sua vida por ter se afastado demais da sustentabilidade das normas de Cíta, o que restou evidenciado em seu comportamento quando retornou do exterior.

Embora a *theoría* sofra uma extensão para além de domínios específicos do sagrado, tanto no uso Clássico quanto nas repercussões modernas¹⁶, se mantém presente uma espécie de encanto, quase que religioso frente a variedade de formas que podem ser assumidas pelos acordos políticos, um encanto constituído por uma distância cautelosa da constituição específica da pólis de origem, cujo encantamento se mantém pela distância de qualquer outro acordo. Contudo, conforme nos alerta o assassinato de Anacrásis, no contexto da Cíta, tal distanciamento pode ser perigoso. O discernimento pessoal de alguém representa a corrupção corpórea. Contudo, para a vertente dominante da tradição grega, a suspensão da *theoría* depende da indeterminação e da indecisão decorrentes do contentamento em se equiparar a outros termos ao invés de decidir em favor de um – no mínimo, pode-se afirmar que o a variação da *theoría* depende da manutenção da existência de uma tensão entre a indecisão e uma decisão final. Em contraposição a falta de objetivo presente na tradição da *theoría*, a teoria do contrato social depende de uma decisão final para que possa incluir e obrigar um indivíduo. Enquanto a *theoría* se mantém indefinida e seu juízo sem um final, a teoria do contrato social tem como um dos objetivos (não necessariamente o finalístico) o consentimento, seja ele tácito ou explícito, de um indivíduo, a uma constituição preexistente ou ao estabelecimento uma nova com outros indivíduos.

16 Sheldon Wolin, *Tocqueville between Two Worlds: The Making of a Political and Theoretical Life* (Princeton: Princeton University Press, 2001), ch. 2 and *passim*.

Consentimento e encerramento são objetivos presentes no último livro de Émile, e em “Das Viagens”, percebe-se a tentativa de união de dois objetivos Lockeanos, culminando e refratando todo projeto educacional presente em Émile. Contudo, na tentativa de reconciliar o humanismo presente em “*Alguns Pensamentos sobre a Educação*” com o contratualismo político do “*Segundo Tratado*”, Rousseau, acaba por expor e possivelmente aumentar ainda mais as brechas que ele antes pretendia transcender: entre cidadão e homem, entre considerar-se pertencente a um local específico ou ser um cidadão do mundo e certamente entre as distintivas heranças do cosmopolitismo, entre a obrigação política e a *theoria* crítica, entre bondade moral e o risco que a faz meritória e acima de tudo, entre a educação negativa e as viagens. Apesar de reconhecer a importância das viagens para o concurso de consentimento crítico esclarecido ao governo, o Emílio, de Rousseau, fracassa em permitir que viagens tenham um significado político, vez que o objetivo principal da educação negativa impede entreter o risco do significado autônomo. O consentimento racional de um indivíduo representa a rejeição à formação cultural de outro; Porém no caso de Émilie, as duas pessoas são as mesmas.

No artigo “Culturas Viajantes, ” um estudo sobre o deslocamento como forma de constituição cultural (i.e., ao invés de deslocamento como sinônimo de afastamento de uma cultura específica), James Clifford observa que “a ideia de que certas classes de pessoas são cosmopolitas (viajantes) enquanto o resto é local (nativos) aparece como sendo a ideologia de uma cultura viajante (muito poderosa).”¹⁷ *Prima facie* Rousseau estaria de acordo com a representação dessa ideologia dominante sobre a viagem exposta por Clifford. Concordaria também com a ideia de que na visão dessa cultura dominante de viagem, o mundo é dividido por uma de relação frente e verso, necessária e suficiente segundo a qual somente eles seriam culturalmente dinâmicos, pois os demais eram tidos como culturalmente estáticos. No entanto, Rousseau discordaria da visão de Clifford acerca dessa ideologia. Clifford pretende desmistificar a referida visão defendida pela cultura dominante, mostrando que ela não passa de um exercício de dominação, na medida em que não real a ideia de que características como mobilidade e dinamismo cultural pertençam exclusivamente a um dos lados; ocorre que o ato de não reconhecer, distorcer e ignorar tais características do *verso* serve como meio de controlar a forma de agir das culturas “nativas”. Rousseau não discutiria as alegações sobre a tal verdade inerentes à essa autodenominada cultura viajante, mas

17 Clifford, *Routes*, 36.

avaliaria os dois lados da proposição de formas diferentes: que algumas classes de pessoas viagem e fazem parte do cosmopolitismo é verdade, embora seja lamentável; que o resto das pessoas são locais e permanecem nativas é verdade e louvável. Para Rousseau a recentralização da orientação normativa outrora, cosmopolitismo alienado, pode ocorrer através do localismo nacionalista. A desconfiança daqueles que reivindicam a manutenção do cosmopolitismo, está presente em todo o trabalho de Rousseau.¹⁸ Para uma melhor compreensão acerca da ambivalência de Rousseau em face do cosmopolitismo, é necessário um entendimento maior sobre a suas teorias Helenística e do Iluminismo.

A fortuna do cosmopolitismo Helenístico oscilou ao longo das três fases do Estoicismo. Alguns Estoicos Romanos anteciparam a preocupação de Rousseau acerca de seu potencial para uma abstração fria e egocêntrica e buscaram acalmar as preocupações de seus críticos sobre a possibilidade de o amor do cosmopolitismo pela humanidade abolir qualquer interesse pelos assuntos locais. Os primeiros Estoicos originalmente adotaram o cosmopolitismo a fim de pensar além das relações centradas na polis, organizadas no antigo modelo político Grego. Para eles, a pólis não passava de um mero acidente de nascimento e por isso, a consideravam moralmente irrelevante. Segundo Martha Nussbaum, os Gregos da primeira fase Estoica:

criaram a imagem do *kosmopolitês*, ou cidadão do mundo, especificamente, afirmando que cada um dos nossos habitats, em duas comunidades – a comunidade de nascença, e a comunidade da argumentação e aspiração humana que, nas palavras de Sêneca, é tida como “grandiosa e comum, envolvendo deuses e homens, onde medimos as fronteiras dos estados de acordo com o sol.”¹⁹

Os Estoicos posteriores deram menos ênfase na ideia de comunidade global em detrimento das associações locais, embora pareça que nenhum Estoico chegou ao ponto de rejeitar completamente as comunidades locais; o que parecia ser a

18 No esforço de Rousseau por um “cosmopolitismo mais genuíno e moral,” Georg Cavallar, *The Rights of Strangers: Theories of International Hospitality, the Global Community, and Political Justice since Vitoria* (Aldershot: Ashgate, 2002), 229.

19 Martha Nussbaum, “Kant and Stoic Cosmopolitanism,” *Journal of Political Philosophy* 5.1 (1997): 6. Eu modifiquei a citação feita por Nussbaum de Sêneca para condizer àquela em *The Hellenistic Philosophers: Volume 1, Translations of the Principal Sources, with Philosophical Commentary*, ed. A.A. Long and D.N. Sedley (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), doc. 67K.

intenção de Diógenes, o cínico, a quem Diógenes Laércio atribui a frase: “eu sou um cidadão do mundo”.²⁰

As divergências existentes entre os Estoicos acerca da teoria cosmopolita se fundamentavam em duas questões práticas: quanta atenção especial se deve dirigir aos laços sociais e o que exatamente engloba o dever de ajudar inimigos ou estrangeiros. Hiérocles, hoje considerado Estoico (apesar de ele não ter sido assim considerado na época de Rousseau), a fim de reconciliar os nativos e os cosmopolitas, desenvolveu uma imagem na qual cada pessoa deveria se imaginar no centro de nove círculos concêntricos que se movem para fora a fim de primeiramente incluir membros da família mais próxima, seguidos de outros parentes, e posteriormente vizinhos, membros de tribos, concidadãos, membros de cidades vizinhas, e por fim os demais compatriotas e finalmente a humanidade em sua totalidade. O dever da moral cosmopolita implicaria então, na assistência ao maior número possível de membros de seu círculo vizinho, da mesma forma, este cuidaria do círculo conscrito e assim por diante. Dessa forma, “desenha-se os círculos conjuntamente em direção ao centro, e [...] cautelosamente continua transferindo membros dos círculos que estão fechando para aqueles que já estão fechados.”²¹ Ao fazer isso, garante-se ao estrangeiro, a mesma ajuda e respeito que normalmente se garantiria aos cidadãos.

Mais próximo a Rousseau, o artigo de Diderot na *Encyclopédie* “COSMOPOLITANO, ou COSMOPOLITA” invoca uma iteração simplificada do concentristo. Ao contrário de Hiérocles, Diderot elenca apenas três círculos concêntricos em sua *Encyclopédie*. Contudo, ele repete a ordem moral estoica segundo a qual o cosmopolita prefere aqueles que residem nos círculos maiores e em aberto em detrimento daqueles que se encontram nos círculos menores e fechados: “Eu prefiro... a minha família a mim; minha terra natal a minha família, e a raça humana a minha terra natal.”²² Além de uma descrição formal, Diderot oferece mais dois significados jocosos no verbete de sua *Encyclopédie* – tanto quem não tem casa, como aquele que por mal ou bem nunca será um estranho em nenhum lugar – ou seja, todos os lugares são considerados um lar. Mesmo que Rousseau tenha se deparado com o fragmento de Hiérocles, é muito provável ele ter se familiarizado com o verbete de Diderot já que este era anterior ao término da amizade dos dois. Outrossim, ambos podem ter encontrado uma espécie de concentristo, ainda que atenuado, na obra estoica de Cícero *De officiis*, ou

20 Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, vol. II, VI.63.

21 Hierocles in *The Hellenistic Philosophers*, eds. Long and Sedley, doc. 57G.

22 Diderot, “COSMOPOLITAIN, ou COSMOPOLITE,” *Encyclopédie*, IV, 297.

na mistura de temas Ciceronianos e Malebranquianos²³, de Montesquieu. Em todo caso, a escolha final de Emílio, pela associação a sua terra natal como sua casa política – escrita após o afastamento de Rousseau dos *philosophes*²³ – pode diretamente responder ao cosmopolitismo eloquente de Diderot ou ao menos ao impulso por trás do mesmo.

O fato de Emílio se sentir em casa em qualquer lugar e ao mesmo tempo em nenhum lugar, e ainda assim, escolhe ficar em sua terra natal indica que Rousseau detém um pouco do cosmopolitismo iluminista com inspiração estoica. Para Rousseau a modernização equivale ao fluxo global e ao deslocamento espacial, de sorte que um “cosmopolitismo moderno” é duplamente marcado por intensas transformações de todos os locais; o bom contra cosmopolitismo de Emílio o coloca acima da briga, distante do movimento, e dessa forma, estaria psicologicamente e moralmente em casa, independentemente do lugar ou estação do ano (É 42; OC IV.252-3). Contudo, questiono se, para Emílio a intenção corresponde ao efeito: o fato do jovem rapaz se sentir em casa em qualquer lugar não necessariamente se dá pelo fato dele desejar se desvencilhar do fluxo de bens externos, e sim pelo fato do mesmo não ser capaz de formar vínculo.

Descritivamente, para Rousseau, o cosmopolitismo moderno representa um desapego em relação ao lugar, mais precisamente, um total deslocamento e um apego moral muito superficial: os cidadãos do mundo não são patriotas, ainda que reivindicuem cidadania em alguma pátria particular. Apesar de Rousseau não ligar cosmopolitismo à viagem de forma direta (Com o fez Clifford), ele expressa sua desconfiança com viagem e viajantes de forma semelhante às suas suspeitas com cosmopolitismo. Quando ele afirma “assim como as pessoas menos letradas são as mais sábias, aqueles que viajam menos são aqueles que viajam melhor” (É 452; OC IV.828), ele vira a autoimagem da cultura dominante de cabeça pra baixo. Menos cultura, menos viagem e maior valor moral. Do mesmo modo, aqueles que viajam com frequência, os maus viajantes, tenderão ao cosmopolitismo pois eles são menos capazes de formar vínculos com lugares; nesse sentido, eles são moralmente suspeitos. Mas Rousseau sugere um paradoxo de simultaneidade entre fixação e deslocamento. Aqueles cujas órbitas são mais circunscritas, que são estavelmente fixados em sua terra natal viajam melhor (eles estavam a viajar); eles jamais sofreriam com o desalojamento existencial cosmopolita, pois,

23 Cicero, *On Duties*, trans. M. T. Griffin and E. M. Atkins (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), I.53; on Montesquieu, see Patrick Riley, *The General Will before Rousseau: The Transformation of the Divine into the Civic* (Princeton: Princeton University Press, 1986), 142-3.

por ser inerente, a saudade de casa sempre os orientaria tanto moralmente quanto politicamente.

Assim, nem todas as viagens são descartáveis, somente algumas: “é incorreto concluir que a viagem é inútil pelo simples fato de viajar-se mal” (É 455; OC IV.832). Consequentemente, ao longo de “Das Viagens”, Rousseau monta o máximo de guarda contra as infelicidades de viajar sem proscrevê-las conjuntamente. Ao valorizar o local, o fixo e o nativo, ele expressa uma profunda ansiedade quanto a característica ilimitada da viagem e das possibilidades que o deslocamento radical traz – o deslocamento espacial e a escravidão moral da modernidade política. As viagens têm alguma utilidade, principalmente por serem necessárias nos projetos políticos como por exemplo um consenso esclarecido. Eles servem um propósito moral válido, mas põem em risco o sujeito que se beneficiaria moral e politicamente. A linha que separa o esclarecimento e a corrupção, o consentimento e a rejeição da formação cultural é realmente frágil.

Com vistas em resgatar Emílio da legião de infelicidades de uma viagem, a atividade precisa ser limitada por regras e formada pela disciplina. Esta precisa determinar sua orientação moral e política através de um objetivo predeterminado. As viagens devem ser delimitadas para que emitam compromissos políticos personificados ao invés de em total desapego: “Tudo que é feito por uma razão”, insiste Rousseau, “deve ter suas regras. Viagem – tida como parte da educação – deve ter regras. Viajar só por viajar é uma forma de divagar, de ser um vagabundo. Viajar para se informar ainda representa um objetivo muito vago. Uma instrução que não tem uma finalidade determinada não é nada” (É 455; OC IV.832). O Desejo de proteger Emílio desse “nada” ameaçador determinando seu destino e reduzindo seu espaço de atuação enquanto *en route*, leva Rousseau a assumir inúmeras posições paradoxais, as quais, nesse caso, o prejudicam mais do que ajudam.

II. PREDETERMINAÇÃO: COMO DETERMINAR VIAGENS

■ Então viagens põem em perigo, mas não são inúteis. A fim de colher os benefícios políticos sem desfazer a educação moral negativa do pupilo imaginário de Rousseau, as viagens devem ser administradas de acordo com uma finalidade determinada. Cabe ao conselheiro separar as prometidas finalidades das viagens dos seus efeitos problemáticos. Rousseau desempenha essa transformação da viagem de três formas. Em primeiro lugar, se a viagem alcança suas melhores intenções quando menos ocorre – pois sua delicada quintessência não suporta repetição, já que (de acordo com a psicologia sensacionalista Rousseauiana) efeitos infelizes

reforçam-se mutuamente ao longo do tempo – então as viagens não devem ocorrer de nenhuma forma. Como Emílio precisa viajar para descobrir seu lar e definir vínculos domésticos, ele deve, através da administração de seu conselheiro, acertar de primeira e acabar logo com isso. Em segundo lugar, se bem administrado, a atividade será rigidamente estruturada, e a viagem será definida por um objetivo específico que não permitirá nenhum tipo de folga. Uma brecha ou folga leva à falta de um objetivo ou à indeterminação, que ocasiona o erro. Como veremos, devaneios globais e mentais geram uns aos outros.

Em terceiro lugar, aquele que viaja não deve sucumbir à subjetividade do viajante. Em “Das Viagens,” Rousseau escreve incansáveis páginas sobre a perfídia dos viajantes – o seu relativismo moral e exótico, a simultaneidade entre seu vazio e seu egoísmo e, acima de tudo, todas as suas mentiras (É 451-2, 454-5; OC IV.827-8, 831-2). De acordo com a crítica do Vigário Sabioano em relação a Montaigne (aparentemente uma referência ao “Dos Canibais”), viajantes, quando não inteiramente mentirosos, fazem alegações sobre locais, cuja veracidade é suspeita, isto quando não crível (É 289; OC IV.598-9). Devido às mentiras dos poucos pérfidos – ou muitos, já que não se sabe ao certo – todos aqueles auto-designados viajantes levantam suspeitas. Dessa forma, viajantes mentirosos não só mentem como também roubam – indiretamente eles roubam a credibilidade daqueles que relatariam fidedignamente todas as suas experiências e observações. Viajantes mentirosos roubam viajantes que fazem relatórios de viagem acurados a habilidade de fazer manifestações verdadeiras a audiências receptivas.

As viagens não só jogam o status moral anterior de cada indivíduo a uma agitação, mas também podem levar o ambiente cultural ao caos independentemente de onde ocorram. Consequentemente, não basta que sejam limitados por regras, somente a estrutura e o sujeito das viagens, também o deve ser, o campo de atuação em si. Deve-se igualmente, impor regras referente aos locais nos itinerários. Aqui, Rousseau revela como a frente se relaciona com o verso na sua ideologia de viagem. Se somente os viajantes são móveis e moralmente corruptos, então sucede que os nativos, não viajantes, permanecem estáticos e moralmente puros. De fato, em *Émile* (bem como em seus escritos iniciais), Rousseau elabora uma ideologia sobre o nativismo e o localismo rustico. “Deve-se ir às províncias remotas – nas quais encontra-se menos movimento e comércio, os estrangeiros viajam menos e os habitantes permanecem no mesmo status social por mais tempo – para se entender a inventividade e a moral de uma nação. Ver a capital ao passar por ela, mas ir o mais longe possível da mesma para verdadeiramente observar o país [*le pays*]. Os Franceses não estão em Paris, eles estão em Touraine.” As melhores

espécies etnológicas, aquelas que mostram de claramente a essência da genialidade nacional, desenvolvem-se longe dos caminhos já trilhados, “mais próximos [...] da natureza” (É 468, 469; OC IV.850, 852). Capitais, aqueles templos de consumo, mobilidade de classe e artes – sem mencionar origens e destinações das viagens, como Rousseau, o antigo Parisiense está ciente – estão sujeitas a injustiça, corrupção e infelicidade. Cidades são *par excellence* os lugares da corrupção pois as pessoas superlotam-nas; cidades “são o abcesso da espécie humana” onde “as raças perecem ou denegrem” – é por esse motivo que Emílio deve inicialmente ser criado no interior. Se os Franceses são mais Franceses em um lugar do que no outro, é porque alguns mantiveram-se fiéis a um tipo de essência atemporal que irá se danificar quando já não se encontrar mais “fechada em si mesma” (É 59, 453; OC IV.277, 820).

O medo da impureza, e o desejo de salvaguardar as características nacionais originais subtende no nativismo de Rousseau, mistura uma retórica decaída Agostiniana, uma desconfiança Platônica do movimento e uma justificativa Montesquiana de uma cultura local originária. Consequentemente, até mesmo quando as regiões da França mais abertas à promiscuidade (ex., Paris) lançam viajantes, eles se mantêm resistentemente “fechados” para a alteridade, mas de uma forma diferente. Os viajantes Parisienses já estão tão caídos, resultantes de um produto do fluxo e da multiplicidade, e, portanto, tão longe de serem considerados um produto orgânico das condições locais – eles estão tão profundamente corrompidos e marcados pelos contatos anteriores – que eles sequer registram os hábitos de terceiros. “De todas as pessoas do mundo, os Franceses são os que mais viajam; mas seu país é tão cheio hábitos que eles acabam confundindo tudo aquilo que nem mesmo se parecem com suas práticas” (É 452; OC IV.828). *Amour-propre* interessado impede os Franceses de ver além daquilo que for um efeito do *amour-propre* interessado já tão manifestado neles mesmos: eles só si refletem e reconhecem nos seus anfitriões estrangeiros.

Em suma, Rousseau subscreve à uma ideologia de viagem dominante e ambígua, mas derruba a auto definição da mesma. Considerando que viajar é altamente valorizado nos discursos do cosmopolitismo, civilidade, progresso civilizatório e dinamismo cultural – o qual consequentemente considera “retrógrados” os nativos e os lugares nos quais a viagem é pouco desenvolvida – Rousseau reverte os signos e promove o nativismo e o localismo para a depreciação da cultura de viagem. Ao derrubar essa autoimagem ideológica, Rousseau torna o viajar suspeito – mas não proibido. Ainda que, todavia, ele admita que Emílio deva viajar para que possa apresentar um consentimento moral significativo para um pacto

político, cabe ao mentor administrar as viagens de modo a proteger o status nativo de Emílio. Como veremos ele tem sucesso: ele faz com que todos os problemas políticos atinjam suas promessas políticas.

III. EDUCAÇÃO NEGATIVA: DESEJOS & PAIXÕES

■ Durante suas viagens, o mestre não fará Emílio caminhar sobre o campo do sonho das repúblicas utópicas idealistas. Rousseau chama tal devaneio de *une chimère*, a Quimera – uma criatura não só mítica, mas também uma junção de elementos incongruentes nascida das imaginações mais extravagantes. Antes de embarcarem para suas viagens o mestre o alerta para que ele não ache que tais mitos imaginativos sejam uma opção em potencial. O mentor adverte seu protegido para que ele não espere o sucesso em determinar um lar ideal: “Se não tivermos sucesso, você será curado de uma quimera. Você vai se consolar para uma infelicidade inevitável, e se submeter à lei da necessidade” (É 457-8; OC IV.836). Na advertência do mentor, estão contidos dois pilares do projeto de moral de Emílio, cada qual inspirado pelos legados iniciais das correntes filosóficas helenísticas rivais: de um lado, o consolo para a infelicidade da filosofia Epicurista; de outro lado, a máxima Estoica de que para escapar da necessidade deve se submeter a ela. A primeira implica na moderação dos desejos para que sejam consubstanciais com as capacidades a fim de que atinjam uma ausência total de perturbação; para Emílio isso significa a dezenraização dos desejos químicos. Já o segundo demanda uma extirpação das paixões pois, se são elas que tentam alguém a resistir à necessidade, então a virtude necessita de alguém para combatê-las; para Emílio, desse esforço moral, surgirá um efeito, um tanto quanto paradoxo, de que somente poderá decretar sua virtude após combater seu vício, ao qual, consequentemente, ele estará em constante exposição, tentado, mas não dominado. No entanto, Rousseau não os pondera igualmente, já que evitar a infelicidade não será suficiente para a bondade moral se esta não for igualmente virtuosa.

Se bem conduzidas, as viagens políticas vão ter como objetivos localizar um lugar adequado o suficiente para se chamar de lar, de acordo com o merecimento da afiliação de consenso político, de modo que um perigo subsequente o qual se deve prevenir é o de definir um padrão de merecimento muito alto: o que alguém considera “adequado” pode provocar uma série de fantasias desimpedidas. A quimera, apesar de tudo, associa as mais notáveis características de feras incomensuráveis. A fim de prevenir tais fantasias o mentor desencanta o mundo das escolhas míticas, primeiramente provocando o idealismo e posteriormente o

reduzindo à realidade. Para assumir essa tarefa ética, o mentor alimenta o desejo de seu pupilo por um isolamento pastoral: “Dê-me Sophie e meu campo, ” exclamou Emílio, “e seremos ricos. ” Em resposta, Jean-Jacques adverte à Emílio que a aparência raramente está em conformidade com a realidade quando relativa às relações sociais dos homens modernos: “Mas onde é o estado em que um homem pode falar para si mesmo, ‘Essa terra é minha?’ Antes de escolher seu lugar feliz, esteja certo que lá você encontrará a felicidade que deseja; que lá, você não será perturbado por um governo violento, uma religião perseguidora ou por morais perversas” (É 457; OC IV.835). Ao criticamente ilustrar a facilidade com a qual as instituições destes *antigos regimes*, dos quais se escaparia para o isolamento pastoral, se usam de meios tentaculares (impostos, litígios, pagamentos) para usurpar este ideal, Jean-Jacques prepara este futuro cidadão para não esperar muito de nenhum regime.

O mentor, dessa forma, modera as aspirações de Emílio com uma dose de realidade. Jean-Jacques adverte seu pupilo que em suas viagens ele descobrirá que os homens são cruéis; verá que, “em vãos esforços para garantir” a liberdade e assim escapar necessidade, os homens “utilizam-se de suas liberdades” nas instituições destinadas a ajudá-los. Previsivelmente, ao terminarem sua viagem, Emílio extrai exatamente as respectivas conclusões. “Após empregar quase dois anos em perambular pelos grandes e pequenos estados da Europa, ” Jean-Jacques perguntará à Emílio: “Bem meu amigo, você se lembra dos objetivos principais da nossa viagem. Você os observou. Qual é o resultado final de suas observações? Qual caminho você escolheu? ” Para responder essa pergunta, Emílio não poderá elogiar de forma particular nenhum estado Europeu, seja este grandioso ou pequeno (É 471-2; OC IV.855-6). Todos abrigam pessoas cruéis. Em todos os lugares os humanos acorrentaram-se – governos, religiões, civilidade.

Embora Emílio tenha originalmente feito essas viagens, de acordo com seu mentor, “para achar um pedaço de terra onde eu possa estar completamente sozinho,” esse jovem parece não ter achado nenhum país adequado o suficiente. Jean-Jacques conduz Emílio por um mundo de desencanto, para que após esta viagem, este perceba que utopias pastorais não existem, e que qualquer lugar pode ter sido invadido pelas mencionadas instituições de *antigos regimes*.

Consequentemente, Emílio é ensinado a construir um contra-cosmopolitismo desencantado condizente com um mundo sem quimeras: “Qual diferença faz para mim onde eu estou? Onde tiver homens, eu estarei no lar dos meus irmãos [*chez mes frères*]; onde não houver homens, eu estarei no meu lar [*chez moi*]” (É 472; OC IV.857). Em um mundo no qual um escapismo ideal não pode ser ima-

ginado, um mundo sem utopias quiméricas, não importa nada onde este “eu” se encontra – mesmo se, no final, esse lugar for Argel, nas cordilheiras.

Rousseau associa uma certa Liberdade com o exorcismo das Quimeras. Ao moderar os desejos políticos através da sintonização da imaginação que os leva a uma geografia da mediocridade, provoca-se uma liberação moral onde quer que ele se encontre: “Eu não serei livre em uma terra ou outra, tampouco em uma região ou outra; eu serei livre em qualquer lugar no mundo”. Aquele “que não tem uma terra natal [pátria],” conclui o mentor, “ao menos tem um país” (É 472, 473; OC IV.856, 858). A pátria definitiva não existe, devendo ser abandonada como um desejo; como no mundo real nenhum lugar se destaca como sendo perfeito, então qualquer país será suficiente. Nesse mundo desencantado, mesmo não que venha a se tornar um sem teto, Emílio não será ferido vez que será capaz de se sentir em casa em qualquer lugar.

Em outro sentido, ele também é um cosmopolita desencantado. Ele não só desiste de um ideário acerca da existência geográfica de um lugar utópico; como também jamais irá ponderar uma quimera tão genericamente abstrata enquanto um humanista universalista.²⁴ Apesar do fato de que, ele vai acabar se vinculando à sua pátria mesmo tendo sido moralmente preparado por uma espécie de deslocamento psicológico de ter um lar em qualquer lugar do mundo, Emílio não vai venerar nem sua comunidade natal, nem uma cidade trans-local composta por sábias pessoas endeusadas que compartilham valores resultantes de razões naturais. Contra as utopias quiméricas, o mentor infunde o contra-cosmopolitismo como um ideal negativo. A liberdade de Emílio não se dá de nenhum lugar a não ser dele mesmo – nenhum lugar, nenhum regime político, nenhum vínculo externo – vez que a liberdade não é nem política nem institucional e sim interna e moral. Ecoando noções Sênecas e Epicurianas, Rousseau insiste que “A liberdade não se encontra em nenhum tipo de governo, e sim no coração do homem livre. Ele o leva consigo a todos os lugares. Os homens vis levam sua servidão a todos os lugares. Estes seriam escravos em Genebra, os primeiros, homens livres em Paris” (É 473; OC IV.857-8).

O mentor pretende dar à Emílio, um treinamento moral similar à disciplina corporal a qual ele já foi submetido: tanto o treinamento moral quanto o corporal fortalecem o pupilo contra as atrocidades desalentadoras da fortuna. Se pátrias imaginárias se encontrarem dentre o campo das reais necessidades humanas, e

24 Contra Helena Rosenblatt, “Rousseau, the antic cosmopolitan?,” *Daedalus* 137.3 (summer 2008): 59-67, esp. 65-6.

além da capacidade dos mesmos de as constituir, os humanos machucarão a si mesmos ao desejarem-nas inutilmente; de modo que precisam livrarem-se das delas. As viagens de Emílio têm a intenção de completar sua prévia educação através de uma relação adequada e prudente com aquilo que “somente em alguns aspectos, em nosso controle”, conforme descrito no Livro II:

A nossa infelicidade consiste, portanto, na desproporção existente entre nossos desejos e nossas capacidades. [...] É então essa natureza, que faz tudo pelo melhor, que o constituiu no início. O confere urgentemente somete os desejos necessários para sua preservação e as capacidades suficientes para satisfazê-los... Somente nesse estado original que poder e desejo se encontram em equilíbrio e os homens não estão infelizes.

Contudo, “Assim que suas faculdades em potencial são postas em ação, a imaginação, a mais ativa de todas, é despertada e ultrapassa-os. É a imaginação que nos amplia a medida do que é possível, seja pelo bem ou pelo mal, e que conseqüentemente deserta e nutre os desejos pela esperança em satisfazê-los” (É 80-1; OC IV.303-4). Essa esperança pela satisfação é falsa; na verdade não é somente falsa, mas quimérica. Indubitavelmente a imaginação tende à extravagância e, desviar a atenção em relação àquilo que escapa de seu poder, coloca o indivíduo com risco de tristeza e infortúnio: “Cada um se amplia, para falar, sobre todo o mundo e se torna sensível acerca dessa imensa superfície. É surpreendente que nossas doenças sejam multiplicadas por todos os pontos onde podemos nos machucar?” (É 83; cf. SD 175; OC IV.307, III.179). O mentor, então, o protege desse poder da imaginação, o qual o leva a fazer muitos vínculos vazios.

Em resumo, a imaginação é responsável por produzir inclinações e impulsos resultantes de uma falsa extensão das capacidades humanas: Alguém imagina (incorretamente) que algo está a seu alcance, que tem a capacidade de alcançar e acaba por viver essa capacidade falsamente estendida pela ausência desse objeto, uma privação, como uma forma de dor (É 80; OC IV.303). Poder-se-ia responder à essa situação de uma forma Epicuriana, através da limitação, não só da fonte imediata da dor como também da imaginação que produz essa sensação penosa de privação (p.e., limitando a ingestão de álcool bem como o desejo pelo álcool) a fim de se atingir um estado de *ataraxia*, ou tranquilidade, que por sua vez, é uma forma Epicuriana de prazer (mas que segundo Rousseau está associado ao Estoicismo). Ao recomendar esse modelo, Rousseau atua moderando os desejos, um procedimento elaborado por Epicuro, aquele que distinguiu, dentre os de-

sejos essenciais, aqueles que são naturais e necessários, daqueles que são vazios.²⁵ Portanto, o chamado de Rousseau para emergir-se acima dessa mencionada privação para se melhor modular os desejos e capacidades, corresponde à uma ética epicuriana sobre o ego: o mentor dissuade Emílio de quimeras fantasiosas e reduz o escopo desses desejos para aqueles “estritamente necessários à sua preservação.”

Rousseau invoca uma expressão ética Epicuriana para curá-lo do desejo vazio existente da ideia de uma pátria ideal – que teria se mantido dolorosamente e inatingida, por ser inatingível – mas Rousseau também utiliza outro procedimento, mas diretamente desencantador do Epicuriano Lucrécio. Em *De rerum natura*, Lucrécio compõe uma imagem mais unificada do atomístico e sem propósito universo descrito por Epicuro. Em seu poema, Lucrécio exerce uma análise científica dos problemas da mitologia, divindade e mortalidade. Por um lado, este observa ironicamente que “[...] você não precisa supor que exista um Cila, monstro semi-marítimo com um cinturão de cachorros, ou qualquer tipo de monstruosidade híbrida cujos corpos sejam incompatíveis.”²⁶ Da mesma forma, a zoologia e a fisiologia *obviamente* apontariam a falta de naturalidade na respiração de fogo composta por cabra, leão e serpente chamada de Quimera. Lucrécio critica ideais ou fantasias sonhadoras – estes podem não passar de pressentimentos de morte. Incapazes de enfrentar a morte sem inquietação, os humanos se envolvem com os mais diversos métodos para fugir deles mesmos: “Se pelo menos eles percebessem com a mesma nitidez as causas dessa depressão, a origem dessa massa de maldade entre seus peitos, eles não levariam uma vida como esta que frequentemente vemos – ninguém sabendo o que realmente quer e todos sempre tentando fugir de onde estão, como se somente viajar acabaria com o peso.”²⁷ Da mesma forma, o desejo potencial de Emílio pela quimera de uma mátria ideal, também é meramente um desejo ilimitado, uma monstruosidade híbrida das primeiras sociedades que são obviamente incompatíveis, para a qual existe nada mais do que um vago desejo de escapar de si mesmo devido à falta de autoconhecimento. A quimera política deve ser destruída por uma perspectiva desencantada do contra-cosmopolitismo da mesma forma que a quimera zoológica é destruída pela física atômica Helenística. Nenhuma quimera política pode servir para animar suas

25 Epicurus, *Letter to Menoeceus*, in *The Hellenistic Philosophers*, ed. Long and Sedley, doc. 21B; Lucretius, *On the Nature of the Universe (De rerum natura)*, trans. R. E. Latham (London: Penguin Books, 1994), 6.20-5.

26 Lucretius, *On the Nature of the Universe*, 5.890-5.

27 Lucretius, *On the Nature of the Universe*, 3.1068, 3.1054-57.

viagens tornando uma manifestação de inquietude com o mundo mas que na verdade representa uma inquietude consigo.

Ao analisar o desejo, distinguindo aqueles desejos que são vazios aqueles que são naturais, e dentre esta última, aqueles que são necessários (pois nem tudo que é natural é necessário), Jean-Jacques acredita poder melhor adaptar os desejos naturais de Emílio com as reais limitações de sua capacidade. Como sempre, o modelo de Rousseau dessa adaptação que existiu no estado original onde o maior desejo é não querer mais nada no homem original, primitivo. Assim, sua amostra coincide com aquela encontrada nos trabalhos de Michel de Montaigne, com o qual Emílio está em constante diálogo: “Eles [os canibais] ainda se encontram no privilegiado estágio de desejar somente aquilo que é comandado pelos seus desejos naturais: tudo além disso é supérfluo para eles”.²⁸ Apesar do Vigário Saboiano repudiar as observações de Montaigne acerca do canibalismo como sendo “prática incerta e bizarra, baseadas em causas locais desconhecidas para nós” (É 289; OC IV.598), ele atribui a eles, como a todos os humanos, um senso pré-político de justiça, o qual podemos associar com a piedade e *amour de soi-même* que o cosmopolitismo ruim e desnaturado desvia de nós. Em Emílio, Rousseau parece se interessar mais por uma segunda característica básica da natureza humana: não a justiça pré-política, e sim a adequação entre desejos e capacidades que os humanos desnaturados perderam. Atingindo essa adequação na medida em que escapa da desnaturação, Emílio evitaria as dores causadas pela aflição dos desejos inatingidos. Fugindo da dor, ele se tranquilo – feliz – e portanto livre.

Mas para Rousseau o Epicurismo propõe somente um sentido negativo de liberdade: a liberdade da perturbação causada por sentimentos falsos e incansáveis de privação. De modo que a capacidade de imaginação – mesmo uma imaginação inflamada – não pode ser abolida sem também abolir a liberdade em um sentido mais positivo: a liberdade enquanto virtude implementada. A fim de demonstrar a brecha entre as duas liberdades, Rousseau examina o caso do homem natural, que vive em tamanha urgência que existe uma harmonia completa entre seus desejos e capacidades e, que pode ser livre, mas não moralmente. “Se [um bom homem] tivesse nascido no coração da floresta, ele teria vivido mais feliz e mais livre. Mas – e aqui Rousseau demonstra um contraste importante – “[...] ele não teria com o que lutar para seguir suas predisposições [*penchans*], de modo que ele teria sido considerado bom sem mérito; ele não teria sido virtuoso; e agora ele

28 Michel de Montaigne, “Of Cannibals,” *Essays*, trans. George B. Ives (New York: Heritage Press, 1946), 282.

sabe como sê-lo apesar de suas paixões” (É 473; OC IV.858). O ser primitivo auto harmonioso de Rousseau o qual não sofre nenhuma influência da imaginação não pode ser moralmente livre. Ele é bom e livre “sem mérito”, pois ao não ter nenhuma predisposição a seguir, ele não exerce virtude.

Quando Rousseau fala em agir apesar das paixões, ele coloca-se mais diretamente em uma expressão estoica do que um epicurista. Os objetos de impulsos nem sempre são vícios ou devem ser evitados. Muitos bens externos, como os alimentos básicos, são necessários por uma razão legítima e natural, e por isso às vezes é apropriado consentir com o impulso de comer. Da mesma forma, auto amor (*amour de soi-même*) é para Rousseau “uma paixão nata, primitiva” seguida naturalmente por um impulso de autopreservação (*oikeiosis* Estoica) (É 213; OC IV.491). Acorda-se com a natureza racional quando concorda com tais impulsos adequados. Consequentemente, o mentor deve organizar as três educações de seu pupilo, a saber, “aquela advinda da natureza [a qual] fora do nosso controle; aquela advinda das coisas [a qual] em alguns aspectos, dentro do nosso controle; aquela advinda dos homens [a qual] única da qual somos mestres.” Ordenando o método pedagógico nesse sentido instaura-se a natureza como inspiração e objetivo final: “Qual o objetivo? É muito parecido com aquele da natureza.... Como a conjugação das mesmas é necessária para atingir as suas perfeições, as duas outras devem ser direcionadas àquela da qual nós não temos nenhum controle” (É 38-9; OC IV.247).

Quando afastados da orientação do Estoicismo, a saber., uma vida de acordo com a natureza racional, humanos “desconfiguram tudo” e “amam deformidades, monstros.” Logo, se “tudo é bom porém das as mãos do Autor das coisas” e “tudo degenera nas mãos do homem,” então recuperar a natureza significa prevenir a degradação da condição humana original (É 37; OC IV.245). Se o homem é naturalmente bom, então o objetivo da educação negativa Rousseuniana é a preservação da natureza humana dos venenosos tentáculos das instituições sociais a fim de tornar possível uma vida em harmonia racional com a natureza.

Como a virtude, de acordo com os Estoicos, é independente de bens externos, torna-se crucial que aquele que deseja a virtude Estoica, atue de forma que ela seja a causa de suas ações: “o homem sábio”, escreve Sêneca, “... escapa da necessidade pois ele está disposto a realizar aquilo que a necessidade está prestes a forçar nele.”²⁹ Essa é a autonomia – tomar para si a lei, que de outra forma, iria

29 Seneca, Epistle LIV, *Epistles* 1-65, trans. Richard M. Gummere, Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1917), 365.

ser imposta pela necessidade externa. Contudo, paixões frustram qualquer tentativa de escapar a necessidade por vontade própria, pois eles exageram impulsos e tornam os julgamentos racionais sobre eles mais difíceis através da sobrecarga da vontade. Paixões são, conforme afirma o filósofo Galeno, “o excesso do impulso”, já que as pessoas ultrapassam a proporção adequada e natural de seus impulsos.”³⁰ O impulso excessivo torna a vontade turbulenta e rebelde, julgamento racional sobre se seria conveniente consentir ou recusar consentimento em relação ao objeto do impulso. “Maldade” e “Maldade moral” são, desta forma, conforme coloca A. A. Long, “uma questão de equívoco.” “A característica de uma destinação ruim”, conclui Long, “é a falta de independência e liberdade: permite que o comportamento seja determinado por qualquer motivo, exceto *orthos logos* [motivo correto], isto é, entrega o seu autoconhecimento ao julgamento emocional e às influências externas.”³¹ Ou, nas palavras do Vigário Saboiano:

...minha vontade independe dos meus sentidos; eu consinto ou eu resisto; eu succumbo ou eu conquisto; eu me sinto perfeito comigo mesmo quando eu faço o que eu queria fazer ou quando tudo que eu estou fazendo é me entregando às minhas paixões. Eu sempre tenho o poder de desejar, eu nem sempre tenho a força para executar. Quando eu me rendo às tentações, eu ajo de acordo com o impulso de objetos externos.... Mas é precisamente nisso que consiste a minha liberdade – eu ser capaz de desejar somente aquilo que for apropriado para mim, ou aquilo que eu julgar ser, sem nada externo me determinando. (É 280; OC IV.585-6)

Em contraste, os primitivos auto harmoniosos da floresta não merecem o título de “virtuosos” pois, ao passo que eles não se equivocam quanto às suas predisposições, eles não realizam nenhum tipo de julgamento, vez que não têm nenhum impulso excessivo para ser analisado via julgamento.

Emílio “não é um selvagem para ser relegado ao deserto”, ao invés disso, “é um selvagem feito para habitar cidades” (É 205; OC IV.483-4). Ele precisa aprender a manter as proporções de seus impulsos e julgar seus objetos, diferente do que têm que fazer os selvagens do deserto, mas isso presume que Emílio será exposto aos objetos externos que inflamariam suas paixões de modo que ele possa implementar a virtude através do combate aos impulsos. Assim, a fim de reunir a

30 Galen, *On Hippocrates' and Plato's doctrines*, rpt. in *The Hellenistic Philosophers*, ed. Long and Sedley, doc. 65].

31 A. A. Long, “The Stoic Concept of Evil,” *The Philosophical Quarterly* 18.73 (October 1968): 337, 341.

força necessária para a virtuosa resistência aos impulsos externos, principalmente àqueles estranhos, trazidos pelos viajantes, Emílio precisa estar completamente formado moralmente. Pois, enquanto Jean-Jacques reconhece a viagem como sendo importante pedagogicamente e necessária politicamente para a realização de um projeto de obrigação cívica dentro dos limites de um contrato social, ele também admite que viajar expõe os pupilos à grandes perigos – muito piores que os rigores físicos: corrupção moral. É por esse motivo que as viagens não devem encabeçar uma educação, mas, vir separadamente após sua conclusão. Contudo, a conclusão é precisamente o que o mentor constantemente adia.

IV. EDUCAÇÃO NEGATIVA: PSICOLOGIA SENSITIVA

■ Uma vez que as circunstâncias do convívio civilizatório moderno – Sua apologia à um excesso de paixões, sua produção de uma superfluidade de desejos – torna-se muito difícil julgar bem contributos externos, tudo que for entrar em contato com Emílio deve ser previsto. A presunção e condições da educação negativa fazem com que seja necessário que o mentor seja, além de “mestre da criança”, “mestre de tudo que o envolve” (É 95; OC IV.325). A concretização da educação negativa de Emílio vai, a priori, fazer com que sua moral se torne resistente no período de viagem, o fortalecerá contra corrupção. Contudo, como vimos, o mentor julga necessário administrar as viagens de Emílio seguindo estritas regras. A intenção da educação negativa é preparar Emílio para as viagens; o efeito das viagens é prolongar a supervisão da educação de Emílio pelo mentor. Consequentemente, Jean-Jacques deve continuar a administrar os ambientes de Emílio, até mesmo durante as viagens que representaria a sua relativa maturidade.

Logo, inclusive durante suas viagens, Jean-Jacques vai proteger Emílio daquilo que Vigário Saboiano chama de “impulso de objetos externos,” vez que estes não só levam à vontade, mas também impelem seu consentimento a eles. De acordo com a psicologia de Rousseau, eles tem ainda, um efeito cumulativo no discernimento. A imagem de Rousseau sobre a mente difere de forma substancial da imagem de Locke. Este último idealizou uma enorme *tabula rasa* a qual jamais sofreria com aglomeração. Como é o caso na América mítica de Locke, em sua imagem da mente: sempre haverá “espaço suficiente” (§115) no “papel branco”³²

32 Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975), II.i.2. Ver Jimmy Casas Klausen, “Room Enough: America, Natural Liberty, and Consent in Locke’s *Second Treatise*,” *Journal of Politics* 69.3 (August 2007): 766.

da mente, tanto que objetos externos (como aqueles que recebemos através de nossos sentidos) podem nos marcar de forma contínua. O fato de ser infinito faz com que não haja meios ou proporções que marque o processo de aglomeração. O olho interno percebe a acumulação de marcações feita pelos objetos externos como uma “sucessão” ou “constante corrente de *Ideias*,”³³ mas Locke não dá nenhum indício de que essa construção afeta um ao outro. Elas apenas sucedem discretamente umas às outras ou então, compõem uma a outra somando na construção de ideias complexas.

Contrariamente, a preocupação de Rousseau não só estava relacionada à construção de afetação mas sim, na infecção umas das outras e, (tipicamente) ele importou sua ansiedade acerca da corrupção na psicologia materialista e sensorial, elaborada pelos filósofos iluministas e abraçada por Jean-Jacques. Se Rousseau, conforme mencionado por Christopher, “tentou, de forma mais persistente que qualquer outro pensador do período, [...] uma síntese extraordinária das correntes argumentativas Epicuriana, Agostiniana e Estoica,”³⁴ ele o fez concedendo aos seres humanos, não só a capacidade do *amour de soi-même* e, no mínimo, em uma sociedade nascente, um desinteressado *amour-propre* (que juntos tem análogos Helenísticos), mas também com uma visão pervertida deste último, inflamado e interessado *amour-propre* ou amor-próprio vaidoso (o qual Agostinho diagnosticou como a emanção suprema do Orgulho). O primário e auto direcionado, *amour de soi-même* e o independente e desinteressado *amour-propre*, juntos, equiparam o desejo Epicuriano da equanimidade, *ataraxia*, e o aspecto auto preservativo dos *oikeiosis* Estoicos. Quando outro, compara, o prazer Epicuriano na amizade à culminação da *ataraxia* ou sociabilidade natural Estoica enquanto derivação da *oikeiosis*, *amour de soi-même* e agora interdependente e desinteressado *amour-propre*, condiciona a possibilidade do que Rousseau chama de *moi commun* (eu comum). Quanto a versão decaída e interessado do *amor-próprio*, o Rousseau de *Emílio* teoriza suas origens como um produto de “modificações” em capacidades anteriores:

a maioria dessas modificações têm causas externas sem as quais elas nunca ocorreriam; e essas mesmas modificações, longe de serem vantajosas para nós, são prejudiciais. Elas alteram o objetivo primário [de *amour de soi-même*] e são de acordo com

33 Locke, *Essay*, II.xiv.16. The image of the internal eye comes from Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979), 144.

34 Christopher Brooke, *Philosophic Pride: Stoicism and Political Thought from Lipsius to Rousseau* (Princeton: Princeton University Press, 2012), 200.

seu próprio princípio [p.e., autopreservação]. O homem, então se encontra fora da natureza e se coloca em contradição consigo mesmo. (É 213; OC IV.491)

O efeito dessa modificação não é meramente ontogeneticamente cumulativo, mas filogeneticamente progressivo. Enquanto a temporalidade da epistemologia de Locke é individualista, a imagem de Rousseau, da mente é social e histórica: os membros de cada geração são mais massivamente “desnaturados” devido à acréscimos progressivos de vício nas instituições sociais, ou, no melhor caso possível, essa desnaturação mantém uma união cívica comum em um equilíbrio social perpétuo (SD 124; É 40; OC III.122-3, IV.249). Contudo, no primeiro caso, no qual há o desequilíbrio perigoso, em que os julgamentos são externos – e estas modificações vindas de fora constroem, de ruína em ruína, um edifício cada vez mais desfigurado.

Em uma outra passagem banal de *Confissões*, Rousseau propõe uma retrospectiva de um projeto acerca da moral psicológica, que ele nunca se assumiu assim. Ele descreve os termos de seu enigma psicológico a seguir:

Muitos homens ao longo da vida, não se parecem com eles mesmos, e parecem transformarem-se em homens diferentes. [...] Enquanto me examinava, e empenhando-me para encontrar, no caso de outros, em que essas diferentes condições do ser dependem, eu descobri que elas dependem em grande parte na impressão que objetos externos previamente nos deixou, e que nós, continuamos sendo modificados pelos nossos sentidos e nossos organismos, expondo, sem compreender, o efeito dessas nossas modificações em nossas ideias, nos nossos sentimentos e até mesmo em nossas ações.... A partir de quantos erros se preservaria a razão, quantos vícios seriam prevenidos em seu nascimento, se a humanidade soubesse como compelir a economia animal a apoiar a ordem moral, que tão frequentemente incomoda!³⁵

Embora não escrito da forma como foi descrito, esse projeto, *La morale sensitive, ou la matérialisme du sage*, representa o núcleo ausente em *Emílio*. Já que é possível interpretar a educação negativa de Emílio como o monólogo interno

35 Jean-Jacques Rousseau, *The Confessions of Jean-Jacques Rousseau* (New York: Modern Library, n.d.), 421-2 (emphases added). Victor Gourevitch affirm que “Rousseau ilustra essa moral sensitive em todos seus trabalhos”: “The Religious Thought,” in *Cambridge Companion to Rousseau*, ed. Riley, 243n76. David Lay Williams ressalta a ressonância dessa passagem com o relato de Montesquieu sobre as influências climáticas e ambientais em “Political Ontology and Institutional Design in Montesquieu and Rousseau,” *American Journal of Political Science* 54.2 (April 2010): 525-42.

de Rousseau sobre auto melhoria e prevenção, um experimento do pensamento sobre ter sido capaz de ter corrigido, desde o nascimento, aquilo que encadeou que ele não gostasse de si mesmo. Inclusive, é possível se interpretar o *sage* (sábio) presente no título *Sábio Estoico*, como quem atingiria uma elevada auto posseção, não somente através de exercícios de autopreservação como também através da ajuda de uma epistemologia materialista não Estoica e não de uma psicologia sensorial.

Enquanto a versão de Locke da mente nunca sofreu com aglomeração – o papel em branco sempre estaria renovado para novas impressões – Rousseau entendia que a aglomeração e a interferência das impressões sensoriais eram constitutivas do julgamento e da ação corporal. Impressões previamente feitas não vinham em sequências e sim, por bem ou por mal, uma em cima da outra. As modificações se reforçam até que, finalmente, nos transformamos em homens diferentes – escravos até. A razão também é afetada pela acumulação continental desses efeitos. Erro não é bem o produto *interno* de uma operação de julgamento prematura como em Locke; não é somente um mal julgamento, um mal funcionamento de uma então capacidade operável. Ao invés disso, advém da capacidade de julgamento em si: para Rousseau, erro não se limita a uma tentativa de julgamento infeliz, e sim caracteriza a capacidade como um todo.³⁶ Se torna defeituosa ao ser corrompida por uma aglomeração de impressões sobre impressões. A problemática não é somente epistemológica, mas também moral; não descreve somente o espaço da mente, e sim o espaço do mundo: “Os homens não são feitos para serem aglomerados em formigueiros e sim para serem dispersados pelo mundo, o qual eles deveriam cultivar. Quanto mais eles se juntam, mais eles se corrompem. As enfermidades do corpo, da mesma forma que os vícios da alma, são efeitos constantes dessa aglomeração” (É 59; OC IV.276-7).

Acima, nós vimos que as viagens precisam ser administradas de acordo com uma estrutura rígida e um objetivo predeterminado, uma vez que um engano quanto ao erro gera um erro mental. Agora, sob a ótica de Rousseau sobre a mente humana, podemos fazer duas afirmações mais precisas. O erro em um espaço global se imprime na mente para produzir erro e; da mesma forma, o erro na capacidade de julgamento se expressa no erro no espaço. Sendo assim, muito se passa no status moral prévio daquele que viajará: “Mas no momento em que a utilidade da viagem é reconhecida, segue-se o que é adequado para todos? Longe

36 Cf. David W. Bates, *Enlightenment Aberrations: Error and Revolution in France* (Ithaca: Cornell University Press, 2002), 49, 50, 64n.

disso. Adequa-se somente aos homens suficientemente certos de si para seguirem as lições sobre o erro sem se deixar seduzir e observar o exemplo do vício sem se deixar levar” (É 455; OC IV.832). Aqui, a observação do mentor apresenta uma dinâmica autossustentável. Somente um juiz já maduro vai enfrentar as seduções mentais e as distrações morais. Ao mesmo tempo, um juiz já amadurecido terá optado por um caminho mental e moralmente fortificante, do qual ele terá excluído aquelas seduções ou distrações que se apresentam como verdadeiros desafios.

E com relação ao status moral prévio de Emílio então? Estaria ele seguro durante todo o tempo em que ele estivesse embarcado? Sêneca, responsável pela epígrafe de *Emílio*³⁷ não expressaria nenhuma dúvida:

Quando a mente é impressionável e não tem com o que assumir um forte controle naquilo que é certo, tem que ser resgatada da aglomeração: é muito fácil seguir a maioria. A Sócrates, a Cato ou a Laércio podem ter tido seus princípios abalados por várias pessoas diferentes deles mesmos: Essa é a medida da incapacidade de qualquer um de nós, mesmo quando nós aperfeiçoamos o ajuste de nossa personalidade, para resistir ao surgimento dos vícios quando eles aparecem com seguidores tão poderosos. Um simples exemplo de extravagância e ganância causa muitos perigos... imagine então o efeito no caráter de uma pessoa quando o ataque vier do mundo em geral?³⁸

Embora o trecho acima seja de uma carta sobre aglomerações e não viagens propriamente, Sêneca, mesmo assim, faz perguntas pertinentes às viagens de Emílio: Se até Sócrates, modelo de virtude, acaba por “carregar as marcas do [vício] ou [é] pego de surpresa por elas”³⁹ logo que encontra “uma multidão de pessoas diferentes dele,” como pode Emílio esperar sair impune da corrupção moderna? A resposta é que ele não pode esperar sair moralmente intacto de seu contato com outros. Percebendo isso, cabe ao mentor resgatá-lo dos efeitos doentios da viagem.

37 *On Anger*: “We are sick with evils that can be cured; and nature, having brought us forth sound, itself helps us if we wish to be improved” (É 31, 481n2; OC IV.239). See Brooke, *Philosophic Pride*, 189.

38 Seneca, Letter VII, *Letters from a Stoic (Epistulae Morales ad Lucilium)*, trans. Robin Campbell (London: Penguin Books, 1969), 42-3.

39 Seneca, Letter VII, *Letters from a Stoic*, 41.

V. O MODELO DE CONQUISTA DA IMPUREZA

■ Ainda, não é somente Emílio, o viajante não viajante que precisa ser protegido. O contrário da ideologia anti-viagem de Rousseau é o nativismo. Nativos e locais também precisam ser protegidos porque, de acordo com a concepção de Rousseau, viagens chamam caminhos para outros viajantes e assim provocam justamente esses intercursos que fazem com que províncias como Touraine, não sejam mais tão remotas. Logo, no momento em que os viajantes tiverem acesso à Touraine, não será mais uma cultura local orgânica. Com isso, a população e a cultura de Touraine terão mudado para todo o sempre pelo contato com esses viajantes estrangeiros. De acordo com a psicologia sensorial de Rousseau, contatos e modificações externas irão se acumular progressivamente fazendo com que essa ilha de cultura cresça cada vez mais sobrecarregada de marcas permanentes. Touraine será pega de surpresa pelos vícios levados por aquela multidão de pessoas. O problema com as viagens é que seus efeitos transformativos vão além do presente, ou seja, implicam em modificações futuras. Elas podem alterar o pouco que o passado torna possível, elas modificam a memória através da modificação do discernimento. Rousseau se preocupa com as viagens pois elas expõem pessoas, lugares e até mesmo a história, à mudança.

Mais especificamente, viagens expõem pessoas, lugares e histórias à impureza e ao hibridismo. Estranhamente, Rousseau não consegue conceber que as viagens podem ser edificantes na prática moral daqueles até então medíocres (medianos). Rousseau, enigmáticamente, diz:

Viajar leva o homem à sua curvatura natural e completa o trabalho de fazê-lo bom ou mau. Quem quer que retorne de sua peregrinação pelo mundo é, aquilo que ele será por toda a sua vida. A maior parte dos homens voltam perversos, pois a maioria parte com uma inclinação para o mal do que para o bem. Em suas viagens, jovens malcriados e mal direcionados adquirem todos os vícios das pessoas que eles encontram e nenhuma das virtudes com as quais esses vícios se misturam. (É 455, ênfase do autor; OC IV.832)

Qual grau de atuação que Rousseau impõe às viagens? Por um lado, as viagens atraem deformação moral. Elas põem em perigo e seduzem; seja a atividade impotente, neutra ou inofensiva, ele não se sentiria obrigado a avisar as pessoas a ficar longe. Por outro lado, as viagens confirmam verdadeira formação moral. Elas continuam um trabalho já em progresso; elas reforçam um caminho já tri-

lhado e parecem não fazer nada além do que já foi feito ou que eventualmente não irá ocorrer de nenhuma forma.⁴⁰ A fim de reconciliar essas duas abordagens sobre viagens, poder-se-ia afirmar que estas, conforme Rousseau as entende, fornecem apenas força, mas não dolo, no caminho moral de cada um? Viagens encorajam uma intensificação dos vícios nas pessoas predispostas a isso. Mas por que advertir pessoas virtuosas sobre viajar se essa reiteração pode lhes fornecer uma força motriz maior para suas virtudes? E enquanto a força poderia ser considerada responsável pela ideia de ser “arreatado” por um movimento preexistente, nunca explicaria adequadamente o “se deixar ser seduzido” que implica em uma mudança de direção. Para que serviria viajar se envolvesse somente a força e nunca a possibilidade de sua própria direção, isto é, de engano? Seria algo assim reconhecível como “viagem”?

Se a pureza de Emílio foi predestinada desde o início, se sua suposta pureza e a dos habitantes de ilhas culturais como Touraine não estivessem correndo risco com o contato mútuo, se pureza pudesse ser pressuposta, se sua educação negativa sempre o tivesse blindado de modo que salvasse Emílio das inaceitáveis marcas alheias, então a resposta para a última pergunta deveria ser negativa.

E agora devemos observar dois problemas relacionados à ideologia anti-viajante de Rousseau. Primeiro Jean-Jacques desenhou um mapa da Europa dividido entre, de um lado, culturas de viagem corruptas, impuras e colonizantes, e, de outro lado, pessoas incorruptíveis, puras e nativas, a serem colonizadas. Dentre as suas ressalvas sobre as viagens, há a conquista de um modelo de conflito cultural, no qual seu maior medo, é de que um povo sociável, eminentemente dependente, seja cada vez mais atormentado pelo interesse moderno do *amour-propre* e existindo “sempre fora” de si (SD 187; OC III.193), efetivamente conquistem através do vício um povo autárquico quase primitivo, quase natural, que até esta data promulguem um “*amour-propre*” coletivo, embora desinteressado, se relacionando somente entre si.

Rousseau, testemunha da grave violência dos monarcas imperiais da França, Inglaterra e Espanha, na África e Índias, tinha boas razões para ser cauteloso em relação aos mínimos contatos cosmopolitas (e interculturais) os quais mascaravam depredação vil e dominação. Não obstante, o modelo de conquista simplifica demais os encontros estrangeiros e se recusa a reconhecer a posição de Rousseau como alguém que aprendeu como reconstruir virtude a partir dos homens pri-

40 Georges Van Den Abbeele, *Travel as Metaphor from Montaigne to Rousseau* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992), 93.

mitivos e naturais (a partir de suas próprias invenções fantásticas). Em outras palavras, a dureza presente no modelo contradiz sua ambivalência prática e saudável. As consequências disso é que, para que ele possa externar desigualdades de poder existentes no contato entre o viajante e o nativo, entre o híbrido e o puro, ele deve, verdadeiramente apagar a representação da agência nativa – ou, mais precisamente, ele empobrece a agência nativa presumindo que esta somente opera como uma pureza autossuficiente – ser primitivo interno, ilimitado – em vez de como uma capacidade de adaptação viva e miscigenada.

No entanto, aqui eu quero continuar uma análise da suposta autonomia de Emílio. Uma pedação (Estoico) do projeto pedagógico do tratado de Rousseau alega estar em uma formação contínua para constituir um homem em conformidade com a natureza, que jamais será submetido ao externo pois só desejaria o que a necessidade requeresse. Ele atingiria a liberdade suprema ao seguir uma lei que ele mesmo legisla. Finalmente, Jean-Jacques sugere que Emílio desfrutasse dessa autonomia.⁴¹ Ainda assim, no final, a suposta autonomia praticada por Emílio parece não passar de heteronomia, o *nomos* constituído por outro (no caso, Jean-Jacques) e imposto a ele involuntariamente. Se a autonomia é o objetivo final e a heteronomia o meio sem fim, então a educação de Emílio seria, assim, deseducação, suas viagens, não são viagens *per se*, sua maturidade, uma imaturidade moral e mental, sua liberdade não seria liberdade, suas escolhas na verdade provém de outro.

Porque Rousseau reconhece dentro das viagens, algo que ele teme, nomeadamente, o risco e a vulnerabilidade à corrupção externa, ele deve arrancar tais qualidades das viagens a fim de torná-la moralmente aceitável. Ainda assim, ele deve, no final das contas, tornar a viagem aceitável ao invés de evitá-la por completo, se ela é realmente necessária para se atingir o consenso político esclarecido e a maturidade – projeto Lockeano que Rousseau amplamente aceita e que ele se esforça para melhorar. Principalmente no sensível caso de criar um homem virtuoso a partir de um menino impressionável em um mundo perigoso, Rousseau não pode permitir que nada escape o olhar de Jean-Jacques. Contudo, o fato de as viagens servirem-se de enganos e erros – ambos dentro dos limites, mas limites cujas mudanças contínuas, com as quais pode-se apenas tacitamente concordar, uma vez que estas mudanças contingentes nunca poderiam ser explicitamente pré-especificadas (e com isso jamais seria possível haver consentimento explícito

41 Contra J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), who finds no autonomy proper before Kant.

anterior) – o mentor deve exercer tal controle draconiano sobre eles para negar completamente. Mesmo se o mentor pudesse previamente mapear um itinerário, Jean-Jacques teria que ser o deus que ele nega ser (É 467; OC IV.849) a fim de reinar com a onipotência e omnisciência necessária para “resgatar” Emílio e controlar totalmente sua recepção de uma impressão externa dos sentidos.

Assim, Rousseau reverte a ênfase entre educação e viagens. Não é que a viagem somente suplementa um cultivo pedagógico daquilo que Rousseau acredita ser uma “curvatura natural”, e sim, a educação prepararia o pupilo para a viagem e tudo que ela implica: educação negativa existe para a viagem, e não o contrário. Mas se a educação de Emílio existe para que ele possa viajar em uma segurança moral, o status negativo pedagógico destrói a viagem ao reduzir à zero a interpretação que a daria status de atividade independente. Se, como um crítico observa, a “viagem somente é realizada... depois que Emílio foi suficientemente educado para que só sofra os efeitos da viagem pretendidos pelo seu mentor”,⁴² então a educação negativa continuou durante a viagem, de modo a nulificá-la.

Educação que efetivamente provoca uma autonomia não consiste em uma aplicação robótica de fórmulas para situações familiares e, sim em aprender (o máximo que se puder) sobre a ação de julgar— que nunca entende totalmente os relacionamentos vagos ou é capaz de se inserir nos contextos ambíguos do dia-a-dia sem deixar de ser uma capacidade viva e adaptável. Somente uma capacidade de julgamento flexível e extensível, criticamente híbrida poderia oferecer os recursos necessários para a cognição da desorientação de lugar, história, ser e outras causadas por viajar. O que Montaigne, citando Sêneca, lembraria à Rousseau, é que “faz uma grande diferença se o homem não quer pecar ou se ele não sabe”.⁴³ Emílio não poderia pecar para salvar sua vida e nada sabe e nada sabe sobre os erros de julgamento pois, em uma série de casos pedagógicos bizarros de *deus ex machina*, seu mentor omnisciente intervém para determinar como “natural,” a educação negativa no eixo correto – mas resultando em colocar Emílio no eixo da onnipresença do mentor ao invés de em um mundo de experiências inesperadas. O que Rousseau faz com a viagem em “Das Viagens” está em conformidade com o que ele faz com a educação no resto de *Émile*. Ele ainda fundamenta no sensível e material, mas no caso do seu *wunderkind* ele muda a temporalidade da psicologia sensitiva das impressões pretéritas, as quais normalmente constituem o resto de nós, para um futuro bom que envolve e subordina o presente e o passado.

42 Van Den Abbeele, *Travel as Metaphor*, 86, emphasis added.

43 Montaigne, “Of the Education of Children,” *Essays*, 224.

O Jean-Jacques de Rousseau antecipa o último destino, então desconhecido, de Emílio, para que este não pense nele sozinho. Ao orientar viagens à um bom futuro predestinado, a educação negativa acaba domesticando a viagem como uma atividade, desarmando seu potencial para o erro.

Mentor constante, amigo sábio, Jean-Jacques mantém uma simbiose perversa e escravocrata com Emílio. Consequentemente, a educação de Emílio é tão plena que o processo jamais poderá terminar. Uma das descrições de Rousseau sobre a frustração de Emílio, o não Emílio, confirma o paradoxo. “Vendo que você [o mentor] se responsabiliza pela preservação dele, pelo seu bem-estar, ele sente que recebe o seu cuidado. O julgamento dele depende do seu” (É 118-9; OC IV.360-1). Jovens não Emílios sabem verdadeiramente que o julgamento deles se baseia no dos seus mentores, enquanto que o Emílio adolescente acredita erroneamente que o seu julgamento pertence inteiramente a ele. Suas crenças são erradas pois o seu mentor sempre está no controle de sua educação para que Emílio esteja protegido da exposição à corrupção até que ele passe a utilizar a maturidade racional. Contudo, se esta se caracteriza pela razão madura e pela capacidade de atuar sem proteção, autonomamente, principalmente em face de um contingente desconhecido, então Emílio jamais atingirá a maturidade racional. Nem Emílio, nem o não Emílio manifestam a habilidade de aturar independentemente, como um sujeito, para verdadeiramente determinarem-se. Ambos igualmente, acabam sendo vítimas da escravidão moral, um conscientemente, e o outro inconscientemente.

Logo, é em *Émile*, que se encontra a advertência pedagógica de Locke: “E esta forma de viver fora não é muito diferente de estar em casa; pois dependem de casa para ter suplementos, e estar sob proteção e cuidados do governo, são poucos aqueles que podem bastar-se e que manifestam seus pensamentos e considerações sobre os caminhos da humanidade.”⁴⁴ Ao final de suas viagens com o seu mentor, Emílio não está nem educado, nem maduro; ele nunca deixou o “lar”, pois ele nunca deixou o ambiente que Jean-Jacques predeterminou pra ele; dessa forma, não pode-se afirmar que ele tenha viajado. “[A] partir de um isolamento da alma de sua criança desde cedo, ” o mentor insta cedo em *Émile* (É 38; OC IV.246). Além da intenção de Rousseau, “Das Viagens” manifesta que esse isolamento nega a viagem como educação política. Protegido da maturidade, liberdade e indeterminação da viagem, por uma simbiose peculiar com Jean-Jacques,

44 Locke, letter to Edward Clarke of 6 February 1688, rpt. in James L. Axtell, ed., *The Educational Writings of John Locke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), 383.

Emílio fracassa como um sujeito autônomo. O controle e a administração, pelo mentor, de seu pupilo, é tão pleno que Emílio sequer consegue conceber uma contra conduta para si. Desenvolver uma crítica, pensar “como não ser governado” pelos princípios da educação negativa, até ser capaz de perceber a forma que ele tem sido conduzido até agora – tais atos de resistência, autocontrole e auto empoderamento tornaram-se impossíveis pela totalidade de sua sujeição.⁴⁵

Sempre deixe-o acreditar que ele é o mestre, e deixe-o ser quem você é. *Não há nenhuma sujeição mais perfeita do que aquela que mantém a aparência de liberdade.* Desta forma a vontade será mantida [...]. Você não se livra, em respeito a ele, de tudo aquilo que o envolve? [...] Sem dúvidas ele irá fazer somente o que ele quiser; mas ele vai querer aquilo que você quer que ele faça. *Ele não irá dar um passo fora daquilo que você predeterminou para ele.* (É 120, marcação adicionada; OC IV.362-3)

Secreta e totalmente predeterminada, assim, o que a autodeterminação (erroneamente percebida) de Emílio significa? Se o “não consensualismo consensual” impregna a obra de Rousseau tal que os homens e mulheres os quais ele descreve consistentemente, consentem em ser dominados por outros, então Emílio tanto confirma a regra como representa a exceção.⁴⁶ Emílio sofre somente um não consensualismo com o qual ele não pode propriamente consentir ou discernir pois ele foi criado para não desenvolver nenhuma capacidade crítica. *Vis-à-vis le pays* e o regime político, ele finalmente se estabelece, embora ele pareça consentir com o não consensualismo de forma voluntária ao vincular-se a uma piedade filial. Ainda aqui, consenso e não consentimento são confundidos. Nessa heteronomia falsamente percebida e praticada como autonomia, ele adianta-se em relação a decisão supostamente autônoma: ele escolhe o lar predestinado, consente com o governo civil de seus pais.

Se, ao afirmar que uma pessoa “nasce... *sujeito de nenhum país ou governo*” (§118), Locke abriu uma brecha entre a entidade política de um indivíduo e aquela à qual este escolheu para deu seu consentimento, então Emílio a fecha, na medida em que seus dois anos de viagem se aproximam de um fim, o mentor Jean-Jacques captura a sabedoria recém-construída de Emílio em um ato sucinto de ventriloquismo. Como a maioria (se não todos) dos discursos atribuídos à Emílio, o seguinte discurso é hipotético, um produto daquilo, que na consti-

45 Michel Foucault, “What Is Critique?,” trans. Lysa Hochroth, in *The Politics of Truth*, ed. Sylvère Lotringer (New York: Semiotext[e], 1997), 23-82, esp. 28-29.

46 Elizabeth Rose Wingrove, *Rousseau’s Republican Romance* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

tuição do tratado narrativo, o mentor antecipa o que Emílio diria. “Ou eu me enganei em relação ao meu método,” declara o mentor, “ou ele me responderá algo parecido com o que se segue:”

Que caminho eu escolhi! Em voluntariamente permanecer aquilo que você me fez e voluntariamente não acrescentar nenhuma outra corrente senão aquela com a qual as leis da natureza me encarregaram. Quanto mais eu analiso o trabalho dos homens em suas instituições, mais eu vejo que eles se escravizam pelo desejo de serem independentes... Para não ceder à enxurrada de coisas, eles se envolvem em incontáveis vínculos. E assim que eles querem avançar, eles não podem e são surpreendidos pela dependência em tudo... (É 471-2; OC IV.855-6)

Como nenhuma pátria é imaculada da escravidão do homem civil, e como todos as políticas existentes são sufocadas por sua indiferença, Emílio parece ansioso para declarar sua própria indiferença ao lugar. Talvez, se revelar um perfeito cidadão naturalizado de uma sociedade civil e um produto impecável da ordem da propriedade privada que depende em uma substancialidade especial ilimitada, Emílio não deseja um domicílio fixo. Contudo, o mentor repreende as observações do jovem como sendo muito precipitadas:

Não me pergunte, ‘Qual a diferença que faz onde eu estou?’ Faz diferença para você que você esteja onde é capaz de satisfazer seus deveres, e um desses deveres é o vínculo com o seu lugar de nascença. Seus compatriotas te protegeram quando você era uma criança; você, enquanto homem, deve amá-los. Você deve viver no meio deles, ou no mínimo em um lugar onde você pode ser útil para eles o máximo possível... (É 473-4; OC IV.858)

O dever moral aos ancestrais efetivamente triunfa sobre a teoria Lockeana da obrigação que tinha como objetivo separar filhos das políticas constituídas e ancestrais de seus pais e tornar seus patrimônios alienáveis. Emílio não tem um lar, contudo ele deve estabilizar-se não indiferentemente, em um lar; o que será feito com a vinculação ao seu Estado natal e propriedade ancestral. Assim, no fim tudo que resta à Emílio, após a tentativa de seu mentor de suprimir suas quimeras e substituir seu misticismo natural pela natureza tirada do mito,⁴⁷ é a piedade filial

47 Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trans. Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 2002), 61.

pela pátria. Na análise final, a proposta de Jean-Jacques – ou seja, de Rousseau – de tirar a natureza do mito, se prova ineficiente, pois seus juízos escravizados inevitavelmente reproduzem o nostálgico mito da natureza como a pureza primitiva e, esse juízo negativamente encantado, pinta uma imagem contrária do desalojamento físico e da saudade de casa, induzindo o nativismo. Em resumo, o contra cosmopolitismo desencantado fez reencontrar algo novo: o nativo. Ao predeterminar e predestinar as viagens de Emílio, Rousseau, saudoso da natureza incorrompida, preenche as brechas abertas por Locke e reconcilia passado e futuro, o lar original onde nasceu e o lar político o qual foi escolhido. Lar em qualquer lugar, Emílio perfeitamente “mantém a aparência de liberdade” em sua terra natal e sob a proteção de seu governante. Nunca propriamente *unheimlich*, nunca errando, pois, ele não sabe como fazê-lo. Emílio parece nunca ter viajado.

JIMMY CASAS KLAUSEN · Professor do departamento de Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Possui bacharelado em Antropologia pela Universidade de Chicago, além de Mestrado e Ph.D. em Ciência Política pela Universidade da Califórnia, Berkeley. A sua especialidade é em Teoria Política Europeia, especialmente como ela constrói e é construída pelas relações globais desde 1492 até o presente. Atualmente pesquisa sobre a internacionalização de discursos do Iluminismo Europeu sobre humanidade, cultura e civilização, e como esses discursos reconstituíram os conceitos de raça, casta e a indigeneidade em configurações imperais e pós coloniais. Também é especialista no crescente campo da Teoria Política Comparativa.

Governança global, “cultura local” e campanhas contra o corte genital feminino

JONNEKE KOOMEN

■ A circuncisão feminina¹ é condenada internacionalmente. Conforme o corte genital feminino² se tornou “contra normativo” (Boyle e Preves 2000, 720), muitos defensores dos direitos humanos explicam a prática como um problema de “atitudes obsoletas” e um “pensamento atrasado”.³ Esse artigo pergunta quais os significados da condenação internacional generalizada para campanhas contra a mutilação genital feminina (MGF) no âmbito local.⁴ Como as comunidades às quais tais campanhas são dirigidas negociam e, às vezes, desafiam essas percepções difundidas acerca da circuncisão feminina como um problema da cultura tradicional?

1 Nota do tradutor: O texto original utiliza o termo “excision” (excisão) de forma indiferenciada a “circumcision” (circuncisão) e “genital cutting” (corte genital). Na tradução, utilizei os termos circuncisão e corte genital somente. A prática de circuncisão é realizada de diferentes formas em diferentes comunidades, desde um corte superficial do clitóris até sua *excisão* ou total remoção da vulva. As diferentes formas são tipificadas pela Organização Mundial da Saúde (<http://www.who.int/reproductivehealth/topics/fgm/overview/en/>) e definidas de acordo com o tipo específico de prática.

2 Esse artigo se baseia nos seguintes estudos: Jonneke Koomen, “Global governance and the politics of culture: Campaigns against female circumcision in East Africa,” *Gender, Place & Culture*, 21(2) 2014, 244-261 e Anna Winterbottom, Jonneke Koomen and Gemma Burford, “Female Genital Cutting: Cultural Rights and Rites of Defiance in Northern Tanzania,” *African Studies Review*, 52 (1), 2009, 47-71.

3 Entrevista, Consultor de Gênero, UNFPA, Dar es Salaam, 13 Julho 2006.

4 Nota do tradutor: Há debates sobre o uso intercambiável ou não dos termos “female genital mutilation – FGM” (mutilação genital feminina), “female genital cutting – FGC” (corte genital feminino) e “female circumcision” (circuncisão feminina). Cada termo é usado politicamente por grupos distintos, dependendo da ênfase em condenar ou não a prática e em compará-la ou não à circuncisão masculina. Procedi traduzindo de maneira literal a partir do texto original, mudando apenas o termo “excision” (excisão), conforme explicado na nota 1.

Analisando campanhas contra o corte genital feminino através das lentes da literatura crítica sobre governança global, examinarei diálogos sobre a circuncisão feminina em vilas rurais Masai no distrito de Monduli ao norte da Tanzânia, bem como iniciativas históricas e contemporâneas anti-circuncisão pela África Oriental. Eu desloco o foco da pesquisa entre ideias globais sobre circuncisão feminina e campanhas específicas na África Oriental a fim de explorar como a difundida condenação internacional é negociada e, algumas vezes, resistida em comunidades particulares. O argumento central é de que esses entendimentos generalizados do corte genital feminino como um problema “local” da cultura e da tradição africanas obscurecem a dinâmica global da política de circuncisão. Eu examinarei as formas pelas quais as próprias campanhas contra MGF contribuem para a reformulação e a reconstrução do significado contextual do corte genital feminino de maneiras não intencionais. Em particular, minha pesquisa sugere que campanhas anti-MGF podem, por vezes, politizar diversas práticas de corte genital como marcadores que reificam identidades culturais. Dessa forma, campanhas que retratam o corte genital feminino como um problema cultural com definição estrita podem ter consequências contra produtivas. Mesmo quando defensores sustentam respeitar as diferenças culturais, campanhas que entendem a circuncisão como uma prática estática, local e tradicional podem acarretar resultados contraditórios ao seu objetivo de reduzir ou eliminar o corte genital feminino.

POLÍTICA GLOBAL E “CULTURA LOCAL”

■ Campanhas contra a MGF na África Oriental estão imbricadas em redes emaranhadas e densas de governança global. Esforços para dar fim à circuncisão feminina invariavelmente se engajam em um conjunto complexo que inclui doadores internacionais, agências da ONU, ministérios governamentais, ONGs, organizações da sociedade civil, igrejas, grupos de juventude locais, entre outros. Mesmo que a complexa política que o corte genital feminino envolve confunda níveis de análise espaciais claros, discussões sobre MGF invariavelmente evocam as linguagens do global e do local. Defensores contra a MGF enfatizam a “condenação internacional” dessas supostas práticas culturais locais, ao passo que seus críticos difamam “intervenção externa” nos assuntos da comunidade.

A literatura crítica sobre governança global oferece importantes ferramentas analíticas a fim de prover compreensão para essas dinâmicas complexas. Segundo Hewson e Sinclair (1999), o conceito de governança global transcende os marcadores espaciais internacional, nacional e local, capturando essa rede interconec-

tada de arranjos institucionais formais e informais, sistemas de significados profundos e formas de fazer política internacional. Governança global é caracterizada pela difusão complexa de normas e padrões e a institucionalização de práticas sociais, as quais constroem “as formas em que as coisas são pensadas e realizadas” na vida global (Sinclair, 1999, p.158). Assim, governança global pode ser entendida como uma série de ideias, rotinas, relações sociais estruturadas e sistemas de entendimento difusos que auxiliam a constituir pessoas, espaços, categorias de ação política e o próprio escopo da política internacional (Barnett e Duvall, 2005, p.20-21).

A partir desse corpo de trabalho, esse artigo examina como e com quais consequências a circuncisão feminina passou a ser entendida internacionalmente como um tipo de problema específico, um problema de cultura e tradição locais. Dessa forma, considero campanhas contra circuncisão feminina práticas socialmente situadas de governança global, explorando essas iniciativas como sítios dinâmicos onde a desaprovação internacional generalizada quanto ao corte genital feminino, entendido como uma prática tradicional, é traduzido, negociado e, algumas vezes, ativamente resistido. Portanto, eu focarei no poder constitutivo desses projetos, as formas a partir das quais a circuncisão feminina passou a ser tida como universal, internacional e mundial, ao passo que iniciativas anti-MGF inscrevem pessoas e comunidades específicas como sujeitos locais e objetos da governança global vinculados pela “cultura tradicional”.

Um problema cultural

■ Conforme a condenação da circuncisão feminina se institucionalizou pela governança global, agências internacionais, governos, organizações da sociedade civil e grupos comunitários articularam regularmente sua oposição à prática. Apesar de vigorosos debates sobre os tipos de estratégias mais efetivas no combate à MGF, ativistas e acadêmicos invariavelmente concordam que a prática deve ser entendida como tradicional e cultural.

O termo mutilação genital feminina permite defensores delinearem importantes paralelos entre diferentes formas de circuncisão em diversas áreas geográficas ao passo que enfatiza a violência corporal inerente a essas diversas práticas. Na década de 1970, feministas norte-americanas, médicos e ativistas de Direitos Humanos cunharam o acrônimo MGF, denunciando a prática como mutilação e como um ritual sádico para controlar a sexualidade feminina (James, 2002). Conforme a condenação internacional da MGF atingiu seu pico na década de

1990, a Declaração para a eliminação da violência contra a mulher da ONU de 1993/4 se refere a “[...] conflitos que possam surgir entre os direitos das mulheres e os efeitos prejudiciais de certas práticas *tradicionais e locais*.” (citado em James e Robertson, 2002, p.96, ênfase do autor). A MGF foi mencionada como uma violação explícita aos Direitos Humanos na Conferência de Pequim sobre as Mulheres da ONU em 1995 por Hillary Clinton (Shell-Duncan e Hernlund, 2000, p.97) e o Protocolo de Maputo de 2003 reconheceu a MGF como uma prática danosa “contrária aos padrões internacionais”. Agências das Nações Unidas enfatizaram a relação entre cultura, tradição e a circuncisão. Com destaque, um informe chave da ONU de 1995 descreve MGF como uma das várias “práticas tradicionais prejudiciais que refletem valores e crenças por membros de uma comunidade por períodos que perpassam gerações” (citada em Winter et al, 2002). O Fundo de Populações das Nações Unidas (UNFPA) promove uma perspectiva para enfrentar a MGF chamado “lentes culturais”, descrendo o corte genital como um problema “profundamente enraizado na cultura da comunidade” (UNFPA, 1997).

Agências da ONU e doadores internacionais na África Oriental também enfatizam a cultura tradicional. Entrevistei cinco consultores de gênero baseados no escritório central da Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação na Tanzânia (FAO), USAID (Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional), UNFPA e a Organização Internacional do Trabalho (OIT). Todos os consultores descreveram MGF como um “problema cultural”. De acordo com um consultor sênior da OIT, a MGF persiste porque “as pessoas *ainda* estão inscritas em *práticas tradicionais*”⁵. Um consultor de gênero da FAO descreve as causas da MGF como “[...] uma prática cultural. Os governos devem ser firmes a fim de abolir totalmente a prática. As meninas devem ser protegidas”⁶. Ao articular a desaprovação pela MGF, governos da África Oriental regularmente se utilizam dos enquadramentos propostos por agências da ONU. Por exemplo, o Plano Nacional do governo para acelerar a eliminação da MGF e outras práticas tradicionais prejudiciais na Tanzânia descreve a circuncisão como “uma tradição profundamente enraizada” e “profundamente arraigada nos valores culturais da comunidade” (URT, 2003, p.1 e p.4). Organizações da sociedade civil na África Oriental, incluindo coalizões feministas baseadas em Dar es Salaam, Nairóbi e outros centros urbanos também usam a linguagem

5 Entrevista, Consultor de Gênero, OIT, Dar es Salaam, 19 Julho 2006 (ênfase do autor).

6 Entrevista, Consultor de Gênero, FAO, Dar es Salaam, 17 Julho 2006 (ênfase do autor).

da cultura e da tradição quando se referem à circuncisão feminina. Por exemplo, uma proeminente organização feminista em Dar es Salaam descreve a MGF como um “costume ultrapassado e uma tradição que viola os Direitos Humanos” (TAMWA, s.d.). Ao fazê-lo, organizações feministas podem ganhar legitimidade perante governos nacionais e doadores internacionais ao afirmarem que estão “falando pelas mulheres Masai e outras mulheres indígenas”, as quais muitos defensores urbanos percebem como as principais vítimas do corte genital⁷ (Hodgson, 2011, p. 155). Como um corolário à sua ênfase na cultura, algumas campanhas articulam perspectivas “culturalmente sensíveis” para eliminar a MGF. Em seu trabalho na África Oriental, o UNFPA apelou para “formuladores de políticas e profissionais da área de desenvolvimento entenderem e utilizarem *valores culturais positivos*” em seus programas anti-MGF “a fim de reduzir a resistência” a essas campanhas⁸.

Como a condenação do corte genital feminino como uma “cultura tradicional” molda campanhas contra a circuncisão? As próximas sessões deste artigo argumentarão que esse entendimento generalizado da MGF como uma tradição “profundamente enraizada na cultura da comunidade” (UNFPA, 1997) obscurece a dinâmica da política da cultura, as formas as quais a cultura é continuamente construída e reconstruída, re/imaginada e transformada (Gupta e Ferguson, 1997, p.3). De fato, o próprio termo MGF mascara a variedade de práticas com uma multiplicidade de significados contestados e mutáveis. Eu mostro que a ampla condenação dessas supostas práticas locais esconde as formas em que a política da circuncisão feminina está invariavelmente envolvida por embates – incluindo a resistência anti-colonial e os esforços das comunidades marginalizadas para defender suas terras e autonomia – os quais não podem ser diretamente definidos como locais. Com isso em mente, proponho repensar campanhas históricas e contemporâneas contra a circuncisão feminina não como campanhas diretas contra a “cultura tradicional, local”, mas sim como instâncias de *contestação cultural* caracterizadas por negociações politizadas e, por vezes, por resistência.

“EU VOU ME CIRCUNCISAR”

Esforços para eliminar a circuncisão feminina não são novos. Nessa seção, examino controvérsias coloniais, pós-independência e atuais sobre a criminali-

7 Entrevistas, Consultor sobre MGF, TAMWA, Dar es Salaam, 15 Maio 2007; LHRC, Coordenador sobre MGF, Dar es Salaam, 17 Maio 2007.

8 Correspondência com UNFPA, Nova Iorque, 10 Dezembro 2007.

zação da circuncisão feminina, destacando as formas pelas quais esses esforços para marginalizar o corte genital feminino deflagraram resistência. Ilustrarei as formas pelas quais tal resistência contribuiu, por vezes, para rearticulações do significado das práticas de circuncisão de formas inesperadas. Ao ressaltar os significados dinâmicos da circuncisão feminina e a implicação dessas práticas em confrontos anticoloniais e campanhas de modernização pós-independência, desafio as formas pelas quais tais práticas diversas são entendidas como tradicionais e locais.

A circuncisão feminina é um campo de batalha simbólico entre o domínio colonial e muitas lutas anticoloniais. Autoridades britânicas coloniais e seus delegados locais na África Oriental muitas vezes tentaram marginalizar a circuncisão feminina – frequentemente frustradas. Quando a administração colonial britânica no Sudão anunciou planos para banir a prática, “pais se precipitaram em ter suas filhas infibuladas, resultando no que um observador britânico reportou como uma sangria sem precedentes” (Boddy, 1991, p.16). Quando um caso de circuncisão foi trazido a julgamento no ano seguinte, houve um estopim de violentas demonstrações contra as autoridades coloniais, o que acarretou na falta de reforço dessa política controversa por parte de oficiais britânicos. Quando autoridades coloniais nativas baniram a circuncisão feminina em na região de Meru, no Quênia em 1956, a política provocou uma mobilização rebelde de larga escala, conhecida como o movimento *Ngaitana* (“Eu vou me circuncisar”). A pesquisa histórica de Lynn Thomas sugere que um grande número de meninas adolescentes e pré-adolescentes circuncisaram umas às outras em massa. Nos dois anos seguintes, mais de 2400 meninas e seus pais foram levados a julgamento. Ao passo que muitos foram multados, presos ou punidos extrajudicialmente, “a proibição encorajou, ao invés de deter, a circuncisão” (Thomas, 2003, p.90).

A circuncisão feminina permaneceu um ponto de conflito em muitos Estados-Nação recém-independentes africanas. Como parte de suas campanhas de modernização, o governo pós-independência da Tanzânia tentou, em diversas ocasiões, reduzir a circuncisão feminina. Desde julho de 1970, uma infecção conhecida localmente como *lawalawa* foi relatada em Dodoma e Singida, particularmente dentro a etnia Nyaturu (Turu) (AFNET, 2004; Omari, 1974)⁹. A epidemia levou a circuncisões em massa e extrações dentárias realizadas em meninos e meninas, práticas consideradas como cura para a doença. Escritórios gover-

9 O termo *lawalawa* é frequentemente usado no Norte da Tanzânia para descrever várias infecções que causam coceira vaginal.

namentais do distrito local coletaram informações por meio de líderes da União Nacional Africana Tanganica (TANU) que reportaram 5188 circuncisões infantis realizadas em Singida, sendo mais da metade realizada em meninas e um terço de mortes relacionadas a circuncisão. As informações coletadas pela Secretaria de Educação do distrito foram obtidas questionando crianças em idade escolar, as quais reportaram 2548 circuncisões femininas, incluindo 12 adultos, bem como 546 circuncisões masculinas, incluindo 11 adultos.

Apesar de essas circuncisões em massa terem sido inicialmente acobertadas, o governo da TANU lançou uma extensa campanha para eliminar tanto as circuncisões quanto as extrações dentárias na região (Omari, 1974, p.15-17). Um estudo da Rede Tanzaniana contra a Mutilação Genital Feminina (AFNET) relata que uma unidade territorial semimilitar e forças policiais foram mandadas para as comunidades de Singida e Dodoma a fim de forçar a eliminação da prática por um período de seis meses. Durante esse período, circuncisadores e pais de crianças circuncisadas foram agredidos e presos pela polícia e posteriormente julgados e presos (AFNET, 2004). Em seu texto em 1974, Omari nota que a oposição a campanha do governo foi levada a cabo por parentes daqueles empriionados e por aqueles que acreditavam que a comunidade estava sendo “privada de seus experts e especialistas”, presumidamente curandeiros e anciões (1974, p.16). A AFNET sugere que essas duras retaliações foram contra produtivas: “Ao invés de finalmente eliminar a MGF, ela continuou clandestinamente até hoje. [Comunidades] continuaram a praticá-la secretamente [...]” (2004, s.p.).

Tanto Omari quanto a AFNET interpretam o desacato Nyaturu como uma aderência obstinada a práticas tradicionais e culturais. Omari entende as circuncisões e extrações dentárias difundidas em 1970-1 como “um sinal de um processo de subdesenvolvimento entre a população Nyaturu”, mantido “em nome da cultura” (Omari, 1974, p.16). Todavia uma leitura crítica de ambos os relatórios pede por uma abordagem com mais nuances das circuncisões em massa. Ao passo que oráculos e *mganga* (curandeiros) prescreveram inicialmente a circuncisão como uma medida preventiva para limitar a propagação da infecção, anciões Nyaturu agiram em “contrariedade com o costume tradicional” (Omari, 1974, p.12) a fim de desafiar as ordens do governo. De fato, as circuncisões e extrações dentárias em massa não eram ritos “tradicionais” de iniciação adulta *imaa* Nyaturu; contrariamente à convenção, bebês e crianças foram circuncisados e adultos foram re-circuncisados. Dessa forma, circuncisões em massa não podem ser interpretadas como “cultura tradicional”, mas como evidência de uma mudança cultural e contestação pelos Nyaturu a fim de desafiar a intervenção do governo.

Esses breves vislumbres de controvérsias em torno dos esforços para banir a circuncisão feminina na era colonial e no pós-independência começam a desafiar o entendimento comum do corte genital feminino como uma prática cultural local. É importante ressaltar que essas controvérsias ilustram as formas as quais os significados altamente contextuais dessas práticas dinâmicas podem ser politizados. As formas as quais essas controvérsias estão ligadas às lutas anti-coloniais e a campanhas de modernização pós-independência também sugerem maneiras de entender a política da circuncisão para além do “local”.

Criminalização

■ Apesar de campanhas anti-circuncisão terem sido esporádicas durante os períodos colonial e pós-independência, um número significativo de governos criminalizou a circuncisão feminina nos anos 1990 (Boyle e Preves, 2000). Sob o Ato Especial sobre Crimes Sexuais de 1998, tanzanianos condenados de praticarem a circuncisão feminina, incluindo pais e circuncisadores, atualmente podem ser sentenciados a até cinco anos na prisão e/ou pagarem uma fiança de trezentos mil xelins (cerca de US\$380). Ao passo que é difícil estabelecer se as leis sobre a MGF estão sendo cumpridas, jornalistas tanzanianos e ativistas em ONGs relataram que pais e *ngaribas* (circuncisadores) foram algumas vezes sentenciados, cobrados de fiança e presos. Além disso, meninas são encorajadas a delatar seus pais a autoridades locais ou ONGs contra a circuncisão como a AFNET. Alguns defensores na região de Arusha reportam que meninas enfrentam checagens obrigatórias nas escolas a fim de determinar se foram ou não circuncisadas¹⁰.

As complexidades das sanções legais contemporâneas a fim de combater a MGF na Tanzânia foram expostas quando o Centro de Direitos Humanos e Legais (LHRC, na sigla em inglês) baseado em Dar es Salaam, que conta com apoio financeiro da ONG *Equality Now* baseada em Nova Iorque, investigou um caso envolvendo três irmãs de uma família de imigrantes Masai em Morogoro. As meninas, de idades 12, 13 e 14 anos, buscaram proteção de um pastor local em 1999, sob a ameaça de que seriam circuncisadas. Quando o pastor tentou alertar as autoridades, oficiais encorajaram as meninas a se reconciliarem com seu pai. Apesar de uma corte em Morogoro haver enviado uma convocação oficial malsucedida ao pai das meninas, o pastor foi preso e espancado na frente do pai

10 Entrevista, Coordenador Regional, AFNET, Kijenge, Arusha, 24 Junho 2006; Entrevista, Diretor, ONG *Women in Action*, Arusha, Tanzânia, 26 Junho 2006; ver também “Man, Wife Jailed for Practicing FGM” *The Guardian of Dar es Salaam*, 28 Julho 2006.

das meninas. A polícia retornou as irmãs ao seu pai e cada uma foi submetida à cerimônia da circuncisão (LHRC, 2004).

Na esperança de dar publicidade às leis contra a mutilação genital feminina na Tanzânia, a LHRC pesquisou e documentou esse caso, entrevistando as irmãs, testemunhas e membros da comunidade. Quando oficiais policiais se recusaram a abrir o caso criminal em 2001, o Centro abriu um processo cível privado contra o pai das meninas, malsucedido, a fim de trazer ao conhecimento público as leis tanzanianas contra a MGF, todavia o caso foi manchado por incompetência burocrática. As irmãs, agora casadas, negaram que foram submetidas à circuncisão, declinaram depor contra seu pai, e recusaram-se submeter-se a um exame ginecológico (LHRC, 2004). Apesar da dificuldade em acessar inteiramente as implicações da iniciativa da LHRC, essa controvérsia aponta para dilemas chave enfrentados por defensores anti-MGF, os quais buscam trazer sanções criminais e civis contra membros de comunidades historicamente marginalizadas. Eu exploro esse problema a seguir.

Reações e mudança

■ Apesar de muitos grupos étnicos na Tanzânia praticarem a circuncisão, os Masai, incluindo os imigrantes em Morogoro, são muitas vezes apontados e acusados de um conservadorismo cultural (Hodgson, 2011). Essa acusação precisa ser entendida historicamente; as políticas coloniais em Tanyanika promoveram ativamente o “isolamento espacial e social” dos Masai desde o início do século XX (Hodgson, 2001, p. 59). O Plano de Desenvolvimento Masai de 1951 confinou ainda mais os falantes da língua Maa em reservas, atribuindo seus solos férteis para pasto para agricultores africanos ou colonos Europeus. Administradores coloniais restringiram a quantidade de escolas nas reservas Masai a fim de “protegê-los” de “influências corruptas” (Hodgson, 2005, p.11). Apesar dessa história complexa, a relutância de pais Masai em encaminhar seus filhos para igrejas e escolas públicas é comumente atribuída à sua “teimosa resistência à mudança” (Winterbottom et al, 2009). De forma similar, políticos tanzanianos contemporâneos e ativistas urbanos, incluindo grupos feministas, continuam considerando a circuncisão feminina como uma evidência do “atraso” Masai (Hodgson, 2011).

A Aang Serian, uma pequena organização social e cultural que promove os direitos autóctones e educação em vilas Masai no distrito Monduli próximo a Arusha, negocia essa complexa história de marginalização dos Masai em seu trabalho. Assim como outros ativistas Masai (Hodgson, 2011), membros da Aang

Serian foram relutantes inicialmente em enfrentar uma questão tão carregada histórica e politicamente como a circuncisão feminina. Isso mudou em 2005, quando duas mulheres, uma voluntária britânica e uma aluna Masai de um internato, associadas a Aang Serian por laços pessoais, convidaram a ativista anti-MGF Masai queniana Agnes Pareyio a visitar vilas em Monduli a fim de discutir a circuncisão feminina. Pareyio, cujo trabalho já foi apoiado pela organização *V-Day* de Eve Ensler, enquadrou a questão na língua Maa e dirigiu-se à audiência como “companheiros Masai”. Essa visita, apesar de apressadamente organizada, teve um efeito positivo em influenciar os membros da Aang Serian a trabalharem essa questão. Seguindo o exemplo de Pareyio e parcialmente financiados pela ONG *Equality Now*, o grupo facilitou diversos seminários em vilas sobre os riscos da MGF e do HIV/AIDS, questões que a organização decidiu relacionar entre si como problemas que afetam as comunidades rurais Masai. Em 2008, a Aang Serian coordenou um grande projeto em seis vilas na região rural de Monduli, apoiando esforços das próprias vilas para promover ritos de passagem alternativos à circuncisão, liderados por líderes da comunidade, ativistas dos direitos autóctones, membros de grupos de mulheres comunitários e ex-circuncisadores¹¹.

Ao iniciar sua nova campanha anti-MGF, a partir de experiências organizando serviços educacionais e projetos culturais em vilas Monduli, ativistas da Aang Serian precisaram considerar a questão das sanções criminais. Ao passo que seminários da Aang Serian explicavam que a mutilação genital feminina é ilegal, ativistas colocaram que foi negativo enfatizar a possibilidade de sanções criminais em seu trabalho¹². Em particular, os ativistas tiveram medo de uma reação negativa por parte da comunidade caso autoridades condenassem ou emprisionassem líderes ou pais Masai. Em correspondência com um doador fundamental, a ONG *Equality Now* baseada no Quênia, ativistas da Aang Serian argumentaram que sanções legais poderiam ser contra produtivas. Eles notaram que os esforços para processar membros de uma comunidade rural historicamente marginalizada e criminalizada poderia “ativar uma reação negativa” em relação à campanha contra a MGF da organização:

“Isso certamente resultaria em demonstrações violentas pró-MGF e mutilações forçadas e pode ameaçar a segurança de ativistas proeminentes. Mesmo em um cenário menos extremo, a credibilidade da organização seria profundamente abalada. [...] Se

11 Entrevista, Ativista da Aang Serian, Monduli, Tanzania, 25 Maio 2007.

12 Ibid.

fôssemos vistos como defensores de sanções legais contra infratores, e/ou os denunciando às autoridades, a Aang Serian seria tida como inimiga, aliando-se ao governo e a organizações urbanas a fim de destruir a cultura e identidade Masai”¹³.

As preocupações da Aang Serian sobre o fato de que o reforço das sanções criminais politizaria ainda mais os ritos de passagem Masai como símbolo da identidade rural e resistência têm profunda base histórica. A pesquisa de Thomas sobre o banimento da circuncisão por uma autoridade nativa Meru durante o período de colonização no Quênia sugere que o desacato à proibição mudou os significados culturais e as características dos ritos de passagem femininos. Antes da proibição, os ritos de passagem femininos ocorriam três ou quatro anos antes do casamento de meninas adolescentes. Os ritos incluíam furos na orelha, tatuagens, períodos de reclusão, dietas específicas, cerimônias, celebrações, educação, bem como a circuncisão. Quando a circuncisão feminina foi banida e, portanto, praticada obscuramente, Thomas argumenta que “a circuncisão foi esvaziada de seu aspecto celebratório e dos ensinamentos, reduzida a uma prática de excisão clandestina” (2003, p.90). Essa forma de desafiar a proibição reduziu complexos ritos de iniciação ao corte genital feminino exclusivamente, muitas vezes realizado em meninas pré-adolescentes. Dessa forma, o banimento da circuncisão feminina aumentou a prevalência da circuncisão e ajudou a transformar ritos de passagem em expressões de resistência anticolonial.

Campanhas contemporâneas anti-MGF também contribuem constantemente para a mudança dos significados culturais atribuídos à circuncisão feminina entre grupos étnicos e linguísticos comumente marginalizados. Evidências sugerem que sanções criminais na Tanzânia também encorajaram praticantes e pais a circuncisarem meninas cada vez mais novas a fim de evitarem serem detectados. Em 2006, a diretora de uma pequena ONG baseada em Arusha explicou que crianças estavam sendo circuncisadas cada vez mais novas – até enquanto bebês – a fim de “desviar” dos esforços governamentais para detectar a circuncisão em meninas em idade escolar¹⁴. Apesar de episódica, essa visão é apoiada por relatórios da mídia e estudos antropológicos. Por exemplo, Mayombo (2002) reporta que “pessoas driblam a lei [anti-MGF] praticando a circuncisão de forma privada em bebês do sexo feminino quando esses têm alguns dias de vida” na região central da Tanzânia. Em um contexto diferente, Hernlund relata que

13 Correspondência da Aang Serian com a ONG *Equality Now*, 3 Dezembro 2007.

14 Entrevista, diretor, ONG *Women in Action*, Arusha, Tanzânia, 26 Junho 2006.

circuncisadores na Gâmbia que tradicionalmente praticavam a circuncisão em meninas pré-adolescentes cada vez mais operam meninas mais novas e bebês. Ela sugere que “essa tendência pode ser uma reação às campanhas contra a prática” (2002, p.243-3). Ogodó (2005) afirma que após a MGF haver sido banida no Quênia em 2001, a prática “tornou-se clandestina” e não era mais realizada como parte das cerimônias públicas nas vilas. “[Agora] é conduzida sob um manto de sigilo em ambientes mais clínicos, como hospitais rurais e em pequenas cidades. Existem até registros de clínicas móveis para conduzir a MGF, nas quais enfermeiros e clínicos passam de vila em vila, facilmente escapando da polícia”. Desde que o banimento da circuncisão dirigido ao grupo étnico Sabiny no nordeste de Uganda entrou em vigor, relatórios jornalísticos afirmam que os anteriormente visíveis ritos de passagem agora ocorrem “à noite, sob arbustos e fora da fronteira do Quênia a fim de driblar a lei” (Mafabi, 2010).

Campanhas contra a MGF muitas vezes entendem a circuncisão feminina como um problema particular; uma prática criminosa praticada por populações locais tidas como retrógradas e enraizadas em certo tipo de cultura. Argumentei que o desacato à proibição contra a circuncisão feminina não pode ser entendido simplesmente como evidência da “tradição enraizada” das comunidades. Pelo contrário, essas controvérsias desafiam os entendimentos largamente difundidos sobre a MGF como uma prática tradicional estática. Os relatórios examinados acima ilustram claramente que os significados sociais da circuncisão feminina em localidades particulares são diversos, contestados e dinâmicos; eles são transformados conforme as circunstâncias mudam. Conforme explorarei na próxima seção, a resistência à condenação internacional da circuncisão feminina ilustra as formas pelas quais campanhas contra a MGF são inevitavelmente caracterizadas por negociações profundamente politizadas sobre as relações entre cultura, identidade e comunidade.

EDUCAÇÃO

■ No começo dos anos 1930, um Comitê da Câmara do Comuns britânica, analisando a questão da circuncisão¹⁵ no Quênia decidiu “que a melhor forma de enfrentar o problema era por meio da educação” ao invés de legislação (Kenyatta, 1938, p.131). Campanhas para combater a circuncisão feminina no Quênia duran-

15 Nota do tradutor: No original em inglês, a palavra utilizada é “clitoridectomy”, que, segundo a tipificação da Organização Mundial da Saúde é o corte genital feminino de tipo I.

te o período colonial muitas vezes foram realizadas em escolas dirigidas por igrejas. Em 1929, uma missão da Igreja da Escócia ordenou que membros da igreja e pais Kikuyu de crianças em escolas missionárias assinassem declarações contra a circuncisão e demitiram instrutores que não concordaram em assinar essas declarações (Middleton, 1965, p.364). Face à oposição missionária em relação à circuncisão feminina, as práticas de circuncisão passaram a estar inextricavelmente ligadas à política de resistência anticolonial. Historiadores argumentam que a política simbólica da circuncisão feminina “contribuíram para a emergência da população Kikuyu como singular” e uma resistência generalizada era a expressão de um “sentimento anti-europeu” (Middleton, 1965, p.364).

Muitos estudantes Kikuyu deixaram escolas missionárias em protesto às controvérsias de 1929; o ingresso nas escolas missionárias da Igreja da Escócia declinaram em 80%. Grupos como Miti ya no Quênia reavivaram seu compromisso à poligamia e à circuncisão feminina (Middleton, 1965, p.364). Cristãos Masai em Siyiapei, no distrito de Narok também se envolveram na disputa em 1929. Quando a Missão Interna Africana ordenou membros Masai a declararem sua oposição à prática da circuncisão, famílias retiraram seus filhos das escolas missionárias e estabeleceram suas próprias igrejas e escolas. Tignor relata que crianças em idade escolar Masai foram circuncisadas, tiveram dentes extraídos e seus lóbulos auriculares eram furados “como uma expressão de suas tradições culturais e sua oposição ao ensinamento missionário”. Os protestantes afirmaram que “eles nunca permitiriam uma mulher a assumir esse compromisso [de não ser circuncisada], independentemente de isso significar ir para a prisão, uma multa ou mesmo uma guerra contra o governo” (1976, p.252). Os significados dinâmicos e contextuais da circuncisão eram instâncias intimamente conectadas à rearticulação de identidades étnicas no contexto das lutas anticoloniais.

Controvérsias contemporâneas

■ Reconhecendo as limitações de sanções legais, muitos oficiais do governo, ativistas de ONGs e defensores dos direitos das mulheres também argumentam hoje que educação, frequência escolar e informação sobre os efeitos danosos da circuncisão são esforços fundamentais para dar fim à circuncisão feminina. Campanhas contemporâneas em comunidades rurais na Tanzânia e no Quênia muitas vezes giram em torno da questão da educação. Autoridades governamentais urgem com frequência que os Masai “enviem seus filhos para a escola, a fim de não serem excluídos do processo de desenvolvimento” (Talle, 2000, p.121). Oficiais e defen-

sores contra a MGF enfatizaram particularmente a frequência escolar feminina como uma forma de erradicar práticas de circuncisão feminina. Um diretor de educação distrital na região de Kuria, por exemplo, evocou aos constituintes a “Circuncisarem as mentes de nossas filhas com educação de qualidade ao invés de submeterem elas a *cultura primitiva* ... A MGF é condenada *internacionalmente e a comunidade local* não deveria mais aderir a ela” (citado no jornal *Daily Nation*, ênfases do autor, ver também Winterbottom et al. 2009).

Apesar de defensores tanto na era colonial como contemporânea, como o oficial em Kuria, argumentarem que a MGF declinará quando meninas forem educadas em instituições educacionais hegemônicas, a relação entre educação formal e a circuncisão feminina não é clara. Nypan (1991) observou um ressurgimento das práticas de circuncisão feminina entre meninas educadas no final dos anos 1980 na região de Kilimanjaro na Tanzânia entre grupos étnicos que já haviam largamente abandonado a prática. Esse estudo sugere que meninas consideravam a circuncisão como uma forma de aumentar suas chances de casarem-se e sua posição social conforme oportunidades de emprego diminuíram e as taxas escolares aumentaram durante a liberalização econômica na Tanzânia. Comentando sobre essas conclusões, Agot argumenta que “essas mulheres perceberam a CGF (corte genital feminino) como uma ferramenta de empoderamento e lhes proveram certo senso de auto-dignidade e a segurança de um futuro onde a educação falhou” (2008, p.290-1).

Essa questão – se educação e, particularmente, educação secundária, desencoraja as práticas de circuncisão feminina – obscurece as formas em que instituições educacionais estão implicadas na politização da identidade cultural. Defensores anti-MGF podem ter a esperança de que meninas Masai educadas em escolas tradicionais irão retornar às suas casas e desafiar a circuncisão feminina, mostrando à sua comunidade que há outra forma possível (ver, por exemplo, Skaine, 2005). Apesar de atraentes, esses apelos por educação não abordam a política complexa por trás da educação formal entre comunidades rurais marginalizadas no nordeste da Tanzânia. Existem muito poucas escolas secundárias disponíveis para meninas Masai no nordeste da Tanzânia e membros dessas comunidades são relutantes em enviar seus filhos para escolas missionárias, as quais eles acreditam que encorajarão seus filhos e filhas a rejeitarem suas comunidades como “atrasadas” (Winterbottom et al, 2009; Hodgson, 2005). Assim, mesmo que pareçam progressivos, esses apelos por educação por parte de defensores anti-MGF podem ser ouvidas por Mondulis como esforços para “deseducar” meninas Masai sobre sua cultura.

TRADUZINDO A EDUCAÇÃO

■ Além de fazerem campanhas por maior frequência escolar, muitas organizações apoiaram programas educacionais para destacar os efeitos maléficos da MGF. Desde a década de 1990, tornou-se lugar comum a existência de seminários desenhados para educar homens e mulheres sobre os perigos do corte genital feminino no norte da Tanzânia. Em 2006, o coordenador regional da AFNET estimou que a grande maioria da população na área de Arusha recebeu informação sobre as consequências do corte genital feminino (Winterbottom et al. 2009, p. 62).

A ênfase na educação em campanhas contra a circuncisão no Norte Tanzânia é notável devido ao fato de muitos Masai entenderem ritos geracionais como educacionais. Em julho de 2006, Aang Serian organizou um encontro de *ngariba* (circuncisadores) no distrito Monduli Juu. Durante esse encontro, os *ngariba* ressaltaram que a circuncisão feminina em comunidades Masai não era um evento isolado que começava e terminava com o ato efetivo da circuncisão. Os realizadores da circuncisão enfatizaram que a circuncisão Masai é apenas um aspecto de uma série de rituais complexos que permitem às meninas tornarem-se mulheres adultas e membras plenas da comunidade¹⁶. Por serem respeitados anciãos nas comunidades, as famílias pedem aos realizadores de circuncisão para instruírem suas filhas nos valores Masai e responsabilidades da vida adulta, como a criação dos filhos e o preparo da comida. Durante o encontro em 2006, alguns circuncisadores sugeriram sua vontade de abandonar a circuncisão feminina, mas ressaltaram seu desejo por manter o conteúdo educacional e vocacional dos ritos de passagem geracionais¹⁷. Um circuncisador argumentou que esses ritos multifacetados não só auxiliam a estabelecer papéis de gênero e identidades comunitárias, mas também são intrínsecos à sobrevivência da sociedade Masai (Winterbottom et al. 2009).

Novamente, esses dilemas mostram como campanhas educacionais contra a MGF são involuntariamente envolvidos em política e não podem ser caracterizados diretamente como locais. A discussão dos circuncisadores em Monduli sugere que os esforços para repensar os direitos geracionais estão implicados em lutas antigas e contínuas dos Masai por sobrevivência cultural e física. Ao passo que os esforços para abordar a circuncisão feminina em Monduli necessite considerar as provisões para a educação formal inadequadas para a maioria dos pastores, as discussões dos circuncisadores ilustra claramente que as campanhas

16 Nesse sentido, o processo é paralelo ao rito generacional Masai da circuncisão masculina.

17 Notas de observação, Eluwai, Monduli Distrito Juu, Tanzânia, 7 Julho 2006; ver também Mutisya 1996.

contra a MGF não podem ser apenas sobre a *provisão* de educação. Conforme as discussões acima revelam, pedidos por provisões para a educação invariavelmente engendram negociações repletas de ideias distintas sobre *o que constitui educação*. Aparentemente não-controvertida, a educação pode inesperadamente se tornar contenciosa quando há a promoção de escolas missionárias ou seminários de ONGs como modelos universais de educação, ao passo que rejeitam o propósito instrucional dos ritos geracionais como manifestações paroquiais da cultura tradicional. Por meio dessas intervenções, pedidos por provisão de educação bem-intencionados podem mesmo reforçar o significado da circuncisão feminina como um marcador politizado da identidade cultural interna Masai.

Para além de Masailand, campanhas por educação devem estar atentas à constante reformulação de significados atribuídos aos ritos de iniciação. Escrevendo em 1974, Shorter sugere que alguns ritos de puberdade foram declinados como uma forma de educação familiar com o início dos modos coloniais de educação formal na África Oriental. Ele nota, todavia, que entre os Kikuyu no Quênia e os Yao, Makua e Makonde no sudeste da Tanzânia esses ritos tomaram novas formas como símbolos culturais e de identidade étnica. As implicações desses desenvolvimentos podem parecer contra intuitivas. Shorter mostra que, dentre esses grupos, cerimônias de ritos de passagem eram restringidas para “que sobrasse pouco além de uma preocupação não saudável com a operação física dos órgãos sexuais. A riqueza de instruções e do ritual que anteriormente acompanhava a operação e lhe dava significado desapareceu largamente (Shorter, 1974, p.80). A análise proposta por Shorter reforça que os significados culturais acerca da circuncisão feminina não são estáticos e sua breve contribuição sobre a influência da educação colonial sugere modos nos quais o significado contextual do corte genital não pode ser caracterizado adequadamente como local. Novamente, essa contribuição sugere maneiras em que o corte genital adquire novos significados como um significante de identidade do grupo e de pertencimento.

“NÃO MASAI”

■ A AFNET promove campanhas anti-MGF e atividades de integração pela Tanzânia e na região de Arusha. Como parte de seu trabalho, a organização produziu panfletos com informações sobre os perigos da circuncisão feminina em regiões rurais Masai. Ao passo que pesquisam sobre projetos anti-MGF no nordeste da Tanzânia, ativistas da Aang Serian e eu mostramos o panfleto da AFNET para mulheres Masai em um centro comercial entre as vilas Monduli de Eluwai e

Emairete. A discussão que se desdobrou sugere maneiras em que mesmo esforços culturalmente sensíveis para atingir pessoas Masai na região de Monduli pode às vezes auxiliar a reproduzir noções de pertencimento cultural inesperadas de maneira contra produtiva.

Ao passo que o panfleto da AFNET estivesse direcionado aos falantes da língua Maa (que são raramente alfabetizados), seu texto estava escrito em Swahili. Dessa forma, nossa conversa no centro comercial Monduli focou-se principalmente nas ilustrações. A primeira imagem mostrava uma cerimônia de circuncisão: um circuncisador e uma menina que sofreria a circuncisão e uma bolha de diálogo que dizia “*Acha!*” (Pare!). Uma mulher nos disse que a ilustração não representava corretamente a cerimônia (*emurata*). A mulher nos explicou que a *enkamoratani* (circuncisadora) não estava usando a vestimenta cerimonial, ela estava empunhando os instrumentos errados e ela não estava sentada “na posição apropriada”. Além disso, diversas mulheres no centro comercial nos disseram que a menina que figurava na imagem era “muito velha e grande” para estar em idade de circuncisão. As mulheres consultadas também notaram que as outras mulheres na figura tinham cabelos e “não estavam usando roupas Masai”. Ao notar que a maioria das mulheres Masai é careca, as mulheres consultadas se referiram às pessoas figuradas como *ormeek*, uma palavra Maa para descrever pessoas não Masai ou pessoas usando vestimentas ocidentais (Hodgson, 2001, p.251). Mesmo que o panfleto estivesse direcionado à uma audiência Masai, as mulheres com as quais falamos não se reconheceram nas imagens.

Quando o panfleto foi traduzido à língua Maa e lido para o grupo, as mulheres que consultamos argumentaram persuasivamente que o panfleto deturpava práticas Masai. Diversos participantes ressaltaram que o texto não tratava do porquê da circuncisão feminina. Os autores do panfleto se referiram à circuncisão das *wanawake* (mulheres). Familiarizadas aos termos Swahili, as mulheres de língua Maa com as quais falamos sugeriram que esse era um erro; *wasichana* (meninas) e não *wanawake* são circuncisadas. Esse deslize é particularmente significativo, pois Masai de Monduli veem as cerimônias de circuncisão como ritos de iniciação geracional, parte do processo em que *wasichana* se transforma em *wanawake*. Uma mulher refletiu que os autores dos panfletos não entenderam que “pais não sujeitam as meninas à circuncisão porque as odeiam, mas sim porque se preocupam com elas e desejam que elas sejam aceitas e se casem em boas famílias”¹⁸. Elas também notaram que a imagem não mostrava o tradicional galho verde de *oloialei*

18 Notas de observação, Eluwai, Monduli Distrito Juu, Tanzânia, 15 Junho 2006.

(galho de oliva) plantado fora da tenda das cerimônias¹⁹. O panfleto apresentava uma segunda ilustração de pessoas jovens usando uniformes escolares ocidentais participando de um encontro anti-MGF. Isso não aconteceria em um encontro Masai, como membros do grupo nos disseram, porque um ancião estaria sempre envolvido no ensinamento de outros.

Os esforços da AFNET para alcançar audiências rurais Masai parecem ter falhado de forma inesperadas. As contestações em Monduli são significativas porque ilustram as formas em que campanhas anti-MGF invariavelmente engajam “as qualidades estranhas, desiguais, instáveis e criativas das interconexões das diferenças” (Tsing, 2005, p.4). Mesmo que os autores tenham explicitamente se engajado em entender as percepções Masai sobre a circuncisão, seus esforços começam a ilustrar os limites da tradução (Spivak, 2004), um dilema que explorarei a seguir.

Traduzindo direitos

■ Campanhas de ONGs e programas educacionais sobre MGF se apoiam consideravelmente na linguagem de direitos, integridade física e autonomia individual. Por exemplo, a Iniciativa Tasaru Ntomonok em Narok, no Quênia, distribui pôsteres com o texto “uma menina tem o direito de recusar a circuncisão”. Meninas Masai nesse centro de resgate recitam um poema que diz *maisha yangu, mwili wangu, haki yangu* (minha vida, meu corpo, meus direitos) (Aang Serian, 2006). De maneira similar, o programa senegalês Tostan enfatiza “os direitos individuais [...] direito à saúde [...] a liberdade da mulher em fazer decisões sobre seu corpo e em manter seu corpo íntegro [...]” (retirado de James, 2002, p.106). O tema da integridade física ressoa fortemente com aqueles que destacam a MGF como uma afronta à dignidade da mulher e aos direitos das mulheres.

Apesar da importância de conceitos como direitos e integridade física em campanhas internacionais para dar fim à MGF e iniciativas da sociedade civil na África Oriental, ativistas da Aang Serian nem sempre consideraram essa linguagem útil nos seus esforços para mobilização na área rural de Monduli. A organização consultou extensivamente falantes da língua Maa em encontros nas vilas antes de embarcar na campanha contra a circuncisão feminina. Ao fazê-lo, eles

19 Notas de observação, Eluwai, Monduli Distrito Juu, Tanzânia, 15 Junho 2006. Mulheres rurais Masai em Monduli raspam suas cabeças, inclusive antes da circuncisão. Quando meninas Masai são circuncisadas, elas usam uma longa vestimenta, tradicionalmente feita de couro, mas atualmente feita de pano por suas mães (Hodgson 2005, p.55; Winterbottom et al, 2009).

descobriram que materiais de *advocacy* largamente disponíveis enfatizando direitos individuais (normalmente compilados por organizações nacionais e financiados por doadores internacionais) iam de encontro aos entendimentos Masai da vida social e do pertencimento comunitário. De acordo com pessoas Masai de Monduli consultados pela Aang Serian, apelos para dar fim à circuncisão feminina articulados na linguagem dos direitos das mulheres ou direitos humanos eram contra intuitivos, não familiares e associadas com “estrangeiros” (*outsiders*). Aang Serian também descobriu que o conceito de direitos das mulheres em termos de escolhas individuais não era facilmente traduzido em comunidade Masai, nas quais o status social da mulher é definido em termos de sua relação com seu pai, marido, sogro e filhos²⁰. Por essas razões, a organização raramente usa terminologia baseada em linguagem de direitos. Como um ativista da Aang Serian explicou: “Essa frase não é da comunidade. O conceito de indivíduo não existe na verdade. Você é sempre em relação a um outro”²¹.

Ativistas de direitos humanos argumentam que o conceito de integridade física transcende debates sobre cultura; pessoas dão valor à liberdade de viver sem violência física independentemente de questões culturais ou localização social (Keck e Sikkink, 1998). Apesar disso, mesmo o termo aparentemente claro “corpo” pode ter significados locais ambíguos. Em Maa, “corpo” é normalmente usado como uma metáfora para “família” e o status da esposa é descrito como o “pescoço” da “cabeça” do marido. Durante um encontro em uma vila organizado pela Aang Serian, membros comunitários ressaltaram que maridos Masai valorizam o apoio de suas esposas como “um pescoço apoia a cabeça”²². Participantes também notaram que a iniciação feminina por meio da circuncisão permite às meninas se tornarem adultas capazes de participarem de relações familiares corporais. Devido ao fato de mulheres não circuncisadas serem efetivamente barradas de se casarem e serem membras da comunidade, participantes sugeriram que seria improvável uma mulher escolher exercer seu direito individual de resistir à circuncisão ao invés de escolher a participação comunitária (Winterbottom et al, 2009). Uma mulher em Monduli comentou que o panfleto da AFNET também trazia a linguagem de direitos, a qual não tem nenhuma tradução apropriada em Maa. A mulher lembrou de um ativista da Aang Serian em um encontro comu-

20 Casamentos são frequentemente poligâmicos em vilas Monduli. Esposos podem se referir a suas esposas, que são geralmente bem mais novas que eles, como “minha criança”.

21 Entrevista, Ativista da Aang Serian, Tanzânia, 30 Maio 2007.

22 Aang Serian, MGF/AIDS transcrição de seminário, Centro Kitumisote, Vila Eluwai, Monduli, 9 Fevereiro 2006.

nitário que disse: “O mundo está mudando e os Masai precisam mudar com ele ou o risco é desaparecer”. Eles argumentaram que esses apelos à sobrevivência cultural são muito mais persuasivos e significativos que a linguagem “estrangeira” de direitos²³.

Campanhas contra a MGF são sempre envolvidas em uma política de tradução complexa. Os entendimentos coletivos e patriarcais sobre o status social das mulheres expressos nas discussões em Monduli não são únicos nem inatos à sociedade Masai, mas eles refletem uma “constelação histórica particular de interações envolvendo ideias e práticas britânicas e Masai”, incluindo políticas coloniais e de desenvolvimento que expandiram o poder pastoral masculino (Hodgson, 2000, p.98). As conversas apontam para maneiras em que a linguagem de direitos pode ser desconfortável dentro das expressões Masai de relações sociais. Os dilemas resultantes se estendem para além da gramática e do vocabulário. Os problemas identificados pelos ativistas da Aang Serian em utilizar a linguagem de direitos em comunidades Masai não se reduzem simplesmente à tarefa de achar palavras em Maa que se pareçam com expressões como “direito humanos” (apesar disso ser uma preocupação prática também presente). Conforme os debates em Monduli ilustram, campanhas contra a MGF evocam invariavelmente negociações para além da questão imediata da circuncisão, incluindo contestações mais profundas sobre integridade física, a relação entre o indivíduo e a comunidade, os significantes da identidade étnica e as fronteiras do pertencimento comunitário.

PRODUZINDO CULTURA

■ Defensores e políticos usualmente apresentam a MGF como uma prática cultural local, uma relíquia gravada resistente do passado, uma tradição que ainda se estende no presente. Esse enquadramento pode ajudar defensores contra a MGF a mobilizar a opinião pública e perseguir compromissos de governos e organizações internacionais. Todavia esse estudo das campanhas contra a MGF na África Oriental sugere que tais caracterizações podem ser contra produtivas. Esforços para processar aqueles responsáveis pela circuncisão feminina foram frustrados quando as comunidades se recusam a cooperar, quando circuncisadores continuam a encobrir circuncisões e quando as vítimas se recusam a testemunhar contra supostos perpetradores. Iniciativas educacionais raramente reconhecem as relações complexa entre grupos marginalizados, como pastores tanzanianos, e as

23 Notas de observação, Alto Monduli, Junho 2006.

autoridades locais e nacionais, escolas e igrejas que controlam os termos de acesso à educação formal. Mesmo iniciativas celebradas como culturalmente sensíveis invariavelmente encontram contestações sobre o que constitui cultura e quem representa a comunidade, como as discussões em Monduli mostram.

Campanhas anti-MGF não são apenas sobre o corte genital. Deduzindo a partir da literatura em governança global crítica, enfatizei a complexidade da política de circuncisão e os esforços para dar fim à mesma. Argumentei que os significados sociais associados com as diversas práticas de corte genital são dinâmicas e variadas. Dessa forma, campanhas contra a circuncisão podem contribuir para o significado dinâmico dessas práticas de maneiras inesperadas. Ao evocar abrangentes entendimentos da circuncisão feminina como um problema local e cultural, campanhas contra a MGF podem politizar de forma contra produtiva a circuncisão. Minha pesquisa em Monduli sugere que estratégias de campanha específicas (como a criminalização e os apelos por educação) e a linguagem (incluindo terminologias baseadas em direitos) podem ser associadas com estrangeiros. Nesse contexto, o corte genital pode ganhar novos significados como um símbolo reificado da identidade Masai, um marcador de uma comunidade às vezes criminalizada sob o escrutínio de autoridades locais, nacionais e internacionais. Conforme membros da Aang Serian sugerem, esses métodos de campanhas podem posicionar defensores anti-MGF como estrangeiros ou mesmo “inimigos”²⁴ sob os olhos de suas próprias comunidades, mesmo quando ativistas os identificam como “locais”. Nesse sentido, campanhas contra a circuncisão podem ajudar a redesenhar e reificar fronteiras de pertencimento comunitário e os significados do corte genital de formas não intencionadas.

As contribuições de teóricos da governança global crítica apontam para formas em que projetos anti-MGF, por meio de sua linguagem, estratégias e entendimentos da questão que buscam enfrentar, produzem formas particulares de saber e de estar no mundo (Barnett and Duvall, 2005, p.20-1). Em outras palavras, campanhas contra a circuncisão feminina ajudam a constituir problemas, lugares e pessoas às quais se endereçam. O distrito oficial de Kuria, o qual disse a seus constituintes que a “MGF é condenada mundialmente e que a comunidade local não deveria se ater à essa prática” nos lembra que campanhas contra a circuncisão feminina estão imbricadas profundamente em relações hierárquicas que caracterizam a governança global. Quando defensores enquadram o corte genital feminino como uma prática cultural tradicional e entendem a questão

24 Aang Serian, op cit., 3 Dezembro 2007.

como um problema local, eles recriam e reproduzem o binário local x global de forma contra produtiva. Ao constituírem pessoas e lugares como vítimas locais de culturas e tradições, defensores anti-MGF clamam para si uma jurisdição universal como mensageiros de ideias globais. Dessa forma, esses defensores se identificam como árbitros globais neutros de cultura, as quais são entendidas como estáticas, retrógradas e vinculadas a lugares “remotos” (Gupta e Ferguson, 1997). Conforme mostrei, essa justaposição errônea não só subtrai a dinâmica da política da circuncisão, como também obscurece as formas em que iniciativas anti-MGF são, em si mesmas, invariavelmente implicadas em lutas complexas e antigas que se estendem para além do “local”.

Esse estudo não propôs soluções diretas para os dilemas confrontados por defensores anti-MGF. De fato, práticas de circuncisão feminina são tão diversas que desafiam soluções generalizáveis. Todavia, as controvérsias ao redor da questão do corte genital sugerem que é vital a problematização dos entendimentos prevalentes sobre a circuncisão como um problema da cultura e tradições locais. Se a mutilação genital feminina é vista como local, suas soluções (mesmo quando aparentemente culturalmente sensíveis) precisam ser encontradas necessariamente “fora da cultura” em uma suposta instância universal da governança global e nacional. Como resultado, as supostas vítimas da circuncisão feminina e suas comunidades são raramente convidadas a contribuir significativamente para campanhas e estratégias, exceto quando aparecem como símbolos de representação comunitária. Em vez de se apoiarem em modelos de campanha comuns e ferramentas adaptáveis de *advocacy* ou “melhores práticas”, acadêmicos e defensores anti-MGF precisam repensar a circuncisão feminina em termos dos seus diversos significados contextuais e sua dinâmica política global. Ao fazê-lo, pode ser possível re-imaginar campanhas contra a circuncisão de formas radicais e transformadoras.

BIBLIOGRAFIA

- AANG SERIAN. 2006. *Study Visit and Training Course on FGM and HIV/AIDS: Tasaru Ntomonok Initiative, Narok, Kenya*. Arusha, Tanzania.
- AFNET. 2004. *Report on the Situation of Female Genital Mutilation in Tanzania: A Study of Five Regions*. Dodoma.
- AGOT, Kawango. 2008. "Women, Culture, and HIV/AIDS in Sub-Saharan Africa: What Does the Empowerment Discourse Leave Out?" In *Global Empowerment of Women: Responses to Globalization and Politicized Religion*, ed. Carolyn M. Elliott. New York: Routledge.
- Arusha Times*. 2003. "Ilkiding Women March in Protest of Anti-FGM Efforts." 2-8 August.
- BARNETT, Michael, and Raymond Duvall, eds. 2005. *Power in Global Governance, Power in Global Governance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BODDY, Janice. 1991. "Body Politics: Continuing the Anti-Circumcision Campaign." *Medical Anthropology Quarterly* 5:15-17.
- BODDY, Janice. 2007. *Civilizing Women: British Crusades in Colonial Sudan*. Princeton: Princeton University Press.
- BOYLE, Elizabeth and Sharon Preves. 2000. "National Lawmaking as an International Process: The Case of Anti-Female-Genital-Cutting Laws." *Law and Society Review* 34: 401-432.
- BOYLE, Elizabeth, Fortunata Songora, and Gail Foss. 2001. "International Discourse and Local Politics: Anti-Female-Genital-Cutting Laws in Egypt, Tanzania, and the United States." *Social Problems* 48(4).
- Daily Nation*. Nairobi. 2005. "Educate Daughters, Community Urged." 28 December.
- GUPTA, Akhil and James Ferguson. 1997. "After 'Peoples and Cultures.'" In *Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era*, ed. Akhil Gupta, and James Ferguson. Duke University Press.
- HERNLUND, Ylva. 2000. "Cutting Without Ritual and Ritual Without Cutting: Female 'Circumcision' and the Re-ritualization of Initiation in the Gambia." In *Female 'Circumcision' in Africa: Culture, Controversy and Change*, ed. Bettina Shell-Duncan and Ylva Hernlund. Boulder: Lynne Rienner.
- HEWSON, Martin and Timothy Sinclair. 1999. "The Emergence of Global Governance Theory." In *Approaches to Global Governance*, edited by M. Hewson and T. Sinclair. Albany: SUNY University Press.
- HODGSON, Dorothy. 2000. "Pastoralism, Patriarchy & History among Masai in Tanganyika, 1890-1940." In *Rethinking Pastoralism in Africa*, edited by D. Hodgson. Athens, OH: Ohio University Press.
- HODGSON, Dorothy. 2001. *Once Intrepid Warriors: Gender, Ethnicity, and the Cultural Politics of Masai Development*. Bloomington: Indiana University Press.
- HODGSON, Dorothy. 2005. *The Church of Women: Gendered Encounters between Masai and Missionaries*. Bloomington: Indiana University Press.

- HODGSON, Dorothy. 2011. "These Are Not Our Priorities" Masai Women, Human Rights, and the Problem of Culture. In *Gender and Culture at the Limit of Rights*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- JAMES, Stanlie. 2002. "Reflections around Female Genital Cutting." In *Genital Cutting and Transnational Sisterhood: Disputing U.S. Polemics*, ed. Stanlie James and Claire Robertson. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- JAMES, Stanlie and Claire Robertson, eds. 2002. *Genital Cutting and Transnational Sisterhood: Disputing U.S. Polemics*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- KECK, Margaret, and Kathryn Sikkink. 1998. *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca: Cornell University Press.
- KENYATTA, Jomo. 1953. *Facing Mount Kenya*. London: Henderson & Spalding.
- LHRC. 2004. *The Legal Process, Can It Save Girls from FGM? A Case of Three Masai Girls in Morogoro. A Report on the Enforcement of the FGM Law*. Dar es Salaam.
- MASSEY, Doreen. 2007. *World City*. Cambridge: Polity.
- MAYOMBO, Alakok. 2002. "Emergency FGM Rescue Operation Fails in Tanzania." *Afrol News*, 29 May.
- MIDDLETON, John. 1965. "Kenya: Changes in African Life, 1912-1945." In *History of East Africa*, ed. Vincent Harlow, E. M. Chilver, and Alison Smith. Oxford: Clarendon Press.
- NYPAN, Astrid. 1991. "Revival of Female Circumcision: A Case of Neo-Traditionalism." In *Gender and Change in Developing Counties*, ed. Kristi Anne Stolen and Mariken Vaa. Oslo: Norwegian University Press, 39-65.
- OGODO, Ochieng. 2005. "FGM in Kenya: Outlawed, Not Eradicated." *Women's E-News*, 2 August.
- OMARI, C.K. 1974. "In the Name of Culture." *Tanzania Notes & Records*, 74.
- PRESLEY, Cora. 1992. *Kikuyu Women, The Mau Mau Rebellion, and Social Change in Kenya*. Boulder, Colorado.
- PROTOCOL to the African Charter on Human and Peoples' Rights on the Rights of Women in Africa. Maputo. 13 September 2000. Entered into force 25 November 2005.
- SHELL-DUNCAN, Bettina and Ylva Hernlund, eds. 2002. *Female 'Circumcision' in Africa: Culture, Controversy and Change*. Boulder: Lynne Rienner.
- SINCLAIR, Timothy. 1999. "Synchronic Global Governance and International Political Economy." In *Approaches to Global Governance*, edited by M. Hewson and T. Sinclair. Albany: SUNY University Press.
- SHORTER, Aylward. 1974 [2004]. *East African Societies*. London: Routledge.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. 2005. "Translating into English." In *Nation, Language and the Ethics of Translation*, edited by S. Bermann and M. Wood. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- TALLE, Aud. 2000. "Pastoralists at the Border: Masai Poverty and the Development Discourse in Tanzania." In *The Poor Are Not Us: Poverty and Pastoralism in Eastern Africa*, ed. David Anderson and Vigdis Broch-Due. Athens: Ohio University Press.

- TAMWA. n.d. *Female Genital Mutilation*. Dar es Salaam (pamphlet).
- TOWNS, Ann. 2010. *Women and States: Norms and Hierarchies in International Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TRIPP, Aili. 2001. "The Politics of Autonomy and Cooptation in Africa: The Case of the Ugandan Women's Movement." *The Journal of Modern African Studies* 39(1):101-128.
- TRIPP, Aili. 2003. "Women in Movement: Transformations in African Political Landscapes." *International Feminist Journal of Politics* 5 (2): 233-255.
- THOMAS, Lynn. 2003. *Politics of the Womb: Women, Reproduction, and the State in Kenya*. Berkeley: University of California Press.
- TIGNOR, Robert. 1976. *The Colonial Transformation of Kenya: The Kamba, Kikuyu, and Masai from 1900 to 1939*. Princeton: Princeton University Press.
- TSING, Anna. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- UNFPA. 1997. "Culturally Sensitive Campaign to Eliminate FGM." Available at www.unfpa.org/swp/1997/box18.htm
- UNITED REPUBLIC OF TANZANIA. 2003. *The National Plan of Action To Accelerate the Elimination of FGM and other Harmful Traditional Practices in Tanzania*. Dodoma.
- UNITED REPUBLIC OF TANZANIA. National Bureau of Statistics. 2005. *Tanzania Demographic and Health Survey 2004/5*. Dar es Salaam, Tanzania. Available at www.nbs.go.tz
- WINTER, Bronwyn, Denise Thompson, and Sheila Jeffreys. 2002. "The UN Approach To Harmful Traditional Practices: Some Conceptual Problems." *International Feminist Journal of Politics* 4(1): 72-94.
- WINTERBOTTOM, Anna, Jonneke Koomen, and Gemma Burford. 2009. "Female Genital Cutting: Cultural Rights and Rites of Defiance in Northern Tanzania." *African Studies Review* 52(1): 47-71.

Entrevistas

- Ativista da Aang Serian, Monduli, Tanzânia, 25 maio 2007
- Ativista da Aang Serian, Monduli, Tanzânia, 30 maio 2007
- AFNET, Coordenador Regional, Kijenge, Arusha, 24 junho 2006
- FAO, Consultor de Gênero, Dar es Salaam, 17 julho 2006
- OIT, Consultor de Gênero, Dar es Salaam, 19 julho 2006
- LHRC, Coordenador sobre MGF, Dar es Salaam, 17 maio 2007
- TAMWA, Consultor sobre MGF, Dar es Salaam, 15 maio 2007
- UNFPA, Consultor de Gênero, Dar es Salaam, 13 julho 2006
- USAID, Consultor de Gênero, Dar es Salaam, 20 julho 2006
- Women in Action*, Diretor, Arusha, Tanzânia, 26 junho 2006

K para Des-Kolonização: Nacionalismo Anticolonial e a Reforma Ortográfica

MEGAN C. THOMAS

■ Por volta de 1890, as iniciais “KKK” ou por vezes somente a letra “K” se tornaram emblemas da fraternidade revolucionária que desafiou o Estado colonial Espanhol, nas Filipinas. As letras representavam o nome mais longo e formal da “*Kataastaasan Kagalang-galang na Katipunan ng mga Anak ng Bayan*” [Maior e mais respeitada sociedade de Filhos do país], mas o grupo sempre foi conhecido simplesmente como a [Sociedade] “*Katipunan*”. O “K” apareceu como uma espécie de emblema em bandeiras, selos e em outros documentos relativos à organização revolucionária.¹ Embora o Tagalo, idioma dos revolucionários, tenha sempre escrito, na forma do alfabeto Romano, a letra “k” só passou a ser utilizada

1 Agradecimentos: Para Ben Anderson, a quem eu devo enormemente por ter orientado minha pesquisa, por a ter lido incansavelmente e ter me incentivado a continuar meu trabalho. Mark Anderson, Susan Buck-Morss, Katherine Gordy, Derek Hall, Eva-Lotta Hedman, Isaac Kramnick, Dean Mathiowetz, Adam McKeown, Radhika Mongia, Vince Rafael, Vanita Seth, e Dan Vuck - todos que leram e ofereceram comentários em diferentes encerramentos em partes diferentes desse trabalho, incluindo um capítulo da dissertação no qual eu comecei a tratar desse tema. Eu apresentei uma parte desse material em encontros ou workshops patrocinados pelos: programa *Southeast Asia* de Cornell, Centro de Humanidades da Universidade de Harvard, A associação Northeast para estudos sobre a Ásia, Instituto Europeu de Estudos e Núcleo de Estudos sobre a Ásia Oriental de Berkeley. Eu agradeço aos organizadores e a todos presentes nesses eventos. Além desses acima nomeados, me beneficieei de conversas que tive sobre o assunto com Judith Aissen, Phillip Angermeyer (que sugeriu o título), Jeffrey Hadler, Hendrik Maier, Ambeth Ocampo, Maria Theresa Savella, e John Wolff, cada um me deu proporcinou ótimas observações. Por fim, agradeço aos três revisores anônimos, cujas sugestões, perguntas, e críticas me desafiaram em maneiras que foram além desses capítulos. Qualquer erro permanece na minha responsabilidade.

Agradeço a Sherwin Mendoza por me lembrar que a letra “k” aparecia nas bandeiras dos Katipunianos; ver Agoncillo, 1996.

poucos anos antes da revolução travada pelo referido grupo – antes, o som do “k” era representado pelas letras “c” ou “qu,” de acordo com as regras da ortografia Espanhola. Então por que motivo essa organização tão radical não se chamava “Cataastaasan Cagalang-galang na Catipunan”? Por que usar “KKK” ao invés de “CCC”?

Essa pergunta pode ser respondida de acordo com duas acepções: uma particular e uma geral. Em um sentido mais geral, a resposta está relacionada ao poder que a ortografia tem de representar um idioma, não só literalmente, mas também emblemática e politicamente. Nesse sentido, o “k” não se diferencia de outras letras, alfabetos e escritas que se apresentam como bandeiras, emblemas de uma língua, símbolo do seu ser ou prova de sua unicidade. Em momentos históricos, nos quais um idioma pode ser representado por mais de uma forma escrita, a diferença existente entre as formas, equivale à uma diferença política. A escrita representa algo além dos fonemas e das palavras de uma língua, na medida em que representam também uma identidade política, que pode ser assinalada pela escolha de usar uma escrita ao invés de outra. A história do “k” nas Filipinas, tem a ver com esse fenômeno mais geral: ortografia, ou escrita, é contestável politicamente.

Contudo, mais especificamente, descobriremos que o uso do “k” como símbolo do movimento revolucionário nas Filipinas é só um exemplo, dos inúmeros outros casos nos quais o “k” é usado por um grupo para simbolizar sua reivindicação de autonomia em relação à um grupo mais poderoso e que historicamente o dominou. O fato do “k” em particular estar envolvido nesses conflitos, está relacionado, em parte, com as histórias concomitantes porém diferentes, de dois grupos de linguagem representados por duas versões do alfabeto Romano: aqueles que expressam o som da letra “k” com a letra “k”, ou aqueles que o fazem com as letras “c” ou “qu.” O que veremos é que, em parte, devido às histórias do colonialismo, a letra “k”, em especial, é símbolo de uma contestação ideológica anticolonial nas áreas dominadas pelos Estados, instituições ou povos de língua latina. Assim, a letra “k” *per se*, acaba por representar visualmente a diferença e a distinção de uma língua, cuja viabilidade, legitimidade e autonomia, está em cheque.

Portanto, a pesquisa sobre a história da letra “k” tem uma perspectiva local e uma global, bem como demonstra a interação entre ambas. Em nível local, especificamente nas Filipinas do final do século dezenove, minha pesquisa demonstra que é possível fazer uma ligação entre diferentes momentos e movimentos na política nacionalista, identificando o uso da letra “k.” A contestação sobre o uso do “k” nas Filipinas do final do século dezenove surgiu a partir de desejos e conflitos

locais, mas também se utilizou de teorias, modelos e expertises de outros lugares do mundo. Neste, que é um dos primeiros exemplos de um “k” anticolonial, percebemos um rico debate que envolve a sua introdução, controvérsia na qual: local e global, indígena e estrangeira, autêntica e imposta; eram categorias cujos significados eram contestados e mutáveis.

Meu argumento começa pelo começo do uso da letra “k” escrita em Tagalo. Embora atualmente o “k” seja de uso comum, da primeira vez que foi usado em Tagalo na forma impressa, em uma publicação de um jornal bilíngue de Manila em 1889, gerou uma divergência que se expressou nos âmbitos históricos, culturais e principalmente políticos. O novo sistema de escrita foi alternadamente louvado e vilipendiado; ao mesmo tempo enaltecido como sendo racional e ridicularizado como sem sentido; ora promovido como uma ferramenta pelo progresso da nação, ora atacado como sendo um agente de forças externas. Essas acaloradas discussões começaram entre os jovens homens os quais se auto identificaram como sendo “nativos” das Filipinas, motivo pelo qual consideravam ter autoridade suficiente para julgar as novas mudanças propostas, apesar de nem todos terem como idioma nativo o Tagalo.² Essa história envolve tanto alianças quanto diferenças políticas, nas quais argumentos como pureza, utilidade e racionalização foram levantados, tanto contra quanto a favor da nova ortografia.

Após entendermos os termos nos quais foi travada a argumentação acerca da letra “k”, voltaremos nossa atenção para explicar o motivo pelo qual a letra “k” tem sido particularmente um objeto detentor da atenção de reformas ortográficas em outros tempos e lugares: em outras palavras, porque a letra “k” representa a descolonização. O argumento envolverá tanto as qualidades formais das ortografias e as línguas as quais elas representam, quanto os contextos histórico-políticos nos quais essas línguas são faladas e escritas.

UMA NOVA ORTOGRAFIA TAGALA

■ Em 1889, um novo jornal bilíngue surgiu em Manila, imprimindo suas notícias e artigos tanto na língua oficial do governo, negócios e educação superior (Castelhano), como na língua nativa da área que cercava Manila (Tagalo). Na época, os outros jornais eram impressos em Castelhano, com a exceção de um ou-

2 Eu uso “nativos” ao invés de “indígena” pois este último termo, no contexto Filipino atual, indica outros grupos, além daqueles dos quais os jovens grupos vieram. O meu uso de “nativo” se refere à “índio”, que nas Filipinas do século dezenove era tanto uma expressão Espanhola derogatória, como uma reapropriação identitária dos jovens dos quais eu falo.

tro jornal bilíngue que tinha sido inaugurado 6 meses antes. Muitos nas Filipinas não consideravam o Castelhana como língua mãe; poucos Espanhóis peninsulares viviam fora da cidade murada de Manila e, a ordem dos frades elegeram-os para aprender a língua local e praticar conversação através dela, ao invés de ensinar aos nativos, a língua Espanhola. Dessa forma, o surgimento de uma série de jornais bilíngues por volta de 1889, marcou o início de uma tentativa, entre os editores, de atingir não só o público leitor Castelhana (Espanhóis peninsulares e locais, estrangeiros, bem como nativos e mestiços com educação superior), como também aqueles que não eram alfabetizados em outras línguas, diferentes do Castelhana. Esse novo jornal bilíngue, *La España Oriental* [A Espanha Oriental], também se destacava por ter uma orientação laica, além de buscar “transmitir aos indígenas tudo que estivesse em seu alcance de conhecimento e que fosse útil para o seu estado político e civil”³, incluindo lições de agricultura, comércio, higiene, e outros conhecimentos práticos. Um de seus editores, e primeiros escritores, foi Isabello de los Reyes, Ilocano (não tinha como língua de origem o Tagalo), que anos mais tarde seria preso pelas autoridades Espanholas sob suspeita de se envolver com a revolução. Tal suspeita, baseada em seus esforços prolíficos de publicar jornais bilíngues laicos nos anos antes da revolução.⁴ O impulso laico da Espanha Oriental torna-se ainda mais evidente quando comparado à orientação religiosa do jornal bilíngue concorrente, a *Revista Católica de Filipinas* [Revista Católica das Filipinas].

Embora a Revista Católica fosse pioneira como um jornal bilíngue, era parte de uma tradição ainda mais antiga de textos impressos em Tagalo, cuja essência era, na maioria das vezes, religiosa. Dada essa diferença de orientação existente entre os dois jornais, seria de se imaginar que a Revista Católica desaprovava os objetivos laicos do Espanha Oriental e sua negligência dos temas religiosos. Contudo, a Revista Católica contestou a forma como o novo jornal escrevia a língua Tagala. Os editores do Espanha Oriental introduziram, em uma nota de rodapé, uma nova ortografia, afirmando que eles iriam “utilizar a ortografia recentemente apresentada pelos [...] Orientalistas [...] pois acreditavam que compunha e representava melhor as palavras da língua Tagala.”⁵ A nota ainda descrevia as

3 “*Nuestros Propósitos*,” 1889. Todas as traduções pertencem ao autor, a não ser que seja indicado de forma diferente. A fonte bilíngue deriva da versão em Castelhana do texto. Devido a considerações espaciais, somente podem ser impressas as traduções; por favor entre em contato com o autor se desejar na língua original.

4 Em outro momento eu demonstro a extensão do trabalho de Los Reyes no jornal durante esse período, que foi subestimado (Thomas 2006).

5 “*Nuestros Propósitos*,” 1889.

características da nova ortografia, dentre as quais focaremos em uma: a inserção da letra “k.”⁶

Antes de entendermos por que propuseram o “k” e qual o seu significado, precisamos fazer uma breve revisão acerca de algumas características históricas e gramaticais do idioma Tagalo. Membro da família do idioma Austronésio, o Tagalo mudou muito pouco, gramaticalmente falando, desde o século dezesseis, contudo, sua aparência mudou drasticamente.⁷ Antes da chegada dos Espanhóis nas Filipinas no século dezesseis, o Tagalo tinha uma escrita própria, da mesma forma que o tinham diversas outros idiomas das ilhas.⁸ Quando os Espanhóis chegaram, eles gravaram os fonemas do Tagalo no alfabeto Romano, usando regras ortográficas e de pronúncia Espanhola. Essa ortografia Espanhola romanizada, virou padrão de escrita para os textos impressos de modo que o alfabeto pré-hispânico caiu em desuso. Dessa forma, no final do século dezenove o Tagalo era escrito da mesma forma que as línguas Espanholas nas quais, a parada glótica fricativa (pronunciada, mais ou menos, como um “k” no Inglês) passou a ser escrita com um “c” ou um “qu” (o primeiro antes de um “a”, “o”, ou “u” e o último antes de “i” ou “e.”) A nova ortografia usada pelo *Espanha Oriental* sempre representava esse som com um “k”.

Embora o Castelhana e muitos outros idiomas Europeus conjuguem os verbos mudando o seu final, o Tagalo utiliza, para expressar suas informações gramaticais, de sufixos e prefixos, bem como de infixos (partes adicionadas no meio do radical ao invés de no início ou no final). O resultado da combinação da ortografia Espanhola com a gramática Tagala foi uma infinidade de irregularidades ortográficas. Como um exemplo, se usarmos a letra “k”, podemos representar “kain” (“comer”) e “kinain” (“comido”), respectivamente um verbo Tagalo

6 Outro elemento importante na nova ortografia foi o “w”, cujo papel na história dessa reforma é muito similar à do “k.” A nova ortografia também tirou o “u” do Tagalo Hispânico em “gue” e “gui” (com um som forte do “g”), que na nova ortografia se tornou “ge” e “gi” (Tagalo não tem equivalente no “g” Castelhana). Meu foco aqui é no “k”, excluindo os demais, pois este é particularmente proeminente como um símbolo, neste caso, assim como nos demais, de constatação da nova ortografia.

7 Wolff nos informa que apesar do alto número de palavras emprestadas Espanholas, e mais recentemente, inglesas, que substituíram antigos radicais Tagalos, “a língua per se ... tem se mantido surpreendentemente estável nos últimos 4 anos” (2001: 235). O significado do empréstimo de palavras Espanhol será importante no meu argumento a seguir.

8 Existe muita divergência acerca da questão sobre quão difundido era essa escrita e que tipos de textos eram escritos com ela, essas divergências motivadas pelo fato de que nenhum texto pré-hispânico sobreviveu. Os exemplos mais antigos da escrita pré-hispânica que foram documentados são aqueles registrados pelos frades Espanhóis (Lumbera, 1986: 22-27).

comum e seu relativo, com a mesma letra inicial, sendo o último exatamente o primeiro que sofreu adição do infixo “in.” Usando a ortografia Espanhola, o radical “cain” terá que ter a sua primeira letra alterada, para se tornar “quinain”. A nova ortografia foi apresentada pelos editores do *Espanha Oriental* como uma reforma para racionalizar e regularizar a gramática de uma forma que tornasse mais fácil identificar o radical e as inserções gramaticais, bem como os apêndices das palavras Tagalas.

SERIA O “K” UM AGENTE ESTRANGEIRO?

■ Logo após a primeira edição do bilíngue *Espanha Oriental* chegar às ruas de Manila com a nova grafia, a *Revista Católica* mandou publicar uma série de artigos atacando a ortografia, para os quais a primeira respondeu publicando uma série de artigos em sua defesa. Pascual H. Poblete, um escritor, editor e tradutor da *Revista Católica*, atacou as credenciais daqueles responsáveis pelo desenvolvimento da nova ortografia afirmando que “Eu não sou um filólogo, mas sou um Tagalo, motivo pelo qual, em respeito à minha língua nativa, eu posso dizer sem me gabar, que eu conheço muito mais o Tagalo do que qualquer cavalheiro orientalista (Europeu ou *Filipino* não puramente Tagalo)”.⁹ Nenhum dos “Orientalistas” citados tinham como língua nativa o Tagalo, fazendo com que a sua suposta autoridade de expert fosse suspeita para Poblete, pois, como ele afirmou, “Não se aprende Tagalo através de livros criados por autoridades acadêmicas de linguística, pois até então não passou em nossas cabeças formar núcleos individuais os quais [aqui ele repetiu o lema da Academia Real de Língua Espanhola] *padronizaria*, *purificaria* e *glorificaria* nossas palavras. Cada Tagalo é um acadêmico de sua língua”.¹⁰ Para Poblete a nova ortografia era imprecisa e não prática; ele afirmou que se fosse implementada, “todos os Tagalos” leriam incorretamente pois eles não são *Orientalistas* por mérito nenhum, e simplesmente por terem nascido do Oriente; eles tampouco nasceram filólogos”.¹¹ O companheiro de trabalho de Poblete, Pablo Tecson, também atacou a nova grafia bem como a autoridade daqueles que a desenvolveram afirmando que para se ajustar à escrita do idioma ele teria que se ajustar à língua em si, que achar falhas na nova orto-

9 Poblete 1889. Poblete é outra figura interessante; ele colaborava frequentemente com Isabelo de los Reyes. Também foi o primeiro tradutor da Bíblia e da obra *Noli me tangere* de Rizal, para o Tagalo.

10 Ibid.

11 Ibid.

grafia comumente usada, era como acusá-la de ser ilógica e inferior.¹² Tecson se colocou como um defensor da língua Tagala e invocou contra os “Orientalistas” a autoridade de um autor Tagalo “clássico” do século dezenove – o poeta Francisco Baltasar (Balagtas).¹³ O Tagalo de Baltasar era, então, o original, de modo que, segundo Poblete e Tecson, ao defender a nova ortografia, o *Espanha Oriental* estava na verdade insultando o referido poeta, bem como todos os demais Tagalos.

A *Revista Católica* recorre, em seus artigos, ao patriotismo dos seus leitores em relação à língua Tagala, mas o fazia de uma forma na qual também voltava esse patriotismo para a Espanha e para a língua Espanhola. Eles argumentavam ainda que, a nova ortografia era impraticável e não patriótica vez que, segundo os autores mencionados, o Tagalo era uma língua Espanhola, e deveria ser escrita de acordo com a mesma. Isso ficava claro, na forma como a letra “k” em particular foi escolhida para ser criticada com base desta ser “estrangeira”, particularmente de origem “alemã”. Poblete afirmava que os Tagalos não conheciam as letras estranhas ao castelhano, “pois seus professores de alfabetização de Fenício . . . eram espanhóis, e não ingleses ou alemães”, e recorreu aos sentimentos patrióticos de seus leitores em relação ao Tagalo e à Espanha quando escreveu: “Além disso, compatriotas Tagalos: Se nossa religião, nossas leis, nossos costumes e nosso modo ser são Espanhóis, porque temos que usar letras que não tem origem Espanhola? As letras que nos ensinaram não são suficientes para expressarmos nossas ideias e pensamentos? Então, antes de usar uma letra de origem estranha à nossa pátria, nos deixem inventar o que seria suficiente: melhor, nos deixe retornar o nosso alfabeto primitivo”.¹⁴

Para Poblete, seus “compatriotas Tagalos” eram profundamente espanhóis da mesma forma que o Tagalo era uma língua espanhola. Essa afirmação era feita no contexto de uma Espanha multilíngue; o castelhano era a língua oficial, mas a nação espanhola era multilíngue, sendo possível adicionar o Tagalo à lista que já continha o castelhano, o austríaco, o basco e o catalão. Contudo, a sugestão de Poblete de “reviver o alfabeto primitivo” ao invés de usar elementos “estrangeiros” não poderia ser levada a sério devido às dificuldades práticas de usar elementos que não eram familiares a ninguém nessa altura, e que tampouco estavam acessíveis em algum tipo de impressão; Assim, sua sugestão deveria ser interpretada

12 Tecson y Santiago 1889b. Figura histórica proeminente; ele se tornou secretário do Congresso Revolucionário em Malolos ao final de 1898.

13 Francisco Baltazar (Balagtas) autor do poema épico “*Florante at Laura*,” provavelmente a primeira peça impressa na escrita Tagala a ser considerada literatura. Ver Lumbera, 1986.

14 Poblete 1889.

como uma hipérbole absurda que pretendia destacar o quão ofensivo era o uso da letra “alemã”. Ao classificar a letra “k” como sendo Alemã, Poblete a coloca como sendo politicamente subversiva para a Espanha, na medida em que remete aos anseios sobre o declínio da Espanha como um império mundial em contraste à ascendente Alemanha (unificada em 1871; primeira colônia em 1884) que recentemente tinha desafiado a Espanha nas Carolinas. Foi justamente essa ansiedade de Madri em relação ao apetite colonial Alemão, que inspirou a exibição Filipina de 1887, cujo objetivo principal era o de reforçar os laços do império que vinculavam as Filipinas à Península.¹⁵

Posteriormente, os escritores da *Revista Católica* atacaram o “estrangeiro”, isto é, as origens – não Tagalas e não Espanholas – da nova ortografia. Alegavam que a ortografia era suspeita tanto pelo fato de que as pessoas que desenvolveram não serem naturalmente Tagalas, e pelo fato da grafia – em especial o uso do “k” – ser considerado uma traição aos Tagalos e aos Espanhóis. Em contraposição, os referidos escritores evocavam autoridades da língua local e textos de poetas clássicos, bem como, o patriotismo em relação às línguas Tagala e Espanhola. No entanto, conforme veremos, as contestações sobre o patriotismo direcionadas às Filipinas e à Espanha continham também reivindicações políticas muito mais controversas do que a simples utilização de uma letra, reivindicações estas que requeriam ao estado Espanhol que incluísse as Filipinas como uma região da Espanha, e não como uma simples colônia. Desta forma, os escritores da *Revista Católica* adentraram em argumentos políticos contínuos e bem delicados acerca da relação entre as Filipinas e a Espanha, e as potenciais ameaças ao laço político entre ambas. O “k” era significante para aqueles que discordavam sobre o que ele representava.

REFORMA ORTOGRÁFICA COMO REFORMA POLÍTICA

■ Como devemos interpretar os virulentos ataques da *Revista Católica* à nova ortografia? Já vimos que o rótulo de “Alemão” é associado às probabilidades de declínio Espanhol. Contudo, a origem “Alemã” e as acusações de influência estrangeira, também carregam associações mais específicas. A fim de entendê-las, teremos que observar mais de perto a história da nova ortografia, e a sua relação com o grupo de jovens reformista. Um dos “Orientalistas” reconhecido pelo *Espanha Oriental* como um dos criadores da nova ortografia foi T. H. Pardo de

15 Sánchez Gómez 1987: 165-66.

Tavera, um médico estudioso de linguagem e membro de uma das únicas famílias crioulas Espanholas das Filipinas, para quem o Espanhol era a língua materna. Pardo de Tavera estudou na Escola de Línguas Orientais de Paris, e como resultado, em 1884, foi publicado, na Espanha, seu trabalho pioneiro que comparava as escritas pré-hispânicas, das diferentes escritas indígenas Filipinas. Estudar os alfabetos antigos dos Filipinos, fez com que Pardo de Tavera buscasse formas de melhorar o sistema hispânico de romanização usado na época. Ele descobriu, no antigo alfabeto, uma forma ortográfica que se encaixava ao idioma Filipino de forma mais natural do que aquela utilizada pelo sistema hispânico-romano, o qual, posteriormente ele percebeu, “desfigurava a fisionomia de muitas palavras”.¹⁶ No entanto, a volta para a escrita pré-hispânica, teria sido impraticável considerando que o alfabeto romano tinha claras vantagens – já era utilizado nas publicações em Manila (para Castelhana, Tagalo e outras línguas das Filipinas), já era familiar para aqueles que liam e escreviam e, era o alfabeto dividido não só com o Castelhana, como com outros importantes idiomas Europeus. O caminho, então, parecia ser o de melhorar o sistema para romanizar o Tagalo.

Pardo de Tavera introduziu o seu novo sistema ortográfico para o Tagalo, em sua obra, *Sânscrito na Língua Tagala*,¹⁷ contribuição ao estudo de linguagem Filipino. O corpo do seu trabalho consistia em uma lista de palavras Tagalas as quais ele acreditava que tinham uma origem sânskrita; cada verbete identificava o radical sânskrita e demonstrava brevemente a sua provável transformação, levando em consideração tanto a escrita em Tagalo antigo quanto no novo. No prefácio, Pardo de Tavera explicou a nova grafia, a qual era escrita “com elementos latinos que correspondiam mais adequadamente com a ortografia da palavra em Tagalo antigo, do que as letras usadas de acordo com a ortografia Espanhola”.¹⁸ O referido autor foi capaz de identificar a estrutura do Tagalo e sugeriu uma nova ortografia para a mesma, não por que ele excluía outras línguas em seu estudo e sim, pois ele estudava o Tagalo em comparação com as demais línguas estrangeiras. O fato de sua ortografia originar-se de seu conhecimento acerca de línguas estrangeiras, não as fazia, na visão de Pardo de Tavera, menos “naturais” em relação ao Tagalo; ao contrário, ela se adequava mais à lógica Tagala interna. Para ele, o princípio linguístico de uma letra para cada som era objetivamente benéfico. Ele não viu nenhuma necessidade de preservar as grafias do Tagalo antigo,

16 Pardo de Tavera 1887: 12.

17 Ibid.

18 Ibid.: 12-13.

seja pelo bem da consistência com a ortografia Espanhola, seja pelo uso de grafias imortalizadas por Baltasar.

O livro de 1884 de Pardo de Tavera inspirou estudos e conclusões similares por José Rizal, um jovem doutor cuja língua materna era o Tagalo que estava na Europa se especializando e trabalhando, para conseguir promover mudanças políticas nas Filipinas juntamente com outros Filipinos, cujos¹⁹ trabalhos falaremos mais adiante. A primeira vez que Rizal leu o livro do alfabeto antigo, ele também se inspirou a trabalhar para promover uma nova ortografia que seria “mais racional e lógica” do que aquela que estava sendo usada e, independentemente de Pardo de Tavera, ele desenvolveu algumas das mesmas reformas ortográficas²⁰ que Pardo de Tavera. Ele usou a nova ortografia quando traduziu para Tagalo a obra *Wilhelm Tell*, de Schiller; bem como algumas histórias de Hans Christian Andersen, e, como ele viria a declarar posteriormente, foi, em parte inspirado pelo “estudo que eu estava fazendo na época sobre as escolas primárias em Saxônia, do qual eu pude perceber os grandes esforços dos professores para simplificar e facilitar a educação das crianças”.²¹ Rizal esperava que seu próprio esforço para desenvolver uma ortografia mais simplificada iria “aliviar o trabalho e facilitar os primeiros passos das crianças”, pois para ele, da mesma forma que para os editores dos jornais de Manila, o sucesso do país depende da educação.²² Ele admirava o sistema educacional Alemão bem como o progresso daquela nação e tinha esperanças de que o sucesso desta pudesse ser copiado nas Filipinas.²³

19 Rizal seria imortalizado como “pai da nação Filipina” após sua morte nas mãos dos Espanhóis após ser considerado um “subversivo”. A literatura sobre Rizal é vasta. Recentemente, ele aparece como a figura central em dois estudos contrastantes (Anderson 2005; Rafael 2005).

20 Rizal 1890b: 88. Esse trecho foi traduzido e reproduzido na obra de 1996, cujos volumes reproduziam as publicações do *La Solidaridad*. Eu consultei essa tradução, mas a modifiquei.

21 Ibid. For Rizal's *Guillermo Tell*, ver Rizal 1961.

22 Rizal 1890b: 88.

23 Rizal passou a maior parte de 1886 e a primeira parte de 1887 na Alemanha, onde ele escreveu a maior parte da obra *Noli me Tangere*. Para exemplos da admiração de Rizal pela Alemanha e suas coisas, ver a carta de seu irmão Paciano (datada 16 junho 1885), e as cartas para sua irmã Trinidad (11 mar. 1886) e para José María Basa (21 Set. 1889) em Rizal 1930. Ver também suas letras para Blumentritt (12 de jan., 13 de abr., 24 de abr., 6 de junho, e 20 de julho 1887) em Rizal e Blumentritt 1961. O primeiro romance de Rizal, cujo título faz referência à passagem bíblica João 20:17, começou com uma citação de Schiller e foi originalmente publicada em Berlim em 1887. O romance trata de um jovem herói que admira os avanços feitos pela Alemanha, bem como seu sistema de educação para sua juventude (Rizal 1958). A admiração de Rizal pela Alemanha já tinha sido alvo de críticas e acusações políticas pelos Espanhóis peninsulares conservadores, Vicente Barrantes (Rizal 1890a: 32).

A primeira vez que Rizal publicou a nova ortografia foi em *Noli me Tangere* (1887), capturando, em seu romance Castelhana passado em uma Filipinas contemporânea, as interrupções ocasionais do Tagalo na língua Castelhana falada por alguns Tagalos nativos. Posteriormente, escreveu que ele usou a nova ortografia em seu trabalho impresso, “com a esperança que o público Filipino a adotasse após uma razoável discussão sobre sua utilidade e conveniência”.²⁴ O fato do uso da nova ortografia por Rizal é invisível atualmente; já que a escrita que era considerada nova à época se tornou comum, a novidade desapareceu sob os olhos no leitor do Tagalo moderno. A nova ortografia era considerada por Rizal, parte do objetivo futuro do projeto: um projeto que expõe os problemas dos Filipinos a fim de inspirar as pessoas à resolve-los e de ganhar apoio político para tal.

Sem ter conhecimento do trabalho um do outro, Pardo de Tavera e Rizal desenvolveram um novo sistema ortográfico o qual acreditavam ser mais apropriado para as necessidades presentes e futuras da língua Tagala e seus falantes. Através dos esforços de Rizal a nova ortografia passou a ser defendida e utilizada pelos jovens que buscavam, tanto nas Filipinas, quanto na Europa, promover reformas políticas liberais e laicas na nação Filipina.²⁵ Por volta de 1889, os membros dessa coalizão internacional de Filipinos progressistas se tornaram *La Solidaridad* (“Solidariedade”), um jornal quinzenal publicado primeiro em Barcelona e depois em Madrid, com objetivos de promover a causa das reformas políticas liberais nas Filipinas através da proposta de aproximação das leis e da administração com a da Península Espanhola. Enquanto os apoiadores do jornal tinham inclinações políticas bem mais radicais do que aquelas que eram publicadas, o jornal buscava promover ideais liberais burgueses de política, economia e desenvolvimento social das Filipinas. A proposta era de que a Espanha reinasse, com mais poder e influência sobre os assuntos políticos nas Ilhas, em detrimento dos poderes que tinham as ordens de frades, os quais, por sua vez, eram muito diferentes de qualquer poder que eles tivessem na Península. Buscando assegurar a simpatia de potenciais aliados no círculo político peninsular Espanhol, *La Solidaridad* era muito crítica com relação a qualquer ato das administrações de Madrid ou

24 Rizal 1890b: 88.

25 Conforme escrito posteriormente por Rizal, em 1887, ele pediu aos seus amigos para adotarem a ova ortografia e ao menos alguns já o tinha feito (ibid.). Ver também Rizal 1931: 31–32, 46–47. Os trabalhos padrão sobre o Movimento de Propaganda é o livro de Schumacher com o mesmo nome (1997). A coleção dos ensaios de Schumacher (1991), Anderson (2005) e Sarkisyanz (1995) foram muito úteis na relação do movimento com os políticos peninsulares. As políticas da língua, particularmente nesse movimento, foram recentemente analisadas por Rafael (2005) de uma forma diferente daquela utilizada aqui.

Manila que se curvasse aos interesses partidários da ordem de frades, e, por isso, era frequentemente proibido que fosse circulado na colônia. A maioria daqueles que trabalhavam no jornal, eram envolvidos com a promoção da nova ortografia, incluindo Mariano Ponce, Pedro Serrano Laktaw e, Marcelo del Pilar, além dos já mencionados Rizal e o *Los Reyes* do *Espanha Oriental*.

Em 1889, mesmo ano do surgimento do *Solidariedad* e somente dois anos depois que o do romance de Rizal e o do Sânscrito de Pardo de Tavera, Pedro Serrano Laktaw, professor e um dos jovens trabalhando para promover reformas políticas, publicou o primeiro volume de seu dicionário Espanhol-Tagalo. Tal trabalho representou o primeiro dicionário que usava a nova ortografia e, o primeiro livro publicado no qual o Tagalo aparecia, na forma da nova ortografia, com frases completas, ao invés de palavras soltas.²⁶ Neste trabalho, o autor afirmou que ele “esperava contribuir para a filologia pela adoção da ortografia aplicada pelos Orientalistas estudiosos [...]. Dessa maneira, ficava mais fácil distinguir o radical dos demais componentes afixados em cada palavra, escrever fica menos complicado e, a palavra falada é mais adequadamente representada, o que não ocorre com a ortografia até então utilizada”.²⁷ Serrano Laktaw esperava que, ao simplificar o processo de ler e escrever, a nova ortografia iria melhorar a educação nas Filipinas; ele achava que se fosse mais fácil para os alunos, primeiro aprender a ler e escrever em Tagalo, seria também mais fácil aprender a ler e escrever em Castelhana. Esses temas foram repercutidos no prólogo, escrito por Marcelo H. del Pilar (conhecido por sua agitação política e escritos no *Solidariedad*), que enfatizou a importância do ensino do Castelhana aos alunos nas Filipinas; ele esperava que o livro fosse “contribuir para a difusão do Castelhana no arquipélago, que [sendo] parte da Espanha, deveria ser tão espanhol na língua, quanto é no seu governo, na sua religião, em seus sentimentos, hábitos e aspirações”.²⁸ Del Pilar professou seu patriotismo à Espanha e às suas leis, da mesma forma que professou seu respeito pela religião Católica (quando no seu âmbito de atuação específico, separado da lei), estratégias comumente usadas por ele no *La Solidariedad*. Del Pilar promovia o ensino da língua Espanhola nas Filipinas, pois seria através dela que as leis e administração peninsulares espanholas, laicas e liberais seriam inseridas na colônia. As ordens dos Frades eram tradicionalmente contra o ensino de Castelhana nas ilhas pois em parte, eles exerciam o poder político através da

26 Serrano Laktaw 1889. Para uma análise contemporânea de sua inovação, ver Pardo de Tavera 1994: 406.

27 Serrano Laktaw 1889.

28 del Pilar y Gatmaytan 1889.

manutenção para si, do Castelhana, e conseqüentemente dos textos, ideias, liberdades civis e, divergências da península Espanhola; somente tendo algum alcance, uma minoria representada por parte da elite da ilha.²⁹ Segundo del Pilar, Serrano Laktaw, Rizal, e os demais jovens propagandistas, a Espanha era um lugar onde eles tinham mais liberdades e mais oportunidades de debate e crítica do que eles tinham em seu país de origem, e o castelhano era a língua pela qual eles tinham acesso à essas liberdades.

Foi nas páginas do *La Solidaridad* que Rizal esboçou sua posição acerca da nova ortografia, além de expor o seu significado em 1890, na sua obra “Sobre a Nova Ortografia: Uma Carta aos meus Compatriotas”. Neste trabalho, Rizal respondeu à Tecson e Poblete, da *Revista Católica*, abordando suas críticas e além disso, discutindo explicitamente as questões de patriotismo e linguagem levantadas pelos dois autores. Rizal encorajava seus leitores a pensarem a questão ortográfica como uma questão política, mas ao mesmo tempo, que o fizessem de modo a chegarem a conclusões diferentes daquelas defendidas na *Revista Católica*. O *Espanha Oriental* já havia respondido algumas críticas de Tecson e Poblete, mas sua resposta teve como foco, a lógica presente na nova ortografia, bem como a sua utilidade; não mencionaram, contudo, as implicações de suas posições políticas, talvez devido à censura existente na imprensa de Manila. Rizal teve mais espaço para defender suas posições políticas no *La Solidaridad*.

Rizal iniciou sua defesa com a imagem de uma sala de aula nas Filipinas, descrita de modo a acentuar os problemas que para ele, estavam impedindo o país de crescer:

“Quando você vai à escola do bairro para aprender suas primeiras letras, ou quando você teve que ensiná-las aos mais novos, sua atenção, assim como a minha, deve ter se voltado para a grande dificuldade encontrada pelos meninos quando eles chegavam às sílabas ca, ce, ci, co [...] pois não entendiam a causa dessas irregularidades tampouco o motivo pelo qual o som de algumas consoantes muda. Choveram chicotes, um castigo atrás do outro [...]. Finalmente, considero que essas sílabas, que levaram os meninos às lágrimas, ser-lhe-iam completamente inúteis, pois na nossa língua falada e na ortografia antiga, [nós não temos algumas dessas] sílabas que pertencem ao Castelhana”.³⁰

29 Ver Rafael (2005) para a teorização do poder do Castelhana.

30 Rizal 1890b: 88.

Ao incitar seus leitores a se identificarem com o sofrimento dos meninos e com ele, fez seus “compatriotas” perceberem que ele tinha como língua nativa o Tagalo, afirmando a autoridade que a *Revista Católica* tinha negado à Pardo de Tavera. Ao notar que, mesmo conhecer o trabalho um do outro, tanto ele quanto Pardo de Tavera tinham criado uma nova ortografia, afirmou que ele “alegrou-se pois não era o único com essa ideia, que tinha aparecido simultaneamente em suas mentes”.³¹ A validade científica de seus trabalhos tinha se confirmado no momento que eles chegaram, independentemente, aos mesmos resultados.

Após uma longa seção na qual ele detalha as características técnicas da velha e nova ortografia, ele chega ao ponto do patriotismo, e o que a ortografia tem (e não tem) a ver com ele. Novamente, invoca a compaixão dos leitores Tagalos para com si mesmos, com meninos sofrendo na sala de aula e com seus próprios filhos, existentes ou imaginários, que continuariam essa labuta a não ser que a nova ortografia fosse adotada:

“Por que forçar os meninos aprender [Sílabas Espanholas] quando eles deveriam estar falando nada além do Tagalo, pois castelhano é completamente proibido para eles? Se depois eles tiverem a oportunidade de aprender esta última língua, então terão que estudar essas combinações, assim como todos nós, quando aprendemos francês, inglês, alemão, holandês, etc. Ninguém na Espanha, quando criança, aprende o silabário francês ou o inglês: então, por que as crianças dos bairros têm que se matar aprendendo o silabário de uma língua que eles nunca terão que falar? A única coisa que eles vão desenvolver será um ódio aos estudos, vendo que eles são difíceis e inúteis”.³²

Ao contrário da reivindicação de outros, de que a nova ortografia ajudaria aos falantes do Tagalo a aprender Castelhana, Rizal fez questão de deixar claro que para ele, a introdução da reforma não se relacionava com o bem-estar dos poucos privilegiados que estudavam a língua espanhola. Ao invés disso, era belo bem da maior parte das crianças Tagalas, que provavelmente nunca seriam alfabetizadas em castelhano. O que ele propunha, era que o Tagalo fosse mais fácil para que as crianças Tagalas tivessem mais facilidade em ler e escrever. O Tagalo era parecido, embora linguisticamente diferente do Castelhana, e a lógica da ortografia mandava que seguisse a natureza que era distinta.

31 Ibid: 88–89.

32 Ibid.: 91.

Rizal censurava o provincialismo de Tecson e Poblete, que protestava o suposto “estrangeirismo” da letra “k”, afirmando que:

“Então é extremamente infantil . . . rejeitar o uso [da letra “k”] dizendo que é de origem Alemã e mencionando o fato só para gabar-se de um patriotismo, como se este consistisse em elementos do alfabeto. ‘Nós somos Espanhóis acima de tudo!’, falam os oponentes, e com isso eles acham que estão realizando um ato de heroísmo; ‘Nós somos Espanhóis acima de tudo! E nós rejeitamos o “k” de origem Alemã!’. Eu tenho certeza que nove em dez desses patriotas do alfabeto do meu país usam chapéus genuinamente alemães e possivelmente até botas também! O quê? Então onde está o patriotismo deles? Por acaso as exportações da Alemanha aumentam mais quando usamos o “k” do que quando importamos e usamos produtos deles? Por que não usar um *chambergó* [um chapéu Espanhol], um *salakot* [chapéu originalmente filipino], ou um chapéu feito de *buntal* [fibras de palmeira], se eles são tão protecionistas? Será que o “k” nos empobrece? Seria o “c” um produto do nosso país? É muito fácil ser patriota então”.³³

Ridicularizando a superficialidade do professado patriotismo de seus oponentes, Rizal provoca que até mesmo a sugestão absurda de um patriotismo chapeleiro seria mais lógico do que um alfabético. (Embora tais patriotas fossem parecer ridículos com seus chapéus fora de moda, estes teriam ao menos uma conexão concreta com a agricultura e manufatura espanhola, ao contrário das letras do alfabeto.) Ele encerra seu argumento com um convite àqueles que são céticos em relação à nova ortografia, para juntarem-se aos homens que são interessados na “livre esfera do conhecimento científico”.³⁴ Ele estava confiante que “no final [a reforma] será geral . . . e estamos certos de que, convencidos de suas vantagens, [os céticos irão] ter que considerá-la como sendo nada além de uma escrita nacional, racional e fácil de nossa língua harmoniosa”.³⁵

O artigo de Rizal diminuiu os escritores da *Revista Católica* por terem focado apenas na influência estrangeira, especialmente na suposta influência ortográfica Alemã. Possivelmente os mencionados escritores tinham informações acerca das conexões acadêmica, social e política daqueles que estavam promovendo a nova ortografia. O treinamento linguístico francês de Pardo de Tavera apesar de “estrangeiro”, não parece ter sido o principal alvo; a letra “k”, o foco de sua

33 Ibid.: 90.

34 Ibid.: 92.

35 Ibid.

ansiedade, era alemão. A sua crítica incluía: o repetido argumento de que a letra “k” era alemã e, que definitivamente não era espanhola (logo, tampouco Tagala). Alegrementemente eles atentaram aos seus leitores, sobre a suposta origem alemã da nova ortografia, assinando um dos artigos sob o pseudônimo “*hindí aleman*” (“não alemão”); além de conjugar verbos Tagalos usando a palavra castelhana para “alemão” (“aleman”) como se ela fosse um radical de um verbo Tagalo, cunhando palavras em “fazer alemão” (“*umale-aleman*”), “Foi feito alemão” (“*inaleman*”), e “ser feito alemão” (“*alemanin*”).³⁶ A Alemanha pode ter sido um alvo em particular, por dois motivos: devido às ansiedades sobre o crescimento do poder alemão no mundo pacífico da Espanha, e pelo fato de Rizal, figura per se controversa, ter por várias vezes admirado a Alemanha e a comparado favoravelmente em relação à Espanha e às Filipinas, como já pudemos notar. Também é possível que as conexões entre Isabelo de los Reyes, editor do *Espanha Oriental* e autor da maior parte de seu conteúdo, e aqueles que eram visivelmente membros do movimento reformista, incluindo Ponce e Rizal, eram conhecidas ou no mínimo supostas, o que foi aproveitado pela *Revista Católica* para macular sua competição ao associá-la com o jornal mais controvertido de todos, o *La Solidaridad*. Assim, os escritores da *Revista Católica*, alegando serem simultaneamente leais ao Tagalo e à Espanha, invocaram os argumentos do próprio *Solidariedad* afirmando serem motivados pela lealdade à Espanha e pela preocupação de preservar a soberania espanhola nas Filipinas. Portanto, tal argumento vindo da *Revista Católica*, refletia justamente as contestações dos reformistas e talvez, os desafiasse.

As acaloradas trocas entre o *Espanha Oriental* e a *Revista Católica* continuaram por muitos meses. Entretanto, em janeiro do ano seguinte (1890), não aguentando mais arcar com as constantes publicações devido à contínua competição um com o outro, os dois jornais se fundiram. Esse ato não só representou o fracasso das publicações bilíngues, no sentido de que o público leitor não conseguiria apoiar os dois jornais, como também, indicou que apesar do feroz debate em suas publicações sobre a ortografia Tagala, bem como as diferentes posições dos dois jornais sobre o papel da religião, os objetivos principais de ambos os jornais eram muito similares. Ambos se consideravam defensores da educação Tagala e dos meios para edificar a população Tagala; o argumento sobre a ortografia ressaltou uma divergência na forma como eles imaginavam que esses objetivos poderiam ser atingidos, mas o fato deles serem capazes de se fundirem em um único jornal bilíngue é prova da urgência que ambos sentiam pela realização do projeto de ter

36 Hindí Alemán (pseudônimo), 1889; TecsonySantiago, 1889a.

um jornal bilíngue independentemente da ortografia que utilizada ou do status que se concedia à religião. Ainda, mesmo tendo se atacado tão virulentamente, as equipes dos dois jornais se coincidiram. Com isso, a nova publicação bilíngue, *La Lectura Popular* [O Leitor Popular ou Leitura Popular], foi gerida por de los Reyes, a força motriz por trás do *Espanha Oriental*, mas que também tinha trabalhado na *Revista Católica*. Os maiores nomes da *Revista Católica* também tinham se tornado colaboradores.³⁷ Nas páginas do novo periódico, alguns dos artigos Tagalos usavam a nova ortografia (ou alguns aspectos da mesma), e outros utilizavam a antiga. Contudo, a inconsistência presente em suas próprias páginas não parecia incomodar a equipe.

Se a briga foi uma oportunidade de expressar rivalidades pessoais que acabaram por se resolver, se os dois partidos simplesmente cansaram de polêmicas, ou se os interessados passaram a focar em outros projetos, mais urgentes, nós não sabemos. Contudo, nesse breve período, a ortografia foi criada e disputada, tanto no âmbito político, quanto no âmbito patriótico. E, enquanto todos aqueles envolvidos no debate concordaram na existência da significância política na ortografia, eles discordavam sobre o que representava essa significância. Entretanto, a nova ortografia iria ressurgir nas Filipinas anos depois, como um símbolo diferente, nem Alemão, nem espanhol.

“K” PARA KATIPUNAN

■ A nova ortografia não foi amplamente adotada de imediato; nos meses que se seguiram à controvérsia descrita acima, a letra “k” deixou de ser constantemente usada pelos jornais bilíngues de Manila para escrever em Tagalo (mesmo por aqueles associados à Los Reyes, que promoveu seu uso no *Espanha Oriental*). No entanto, em 1892 (dois anos após Rizal escrever sobre a ortografia as páginas do *La Solidariedad*), o “k” ressurgiu como símbolo de uma irmandade revolucionária secreta, os *Katipunán*, organização responsável pelo início da revolução.³⁸ O “k” aparece nos já nos primeiros anos, nos documentos oficiais, assim que conseguiram sua própria prensa, eles foram aos locais mais distantes em busca de

37 Thomas 2006.

38 Essa parte tem como fundamento a obra *Revolta das Massas de Agoncillo* (1996), que reproduz belamente vários dos manuscritos e documentos aos quais ele se refere, incluindo vários nos quais o uso do “k” é claramente ilustrado. Os exemplos que se seguem nessa parte foram todos retirados desse livro. O nome da organização *per se* é significativo: Ileta observa que existiam outras “organizações” ou “katipunanos” além da revolucionária, mas em todos os nomes dos outros “katipunans”, a palavra é escrita com um “c,” *catipunán* (Ileta 1979: 81, 121).

formas de letras, tão essenciais para a impressão na fonte Tagala, e tiveram grande dificuldade em adquirir algumas letras, dentre as quais, a letra “k.”³⁹ Em algum momento em 1896, antes da sociedade ser descoberta pelas autoridades (deflagrando a revolução), os Katipunanos estavam usando a letra “k” em seus formulários de adesão, além disso, uma análise mais atenta desses documentos, mostra que a referida letra tem um corpo tipográfico diferente das demais, provando que esta não era comumente achada dentre os tipos de fonte de Manila, a ponto de se conseguir escrever uma página inteira em Tagalo usando ela, algo confirmado pelo historiador Agoncillo.⁴⁰ Esse inconveniente e a natureza deliberada do uso do “k” pelos Katipunanos, sugere que seu uso era considerado muito significativo. A forma como a letra “k” per se veio a simbolizar os Katipunanos é ainda mais reveladora quando analisamos algumas de suas bandeiras:



Figura 1. Três dos diversos designs das bandeiras Katipunianas. A figura no meio da última bandeira trata-se da representação do “ka” na escrita Tagala pré-hispânica. (Desenhos do autor, com ajuda de Robeson Bowmani, baseados na Revolta das Massas, de Agoncillo [1996]).

Os Katipunanos frequentemente utilizavam como símbolo as iniciais das 3 palavras de seu nome completo: “Kataastaasan Kagalang-galang Katipunan”, ou “K.K.K.” Embora não fossem todas as bandeiras que continham a letra “k”, esta estava presente na maioria, e em muitos casos, vinha como a única imagem (ver Figura 1).⁴¹

39 Agoncillo 1996: 81-85.

40 Ibid.: 59-60. Pode-se ver um fenômeno parecido nas páginas do *Espanha Oriental*. Agoncillo confirma que o “k” estava entre aquelas letras as quais a imprensa Katipuniana teve dificuldade em parar de usar, pois era muito comumente usada no Tagalo (Agoncillo 1996: 81).

41 Essas e outras bandeiras são descritas em Agoncillo (1996). Uma bandeira em particular, para nosso interesse, é aquela adotada pela facção “Magdalo” em Cavite, que usou um caractere da escrita Tagala antiga que corresponde à letra “k.” Dado que praticamente ninguém tinha familiaridade com a escrita pré-hispânica, e que não temos evidência que estava sendo usada nesse período, sua aparição na bandeira sugere que sua primeira função era ser um símbolo de diferenciação do Espanhol (e da Espanha), e que deve ter havido ligações entre aqueles que seguiam os estudos linguísticos que produziram a reforma ortográfica e os *Caviteño Katipuneros*.

De fato, o destaque dado à letra “k” nas imagens e documentos Katipunianos implica em ao menos duas observações importantes. Primeiramente, embora os Katipunianos são considerados um movimento do povo, das massas, ao contrário do movimento nacionalista elitista dos propagandistas anteriormente aqui estudados; as suas escolhas ortográficas sugerem uma continuação entre aqueles que criaram a nova ortografia em 1889 e aqueles que comandavam a sociedade Katipunana anos mais tarde.⁴² Isso indica que a ideologia Katipunana, ao menos dentre a cúpula dessa popular, porém hierárquica organização, pode ter relação direta com o trabalho dos propagandistas e ilustradores.⁴³ O fato é que existe a necessidade de uma pesquisa mais aprofundada para a melhor compreensão entre essa conexão e adoção do “k” pelos Katipunianos – quando esta tinha acabado de ser introduzida e desaparecido do uso comum.

A segunda observação está relacionada à adoção e uso da letra “k” de forma emblemática, vez que este sugere que o imaginário ou diferença visual da escrita Espanhola pode ter sido, em parte, adotado. Desse modo, mesmo que o uso do “k” tenha sido incorporado pela organização revolucionária devido aos seus benefícios pedagógicos, seu uso como emblema mostra a sua significância simbólica. O fato da letra “k” aparecer em bandeiras da sociedade revolucionária destaca uma das funções da ortografia: dar um sentido ou sinalizar⁴⁴ a nação. Conforme escrito por Woolard, “Nos países onde a identidade e a nacionalidade estão sendo negociados, todos os aspectos da língua, inclusive sua [...] forma de representação gráfica, podem ser contestadas. O que significa que os sistemas ortográficos [...]

42 Tanto Agoncillo (1996) quanto Iletto (1979), naqueles que podem ser considerados os livros mais importantes sobre a Revolução, caracterizam os Katipunianos como um movimento das massas em contraposição ao movimento nacionalista elitista dos propagandistas. May (1991) discorda dessa tese, usando evidências encontradas nos Batangas para afirmar que o apoio pela Revolução era muito forte dentre a elite local, mas o mesmo não poderia ser dito acerca das classes mais baixas, por falta de provas. Anderson (2005) enfatiza a distinção entre os Katipunianos e os projetos ilustrados, mas detalha cuidadosamente evidências que podem ajudar a traçar ligações entre os mesmos.

43 Contudo, é necessário que haja mais pesquisa para que isso seja confirmado; na minha opinião, um dos membros fundadores dos Katipunanos, Deodato Arellano, era um dos links entre o projeto de reforma ortográfica da “elite” e a sociedade Katipuniana “plebeia”. Arellano, em cuja casa os Katipunianos se reuniam, também era um membro da Liga Filipina (organização formada por Jose Rizal), e cunhado de del Pilar (editor do *La Solidaridad*). Arellano tinha sido iniciado na maçonaria por Lopez Jaena em 1890. Ver Agoncillo 1996: 37-48, e Fajardo 1998: 93-94.

44 No original, “flagging”, conforme nota do autor: Faço referência ao uso, de “flagging” por Billig, em 1995, o qual ele adota em parte, de uma leitura de Anderson (1991). É a frase de Billig que eu pego emprestado na seção que estar por vir.

são símbolos que carregam em si, significados históricos, culturais e políticos”.⁴⁵ A forma, escrita ou visual, como uma língua é representada – sua ortografia – ajuda a torná-la distinta de outras, de modo que ela seja tida como importante politicamente. Nesse caso, a bandeira com a letra “k” pode ser interpretada como forma de demonstração que a distintividade da língua – sua diferença para o Espanhol – era parte das reivindicações revolucionárias. Temos *nossa* própria língua, deveríamos ter *nosso* próprio governo. Essa distinção é parte do trabalho nacionalista que a ortografia é capaz de realizar; o próprio fato de uma letra do alfabeto se tornar um emblema para a bandeira, sugere que foi particularmente efetivo como símbolo distintivo.

SINALIZANDO A NAÇÃO

■ Esse trabalho de distinção visual de uma letra como sendo algo diferente e único (e a reivindicação política pela soberania) tem sido parte de várias lutas políticas. A imagem de uma língua pode ser tida como um ponto de orgulho e símbolo da identidade nacional. Isso pode ser percebido quando a escrita de uma língua é unicamente representativa daquela língua, como é o caso da distinta escrita Coreana, *han'gul*. Fouser afirma que “Do final do século dezenove e início do século vinte, a [escrita] *han'gul* é um dos símbolos mais fortes da identidade e Orgulho nacional, Coreano. Qualquer ataque à essa forma escrita, representa um ataque à soberania e ao orgulho do povo Coreano”.⁴⁶ Mas no geral, a escrita de uma língua não é contestada quando não usada em nenhuma outra língua, e sim quando uma língua em especial pode ser escrita de duas formas diferentes, cada qual com um significado político. Conforme nos foi demonstrado por Irvin e Gal, a representação visual de um idioma é apenas uma das muitas formas, com o qual este pode ser diferenciado de seus vizinhos por motivos políticos e ideológicos. Ainda assim, por ser uma forma visível (literalmente) de diferenciação, comumente usada, é importante considerá-la isoladamente.⁴⁷

Considera-se que os interesses existem quando uma língua pode ser escrita de acordo com dois sistemas ortográficos diferentes; exemplo: O Cirílico em contração ao alfabeto Romano é o que distingue o Sérvio e o Croata um do outro. Apesar de nenhum alfabeto se único a nenhuma das línguas, nesse contexto, cada

45 Woolard 1998: 23.

46 Fouser 1999: 151.

47 Irvine and Gal 2000.

um deles se torna único quando em contraste com o outro, e quando associado à identidade política.⁴⁸ Na Índia Holandesa Oriental, por exemplo, o esforço colonial para romanizar as línguas Malaias (anteriormente, escritas de acordo com o alfabeto Árabe), pode ser interpretado como tentativa de distanciar o arquipélago do mundo do Islã.⁴⁹ Contudo, a distinção ortográfica não precisa ser tão extrema, vez que mesmo mudanças pequenas podem ser tidas como emblemáticas e importantes, no trabalho de distinção de uma língua; por exemplo, conforme demonstrado por Vikør, as tensões políticas do início do século dezesseis entre a Dinamarca e a Suécia fez com que a ortografia se tornasse um meio de distinção entre duas línguas, anteriormente muito similares. O “ä” e o “ö” Suecos, versus o “æ” e “ø” Dinamarqueses, constituem “uma diferença que até hoje parece impossível de ser abolida já que funciona como uma marca de identificação”.⁵⁰ O fato do grupo dominado (Suecos) estar mais interessado na distinção do que o grupo dominante (Dinamarqueses) ressoa com o caso dos revolucionários nas Filipinas e, como veremos, o trabalho de distinção ortográfica tem frequentemente sido atrativo para aqueles que buscam se afirmarem como soberanos frente à dominação estrangeira, colonial ou imperial.

Já no contexto pós colônia, as discussões ortográficas tendem a focar na relação entre a (nova) língua nacional e a língua do antiga colonizador, mesmo (e, talvez, principalmente) quando essas línguas aparentam ser as mesmas. Por exemplo nos Estados espanhóis americanos, acadêmicos debatiam a existência ou não de diferentes línguas espanholas americanas (ou mesmo uma língua espanhola americana), que tivessem pronúncia e escritas diferentes daquela encontrada na língua da Península (castelhano).⁵¹ Para esses novos republicanos americanos, estabelecer a distintividade de uma língua (ou línguas) “americana”, fazia parte do projeto de estabelecer e codificar diferenças entra a nação (ou nações) da península e as das Américas. A especificação dessas diferenças foi mais difícil e urgente devido à origem crioula da nação e do nacionalismo. Assim, a discussão envolvia tanto a origem da língua (seria a língua americana, castelhana, ou uma língua distinta?) e sua representação (deveria ser parecida com o espanhol, ou deveria ter convenções ortográficas diferentes?). Uma discussão semelhante se deu nas

48 Franolic 1983.

49 Para uma rica discussão histórica e teórica sobre a reforma ortográfica em Minangkabau e na língua Malai genericamente, ver Hadler 2000. Para o histórico das reformas ortográficas e a criação da língua Indonésia/Malai, ver Vikør 1988.

50 Vikør 2000: 109.

51 Bello 1890; Bello e Jaksic 1997; Velleman 2002.

colônias da América anglo-fônica (do Norte) após se tornarem uma república pós-colonial, momento em que alguns votaram por “uma nova língua para uma nova república – uma língua federativa, como era chamada”.⁵² Apesar de ter perdido a força, a perseverança de Noah Webster tem como legado é que o fato de os americanos irem ao “theater” ao invés de ao “theatre”. Apesar das diferenças ortográficas entre o inglês americano e o britânico serem mínimas, elas constituem “de longe, a maior e mais bem-sucedida reforma na ocorrida na língua inglesa, e pouco se duvida que isso se deu a partir de um desejo espontâneo de reforçar a nova identidade nacional através de uma nova língua nacional”.⁵³

As reformas de Webster da língua Inglesa nos remetem a um importante aspecto dos movimentos de reforma ortográfica, que nos escaparia se nos focássemos apenas nas qualidades representacionais. As reformas ortográficas sempre recorrem ao valor da racionalização das línguas. Por exemplo, Webster esperava conseguir realizar uma mudança mais radical no inglês pois ele pretendia “o equilíbrio perfeito”, e Rizal, tinha escrito que ele queria fazer com que a ortografia Tagala “mais racional e lógica”.⁵⁴ Em um mundo linguístico no qual o equilíbrio e status dedicado às línguas Europeias, excluindo as pertencentes a outros lugares, um equilíbrio ortográfico ao Tagalo poderia destacar, o que era pensado por alguns linguistas da época, incluindo Pardo de Tavera, que o Tagalo se encontrava em um estágio avançado, perto da “perfeição” como uma língua, devendo ser considerado apto a acompanhar uma civilização atualmente avançada.⁵⁵

Mas uma consequência mais prática de racionalizar a ortografia, era a facilidade que traria para a alfabetização. Nas palavras de Rizal, um dos objetivos de racionalizar a língua era para “simplificar e facilitar a educação das crianças”.⁵⁶ Da mesma forma, Del Pilar e Serrano Laktaw, também defendiam a ideia de deixar a ortografia Tagala mais racional, equilibrada e simples, na medida em que enfatizavam as possibilidades de uma alfabetização mais difundida.⁵⁷ O impulso para uma alfabetização difusa também era um fator importante no processo de racionalização e padronização das maiores línguas Europeias, que por sua vez, eram frequentemente associadas ao desejo de padronização das variantes de uma

52 Ayto 1983: 94; ver também Edgerton 1943.

53 Ayto 1983: 95.

54 Webster 1786, conforme citado em Ayto 1983: 95; Rizal 1890b: 88.

55 Pardo de Tavera 1887: 10.

56 Rizal 1890b: 88.

57 Observe que isso distingue esses autores de Pardo de Tavera, cujas justificações tendiam para a precisão e legitimidade científica, tendo em vista “provas” linguísticas.

língua. Na França, conforme explicitado por Eugen Weber, os esforços pela alfabetização foram essenciais no fomento de uma identidade nacional padronizada no século dezanove: uma ortografia padronizada era parte do arsenal usado pelo Estado para transformar os camponeses em homens franceses.⁵⁸ Apesar das reivindicações pela padronização do Inglês terem começado muito antes do século dezanove, foi somente nele que essa noção foi efetivamente implementada em nome da alfabetização em massa.⁵⁹ Contudo, mesmo que em ambos os casos a padronização envolvesse privilegiar uma língua falada uniformemente, em detrimento de variantes regionais, os reformistas ortográficos do inglês do século dezanove, assim como seus equivalentes filipinos, estavam preocupados em buscar um “alfabeto perfeito” para a língua Inglesa.⁶⁰

Faz sentido que as reivindicações pela alfabetização, racionalização e padronização tenham sido feitas por aqueles que posteriormente reformariam o Tagalo, posto que, além de seus interesses na racionalização nacional estarem alinhados com das reformas linguísticas nos demais lugares durante o século dezanove; seus objetivos também eram congruentes com suas reivindicações acerca da busca de mudanças relacionadas às estruturas administrativas espanholas nas Filipinas. Contudo, conforme demonstrado pelos segundos revolucionários anticoloniais Katipunos, a ortografia, sozinha, sugere uma interpretação diferente daquela que seria feita pelos propagandistas reformistas. Então voltando ao nosso primeiro exemplo, apesar dos protestos daqueles que defendiam a mudança ortográfica para a letra “k”, esta acaba se tornando um signo distintivo, um símbolo que distingue visivelmente, a língua local da língua dos colonizadores: o Tagalo reproduzido na forma de acordo com as regras da ortografia Castelhana, era repleto de “qu” e “c”, enquanto que quando reproduzido nos moldes da ortografia reformada, fica repleto de “k.” No entanto, a mudança para a letra “k” não só alterou a forma das palavras Tagalas, como também ajudou a esconder a origem Espanhola presente em muitas delas.⁶¹ Conforme veremos, o “k” promove o mesmo tipo de “amnésia” ou outras ortografias pós-coloniais; mas antes de analisarmos esses outros exemplos, precisamos entender como se deu esse “apagão” no Tagalo.

58 Weber está pouco interessado em ortografia per se, e sim no problema da educação das massas, conforme revelado por um artigo citado por ele, ao reclamar que algumas crianças “falham em entender o que eles liam, ou em reconhecer na escrita, algumas palavras que eles conheciam quando a ortografia era estrangeira” (Weber 1976: 337).

59 Crowley 1989: 102.

60 Transcrições da Sociedade Filológica 1842-44, conforme citado em Crowley 1989: 80.

61 Agradecimento à Ben Anderson por me atentar para esse aspecto da ortografia.

DO CASTELHANO AO TAGALO

■ Conforme ocorre em muitos idiomas, as origens de muitos radicais Tagalos podem ser remetidas à outras línguas. No Tagalo que é falado atualmente, as origens remetem à Sânscrito, Malaio, Árabe, Chinês (Fukien), Inglês e Castelhana, sendo esta última, a predominante.⁶² São termos que as vezes não tem nenhum equivalente pré-hispânico (como *relo* ou *relas* para “relojo”, do Castelhana *reloj*), mas essas palavras Castelhanas modernas não foram as únicas que se tornaram radicais Tagalos. O sucesso da nova ortografia, dificultou muito a distinção exclusivamente visual das origens Espanholas em muitas das palavras mais comuns do Tagalo, por exemplo: A expressão Castelhana ¿Cómo está? (Como está?), se tornou *kumusta*. Como esses radicais Castelhanos do Tagalo só foram considerados pelos linguistas mais conservadores, como parte do idioma Tagalo muito recentemente, eles não foram capazes de introduzir uma versão da língua na época da nossa história.

É elucidativo observar como as palavras Castelhanas foram tratadas no texto Tagalo do *Espanha Oriental*. A maioria daquelas, para as quais não havia um equivalente em Tagalo, foram escritas em itálico, que tinha por objetivo demarcá-las como sendo “estrangeiras”. Pegando exemplos da primeira página, da primeira edição, temos “*prensa*” (prensa), “*Evangelio*” (Evangelho), “*gobierno*” (Governo), “*administracion*” (Administração), e “*ciencia*” (Ciência). Mas tinham outras palavras de origem e derivação Castelhana da coluna Tagala, na mesma página do texto as quais os tradutores optaram por não colocar em itálico, tais quais: “*kastilang*” (“Castelão”, de “Castela”), “*arteng*” (“arte”, da arte), e “*industria*” (“indústria”). Em contraste com aquelas que foram colocadas em Itálico, essas palavras combinavam com o texto – algumas tiveram os sufixos adicionadas em acordo com as regras gramaticais Tagalas – de uma certa forma, isso sugere que elas já eram consideradas Tagalas. O primeiro desses exemplos é o mais elucidativo: a nova ortografia mudou *Castilla* para *Kastilla*.⁶³ Enquanto a nova ortografia é capaz de facilitar a identificação do radical Tagalo em uma palavra Tagala (parafraseando a caracterização da utilidade de Pardo de Tavera), esta não fez o mesmo

62 Wolff 2001.

63 “*Kastilang*” significa, de forma mais generalista, “espanhol”. Isso nos lembra que a diferença na ortografia, nesse caso e em outros, pode apontar a diferença de significado entre as palavras emprestadas e sua versão indígena. Eu agradeço à David Akin por chamar minha atenção para isso.

com relação à identificação de radicais Castelhanos nas palavras Tagalas; pelo contrário, as palavras com “k” servem para mascarar a origem Espanhola de palavras Tagalas: com o advento do “k” na nova ortografia, os radicais Espanhóis, se transformaram, de modo a não parecer mais serem Espanhóis. A nova ortografia aceitava as palavras Castelhanas, mas enquanto palavras Tagalas que escondiam a sua origem Espanhola. Era mais fácil para o Tagalo, uma língua que pegou muitas palavras emprestadas do Castelhana, ter seu próprio vocabulário, diferente deste (ao menos na escrita). Ao cortar todas as ligações entre o Castelhana e o Tagalo, anteriormente visíveis nos formatos das palavras, a nova ortografia realiza a separação entre essas duas línguas. Nesse sentido, a nova ortografia foi uma “traidora”, em relação à Espanha e à língua espanhola.

Os escritores da *Revista Católica* protestaram no sentido de que a nova ortografia era desleal à Espanha, mas nunca reclamaram dessa separação. Eles reclamaram que sob as novas regras, a língua ficou mais parecida com outras línguas estrangeiras como o alemão, francês ou inglês, mesmo que talvez, a maior ameaça era que o Tagalo se tornasse uma língua estrangeira, estranha à Espanha – não alemã, francesa ou inglesa, e sim, menos espanhola. Então, por qual motivo, os escritores da *Revista Católica*, tão leais à Espanha e cheios de vontade de questionar tal lealdade em seus concorrentes, não fizeram essa reclamação? Talvez por que acreditaram que imputando conexões alemãs em seus concorrentes – os defensores da nova ortografia – seria mais danoso do que chamá-los de anti-Espanha.

Mas vale a pena considerar uma outra possibilidade: a de que talvez, foi o seu patriotismo ao Tagalo que os impediu de chamar atenção para o fato de como o “k” desfigurava as palavras Castelhanas, parte do vocabulário Tagalo. Reclamar que as palavras Espanholas não seriam mais reconhecidas, seria, no final das contas, consentir implicitamente que elas eram uma parte importante do idioma Tagalo – Tagalo “puro” não expressava a extinção de termos que um Tagalo educado precisaria na cidade cosmopolita de Manila. Desse modo, o Tagalo já não era mais o Tagalo “puro” já que isso não era mais possível em um mundo de mudanças tecnológicas e desenvolvimento econômico. O Tagalo tão amado pelos escritores da *Revista Católica*, era o mesmo que aparecia na obra “Florante at Laura” de Baltasar – o Tagalo “clássico”, apropriado para romances poéticos, mas não para descrever o movimento código penal ou explicar as últimas técnicas agrícolas. Nesse sentido, habitar a des-hispanização de palavras Tagalas emprestadas, pode significar chamar atenção para as limitações do Tagalo “puro” ou “clássico”; se a

linguagem era a essência de seus falantes, então do Tagalo poderia ser identificado como sendo pré-moderno, simples, ou não sofisticado.⁶⁴

“K”ÉPARADES–KOLONIZAÇÃO

■ A tensão entre os escritores da *Revista Católica* e aqueles que defendiam a nova ortografia se repete, de diferentes formas, em outros tempos e lugares, onde a reforma ortográfica está em discussão. Os primeiros tinham uma posição que preservaria a continuidade histórica dos escritos Tagalos já existentes. Ambas as partes do debate afirmavam que as suas respectivas posições promoveriam a alfabetização. Aqueles que defendiam a nova ortografia divulgavam o princípio da simplicidade e consistência existente na transformação de sons em palavras. Mas talvez, o aspecto mais significante da nova ortografia seja sua aparência tão distintiva. Podemos encontrar a letra “k” especificamente, produzindo os mesmos efeitos em ortografias de outras línguas de países pós-coloniais e estados-nação nos quais a língua do colonizador foi enraizada, em vários níveis, na língua originária.

Por exemplo, um objeto de discussão e resolução na Conferência sobre as escritas Quíchua e Aimara em 1983, foi de que forma distanciar o máximo possível do Espanhol, essas línguas indígenas do Peru – língua do antigo colonizador Europeu e a língua da formação política que dominou esses grupos indígenas na nação pós-colonial,⁶⁵ respectivamente. Uma das soluções do congresso foi a de substituir as palavras emprestadas do Espanhol por palavras elaboradas a partir dos radicais indígenas Quíchua e Aimara; quando não fosse possível, as palavras emprestadas deveriam ser escritas de acordo com as regras ortográficas Quíchua e Aimara.⁶⁶ Em outras palavras, a ortografia tinha como objetivo explícito, distanciar a aparência escrita das línguas indígenas das Espanholas. Nomeadamente, o congresso resolveu pelo uso do “k” ao invés de usar “c” ou “qu”, decisão na qual, juntamente com outras, destacou a busca pela autonomia dos falantes do Quíchua e do Aimara, e seus “esforços pela sua recuperação material, política e

64 Irvine e Gal descrevem como os linguístas Europeus do século dezenove “supostamente explicavam [...] as características e relações específicas de três diferentes línguas Senegalesas ao se referirem à “hierarquia putativa das essências raciais” cujos falantes se tornaram representantes (2000: 55). Os editores da *Revista Católica* podem ter tentado evitar a possibilidade de uma língua deficiente ser associada com uma essência deficiente, uma associação que alguns Manilhas mais desagradáveis e jornalistas Peninsulares Espanhóis racistas estavam ansiosos para fazer.

65 Hornberger 1993: 243-49.

66 Ibid.: 248-49.

social”.⁶⁷ Da mesma forma, discussões sobre as línguas Maias revelaram a importância da representação simbólica do “k” em relação ao legado deixado pelo colonialismo espanhol.⁶⁸ Em uma conferência sobre os falantes da língua Maia, em 1987, o uso do “k” versus “c” e “qu” estava dentre os tópicos mais controversos; o sistema escolhido na conferência era aquele que conservava as letras Romanas (considerando a disponibilidade da tecnologia para reproduzi-la), mas que adotava o “k” no lugar do “c” e “qu”, “pois demonstrava menor influência do Espanhol [...] eliminando correspondências espanholas óbvias e impostas”.⁶⁹ Os delegados presentes da conferência rejeitaram as conclusões ortográficas e políticas de uma conferência sobre linguística anterior, no início de 1949, segundo a qual o “c” e o “qu” deveriam ser conservados como um esforço para “usar ... símbolos ortográficos Espanhóis ... como um meio de integração nacional”⁷⁰ Assim, nos casos em que o “c” e o “qu” eram preservados, o objetivo era de proteger a conformidade com o Espanhol; em contraposição, quando a letra “k” era usada, era justificado, em parte, pelo desejo de diminuir a influência (seja lexicográfica ou política) da mencionada língua colonial. Para os falantes de línguas indígenas, o Espanhol era uma língua duplamente colonial: dos conquistadores e dos estados-nação contemporâneos.

Os idiomas Tagalo, Quíchua, Aimara e Maia são exemplos de línguas existentes antes da conquista espanhola, e que deliberadamente adotaram algumas palavras pertencentes originariamente ao idioma colonizador. Nesses casos, a mudança ortográfica do uso do “c” e “qu” para “k” representa um símbolo da língua pré-hispânica. Contudo, o afastamento ortográfico da língua do colonizador se torna ainda mais acentuado nos casos em que a língua foi criada a partir do colonialismo, como é o caso do Crioulo haitiano (*kreyòl*). Conforme observado por Schieffelin e Doucet, o *kreyòl*, enquanto idioma, tem uma gramática derivada das línguas advindas da região Oeste da África, com um léxico, em grande parte, francês.⁷¹ Então, mudando as regras ortográficas do *kreyòl*, a língua passa a ser, em sua representação visual, distinta do francês, o que pode ser percebido na mudan-

67 Ibid.: 249.

68 *Lenguas Mayas* 1988; Richards 1993.

69 Richards 1993: 214; ver também *Lenguas Mayas* 1988: 33.

70 Richards 1993: 208; ver também *Lenguas Mayas* 1988: 27.

71 Schieffelin e Charlier Doucet 1994: 178. Phillip Angermeyer chamou minha atenção às semelhanças desse caso com o do Tagalo, e esse artigo, que originalmente me inspirou a procurar o uso do “k” em outros casos.

ça da forma escrita do próprio nome do idioma: *creole*, de ortografia francesa, vira *kreyòl*, na òtograf ofisyèl (ortografia oficial) do Haiti.⁷²

Existe um outro exemplo que pode nos ajudar a enxergar a importância da separação visual, e com isso, distinção política que o uso do “k” proporciona. Na Nova Caledônia de 1960, um movimento independente em ascensão, com base em uma identidade pan-Melanesiana, se autoneomeou “*Kanak*”. “O novo nome” segundo Clifford, “é uma apropriação crítica da rotulação generalista colonial francesa ‘*Canaque*’”.⁷³ Aqui, o “k” indica a re-apropriação crítica do francês, bem como a diferença entre um termo que mostra que os colonizadores sequer distinguiram os vários grupos etno-linguísticos existentes na área, e um termo que indica a estratégia de afinidade política e cultural aplicada pelos membros desses grupos contra a dominação colonial.

Até onde se sabe, em nenhum desses casos, aqueles que defendiam as reformas citaram precedentes com outras línguas as quais mudaram do “c” ou “qu” para o “k”; se eles conheciam estes precedentes, desconheço. Contudo, o fato dos esforços ortográficos em todos esses casos envolverem a mesma letra não é mera coincidência. Em todos os casos, a letra “k” era estranha à língua colonizadora, seja ela o francês ou o espanhol; ou seja, na época que esses países estavam no ramo da Colonização, a letra “k” não pertencia nem à ortografia francesa, nem à espanhola (ambas as quais preferiam o “c”), enquanto que o alemão optava pelo uso do “k” ao “c”, e o inglês usava ambas as formas, irregularmente.⁷⁴ Assim, com o advento das ortografias anticoloniais, o “k”, sozinho, simbolizava algo que não era nem espanhol, nem francês. Comparativamente, podemos levar em consideração as divergências acerca da língua Córnic. Os defensores da reutilização desta última estão divididos acerca de qual sistema ortográfico seria melhor; uma das questões mais significantes é se usam ou não a letra “k”. Os que defendem que sim, (com seus antecessores Filipinos do século dezanove) são a favor de um sistema baseado na representação racional das unidades fonéticas básicas, e afirmam que a escrita é mais e mais adequada à pronúncia.⁷⁵ Contudo, o que falta nos defensores do “k” nesse caso, é tanto a urgência política em padronizar e distinguir a sua língua, e a capacidade de distingui-la visivelmente da língua do “colonizador”

72 Ibid.: 193.

73 Clifford 2000: 106.

74 Como isso veio à tona é uma história complexa e interessante, mas para contá-la seriam necessários mais detalhes que o espaço daqui permite. Eu faço referência, para um início, aos verbetes de “K,” “C,” e “Q” no *Oxford English Dictionary*, 1989.

75 Lyall 2005.

(inglês) através do uso do “k.” Nesse sentido, para a maioria, é muito improvável que o Córnico venha a se tornar o Kórnico.

Ante o exposto, uma combinação de acidentes e circunstâncias históricas fazem do “k” um importante elemento de contestação ortográfica; o predomínio das colonizações francesas e espanholas ao redor do mundo inseriu muitos “c” e “qu” em diversas línguas durante a era colonial, as quais, desde de então, adotaram, como parte de um movimento pela descolonização, uma ortografia baseada no Alfabeto Fonético Internacional (AFI). Fruto de uma linguística moderna e movimentos de reforma linguística, o AFI foi desenvolvido em 1888 (pouco antes do “k” ser introduzido no Tagalo) como uma ferramenta que permite que qualquer língua seja registrada de acordo com um padrão comum. O AFI surgiu de algumas das mesmas atividades acadêmicas nas quais Rizal e Pardo de Tavera desenvolveram suas habilidades comparativas e a consequente ideia de usar a letra “k”, a qual estava sendo usada em trabalhos em Sânscrito com os quais Pardo de Tavera fez o estudo comparado do Tagalo. Apesar do AFI ter sido primeiramente apresentado na França (um país de língua “Latina”), o alfabeto representava, em parte através do uso da letra “k”, a predominância do inglês e do alemão para a ciência linguística. Um dos academicistas linguistas, o prussiano, Lepsius, já tinha desenvolvido, anos antes da codificação do AFI, um alfabeto cuja intenção era de registrar todas as línguas do mundo com um alfabeto uniforme, independentemente da ortografia utilizada na língua original (presumidamente da Europa Ocidental). Seu trabalho destaca outro importante aspecto acerca da padronização e reforma ortográfica, particularmente relevante para o “k.”

Lepsius explicou que a necessidade de um alfabeto padronizado advinha do fato da diversidade ortográfica, a qual ele chamava de “principais alfabetos europeus” estava obstruindo o trabalho da ciência linguística. A letra “c”, ele observou, era uma que, “particularmente”, “não deveria ser admitida em um alfabeto comum”, pois tinha “valores diferentes em cada um dos principais alfabetos europeus”.⁷⁶ De modo que o “k” era preferido, em detrimento do “c.” Lepsius, ao mesmo tempo em que se preocupava com o fato de que a existência de diferentes ortografias Europeias impedia os acadêmicos de utilizarem os textos uns dos outros, ele também acreditava que um alfabeto padronizado tornaria possível o compartilhamento de textos por missionários Europeus.⁷⁷ Assim, pode-se afirmar que o AFI era tanto um produto pertencente à atividade missionária quanto à

76 Lepsius 1855: 32.

77 Ibid.: 1-8, 32.

ciência linguística comparativa. Neste ponto, vale ressaltar que a história do “k” é uma que está limitada à contextos coloniais particulares por motivos de histórico das conquistas liguísticas e religiosas. Apesar dos idiomas Tagalo, Quíchua, Aimara, e Maia terem mudado para o uso do “k” a fim de se diferenciarem do Espanhol, cabe lembrar que a colonização dessas áreas e pessoas foi tanto católica, quanto foi espanhola. Em muitas línguas africanas, a romanização também foi uma ferramenta dos missionários cristãos (logo, a preocupação de Lepsius que os alfabetos fossem padronizados), mas nesse continente, os missionários eram, em sua maioria, protestantes ávidos para traduzir a Bíblia para as línguas locais.⁷⁸ Estes por sua vez, geralmente falantes do inglês, alemão ou holandês, teriam usado o “k” de acordo com as regras ortográficas de suas línguas originais, de modo que, o fato de muitas línguas africanas usarem o “k”, é tanto produto da colonização Europeia e Cristã, quanto o é a utilização do “c” e do “qu” nas áreas colonizadas pela Espanha e França.

Claramente o, “k” não representa a descolonização em todos os tempos e lugares. Se o “k” tem aparência distinta daquela presente na linguagem romançada, e isso for parte do trabalho da ortografia nacionalista anticolonial, talvez se perceba que mesmo no Inglês – que frequentemente, porém nem sempre, utiliza o “k” – esta última pode ser visivelmente distinta por motivos políticos ou de propaganda. Por vezes, os nomes de produtos são escritos com “k” para transformar uma palavra do inglês, em uma marca distintiva (“*Krazy Korn*”). Significativamente, enquanto o “k” do “Ku Klux Klan” provavelmente tem sua origem no grego (não no alemão), a distinção visual do “k”, bem como aquela presente na terminologia *Klan* (tem como versão, “*Klaverns*”, por exemplo), podem funcionar da mesma forma, a fim de impulsionar os membros do grupo a se sentirem distintos de pessoas de fora. A associação do grupo com a letra “k” foi tão forte que, no início dos anos 1960, aqueles que eram esquerdistas nos Estados Unidos falavam das injustiças do país se referindo a ele como “Amerika”.⁷⁹ Contudo, em lugares colonizados pela língua “Latina” (e pessoas associadas a ela), percebemos que, através da combinação de circunstâncias históricas e propriedades formais de línguas faladas e escritas, surgiu, através do uso da letra “k”, um tipo de nacionalismo e descolonização ortográficos.

78 Ver, por exemplo, Chimhundu 1992; e Hair 1987.

79 Ver “Amerika” in the Oxford English Dictionary, 1989.

REFERÊNCIAS

- Agoncillo, Teodoro A. 1996. *The Revolt of the Masses: The Story of Bonifacio and the Katipunan*. Quezon City: University of the Philippines Press.
- Anderson, Benedict R. O'G. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Rev. ed.). London: Verso.
- . 2005. *Under Three Flags: Anarchism and the Anti-Colonial Imagination*. London: Verso.
- Ayto, John. 1983. English: Failures of Language Reforms. In, I. Fodor and C. Hage`ge, eds., *Language Reform: History and Future*, vol. 1. Hamburg: Buske, 85–100.
- Bello, Andrés. 1890. *Principios de la Ortología y Métrica de la Lengua Castellana, Obras Completas*. Madrid: M. Tello.
- Bello, Andrés and Ivan Jaksic. 1997. *Selected Writings of Andrés Bello*. F. M. López-Morillas, trans. Oxford: Oxford University Press.
- Billig, Michael. 1995. *Banal Nationalism*. London: Sage Publications. Chimhundu, Herbert. 1992. Early Missionaries and the Ethno-Linguistic Factor during the 'Invention of Tribalism' in Zimbabwe. *The Journal of African History* 33, 1:87 – 109.
- Clifford, James. 2000. Taking Identity Politics Seriously: 'The Contradictory, Stony Ground. . . .' In, P. Gilroy, L. Grooderg, and A. McRoddie, eds., *Without Guarantees: Essays in Honor of Stuart Hall*. New York: Verso.
- Crowley, Tony. 1989. *Standard English and the Politics of Language*. Urbana: University of Illinois Press.
- Edgerton, Franklin. 1943. Notes on Early American Work in Linguistics. *Proceedings of the American Philosophical Society* 87, 1: 25–34.
- Fajardo, Reynold S. 1998. *The Brethren: Masons in the Struggle for Philippine Independence*. Hong Kong: Enrique L. Locsin and the Grand Lodge of Free and Accepted Masons of the Philippines.
- Fouser, Robert J. 1999. Nationalism and Globalism in Transliteration Systems: Romanization Debates in Korea. *Language Research* (Seoul) 35, 1: 151–7.
- Franolic, Branko. 1983. The Development of Literary Croatian and Serbian. In, I. Fodor and C. Hage`ge, eds., *Language Reform: History and Future*, vol. II. Hamburg: Buske, 85–112.
- Hadler, Jeffrey. 2000. *The Discipline of Language*. In, *Places like Home: Islam, Matriliney, and History of Family in Minangkabau*. Ph.D. diss., Dept. of History, Cornell University.
- Hair, P.E.H. 1987. Colonial Freetown and the Study of African Languages. *Africa: Journal of the International African Institute* 57, 4: 560–65.
- Hindí Alemán (pseudonym). 1889. Un Parentesis á la Ortografía del Idioma Tagalo. *Revista Católica de Filipinas* 28 July, vol. 2: 50.

Hornberger, Nancy M. 1993. The First Workshop on Quechua and Aimara Writing. In, J. A. Fishman, ed., *The Earliest Stage of Language Planning: The "First Congress" Phenomenon*. Berlin: Mouton de Gruyter.

Ileto, Reynaldo C. 1979. *Pasyon and Revolution: Popular Movements in the Philippines, 1840–1910*. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.

Irvine, Judith T. and Susan Gal. 2000. Language Ideology and Linguistic Differentiation. In, P. V. Kroskrity, ed., *Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities*. Santa Fe: School of the Americas Research Press, 35–83.

Lenguas Mayas de Guatemala: Documento de Referencia para la Pronunciación de los Nuevos Alfabetos Oficiales. 1988. Guatemala: Instituto Indigenista Nacional, Ministerio de Cultura y Deportes.

Lepsius, R. 1855. *Standard Alphabet for Reducing Unwritten Languages and Foreign Graphic Systems to a Uniform Orthography in European Letters*. London: Seeleys.

Lumbera, Bienvenido L. 1986. *Tagalog Poetry 1570–1898: Tradition and Influences in Its Development*. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.

Lyll, Sarah. 2005. Saving Cornish: But Stop. Isn't that Spelled with a K? *New York Times* 17 Nov: 4.

May, Glenn. 1991. *Battle for Batangas*. New Haven: Yale University Press. Nuestros Propósitos. 1889. *La España Oriental* 4 July, vol. 1: 1–3. *Oxford English Dictionary*. 1989. <http://dictionary.oed.com>. Accessed 3 Apr. 2006. Pardo de Tavera, Trinidad H. 1884. *Contribucion para el Estudio de los Antiguos Alfabetos Filipinos*. Losana: Imprenta de Juanin Hermanos.

———. 1887. *El Sanscrito en la Lengua Tagalog*. Paris: Imprimerie de la Faculté de Médecine, A. Davy.

———. 1994. *Biblioteca Filipina*. Manila: National Historical Institute. del Pilar y Gatmaytan, Marcelo H. 1889. Prólogo. In, P. Serrano Laktaw, *Diccionario Hispano-tagalog*. Manila: Estab. tipográfico "La Opinión" á cargo de G. Bautista.

Poblete, Pascual. 1889. Un Tercero en Discordia. *Revista Católica de Filipinas* 28 July, vol. 2: 52.

Rafael, Vicente. 2005. *The Promise of the Foreign: Nationalism and the Technics of Translation in the Spanish Philippines*. Durham: Duke University Press.

Richards, Julia B. 1993. The First Congress of Mayan Languages of Guatemala (1949). In, J. A. Fishman, ed., *The Earliest Stage of Language Planning: The "First Congress" Phenomenon*. Berlin: Mouton de Gruyter.

Rizal, José. 1890a. Al Excmo. Señor Don Vicente Barrantes. *La Solidaridad* 15 Feb., vol. 2: 30–33.

———. 1890b. Sobre la Nueva Ortografía de la Lengua Tagalog (Carta á mis paisanos). *La Solidaridad* 15 Apr., vol. 2: 88–92.

———. 1930. *Epistolario Rizalino (Vol. 1)*. Manila: Bureau of Printing.

- . 1931. *Epistolario Rizalino* (Vol. 2). Manila: Bureau of Printing.
- . 1958. *Noli me Tángere: Novela Tagala*. Quezon City: R. Martínez and Sons.
- . 1961. *Escritos Varios por José Rizal, segunda parte, vol. 8*. Manila: Comisión Nacional del Centenario de José Rizal.
- Rizal, José, and Ferdinand Blumentritt. 1961. *The Rizal-Blumentritt Correspondence, vol. 2, pt. 1*. E. Alonza, trans. Manila: José Rizal National Centennial Commission.
- Sánchez Gómez, Luis Á. 1987. *La Etnografía de Filipinas desde la Administración Colonial Española*. *Revista de Indias* 47, 179: 157-85.
- Sarkisyanz, Manuel. 1995. *Rizal and Republican Spain and other Rizalist Essays*. Manila: National Historical Institute.
- Schieffelin, Bambi. B and Rachele Charlier Doucet. 1994. The “Real” Haitian Creole: Ideology, Metalinguistics, and Orthographic Choice. *American Ethnologist* 21, 1: 176 – 200.
- Schumacher, John N., S. J. 1991. *The Making of a Nation: Essays on Nineteenth- Century Filipino Nationalism*. Manila: Ateneo de Manila University Press.
- . 1997. *The Propaganda Movement, 1880–1895: The Creation of a Filipino Consciousness, the Making of the Revolution* (rev. ed.). Manila: Ateneo de Manila University Press.
- Serrano Laktaw, Pedro. 1889. *Diccionario Hispano-tagalog, vol. 1*. Manila: Estab. tipográfico “La Opinión” á cargo de G. Bautista.
- La Solidaridad*. 1996. Ganson, G. F. and Mañeru, L., trans. 7 vols. Manila: Fundación Santiago.
- Tecson y Santiago, P. 1889a. *Erratas Garrafales de La España Oriental*. *Revista Católica de Filipinas* 15 Sept., vol. 2: 170.
- . 1889b. *Ortografía del Idioma Tagalog*. *Revista Católica de Filipinas* 14 July: vol. 2, 17.
- Thomas, Megan C. 2006. *Isabelo de los Reyes and the Philippine Contemporaries of La Solidaridad*. *Philippine Studies* 54, 3: 381–411.
- Velleman, Barry L. 2002. *Linguistic Anti-Academicism and Hispanic Community*. In, J. del Valle and L. Gabriel-Stheeman, eds., *The Battle over Spanish between 1800 and 2000: Language Ideologies and Hispanic Intellectuals*. London and New York: Routledge, 14-41.
- Vikør, Lars S. 1988. *Perfecting Spelling: Spelling Discussions and Reforms in Indonesia and Malaysia 1900–1972*. Dordrecht: Foris Publications.
- . 2000. *Northern Europe: Languages as Prime Markers of Ethnic and National Identity*. In, S. Barbour and C. Carmichael, eds., *Language and Nationalism in Europe*. Oxford: Oxford University Press, 105–29.
- Weber, Eugene. 1976. *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870–1914*. Stanford: Stanford University Press.

Wolff, John U. 2001. The Influence of Spanish on Tagalog. In, K. Zimmerman and, T. Stolz, eds., *Lo Propio y lo Ajeno en las Lenguas Austronésicas y Amerindias: Procesos Interculturales en el Contacto de Lenguas Indígenas con el Español en el Pacífico e Hispanoamérica*. Madrid: Iberoamericana, 233-52.

Woolard, Kathryn A. 1998. Language Ideology as a Field of Inquiry. In, B. B. Schieffelin, K. A. Woolard, and P. V. Kroskrity, eds., *Language Ideologies: Practice and Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Publicações anteriores dos *Cadernos Adenauer*

- Internet e sociedade (n. 3, 2015)
- Cidades resilientes (n. 2, 2015)
- Juventudes no Brasil (n. 1, 2015)
- Cibersegurança (n. 4, 2014)
- Eficiência energética (n. 3, 2014)
- Governança e sustentabilidade nas cidades (n. 2, 2014)
- Justiça Eleitoral (n. 1, 2014)
- Relações Brasil-Alemanha / Deutsch-Brasilianische Beziehungen (caderno especial, 2013)
- Novas perspectivas de gênero no século XXI (n. 3, 2013)
- Candidatos, Partidos e Coligações nas Eleições Municipais de 2012 (n. 2, 2013)
- Perspectivas para o futuro da União Europeia (n. 1, 2013)
- Democracia Virtual (n. 3, 2012)
- Potências emergentes e desafios globais (n. 2, 2012)
- Economia verde (n. 1, 2012)
- Caminhos para a sustentabilidade (edição especial, 2012)
- Municípios e Estados: experiências com arranjos cooperativos (n. 4, 2011)
- Ética pública e controle da corrupção (n. 3, 2011)
- O Congresso e o presidencialismo de coalizão (n. 2, 2011)
- Infraestrutura e desenvolvimento (n. 1, 2011)
- O Brasil no contexto político regional (n. 4, 2010)
- Educação política: reflexões e práticas democráticas (n. 3, 2010)
- Informalidade laboral na América Latina (n. 2, 2010)
- Reforma do Estado brasileiro: perspectivas e desafios (n. 1, 2010)
- Amazônia e desenvolvimento sustentável (n. 4, 2009)
- Sair da crise: Economia Social de Mercado e justiça social (n. 3, 2009)
- O mundo 20 anos após a queda do Muro (n. 2, 2009)
- Migração e políticas sociais (n.1, 2009)
- Segurança pública (n. 4, 2008)
- Governança global (n. 3, 2008)
- Política local e as eleições de 2008 (n. 2, 2008)
- 20 anos da Constituição Cidadã (n. 1, 2008)
- A mídia entre regulamentação e concentração (n. 4, 2007)
- Partidos políticos: quatro continentes (n. 3, 2007)
- Geração futuro (n. 2, 2007)
- União Europeia e Mercosul: dois momentos especiais da integração regional (n. 1, 2007)
- Promessas e esperanças: Eleições na América Latina 2006 (n. 4, 2006)
- Brasil: o que resta fazer? (n. 3, 2006)

Educação e pobreza na América Latina (n. 2, 2006)

China por toda parte (n. 1, 2006)

Energia: da crise aos conflitos? (n. 4, 2005)

Desarmamento, segurança pública e cultura da paz (n. 3, 2005)

Reforma política: agora vai? (n. 2, 2005)

Reformas na Onu (n. 1, 2005)

Liberdade Religiosa em questão (n. 4, 2004)

Revolução no Campo (n. 3, 2004)

Neopopulismo na América Latina (n. 2, 2004)

Avanços nas Prefeituras: novos caminhos da democracia (n. 1, 2004)

Mundo virtual (n. 6, 2003)

Os intelectuais e a política na América Latina (n. 5, 2003)

Experiências asiáticas: modelo para o Brasil? (n. 4, 2003)

Segurança cidadã e polícia na democracia (n. 3, 2003)

Reformas das políticas econômicas: experiências e alternativas (n. 2, 2003)

Eleições e partidos (n. 1, 2003)

O Terceiro Poder em crise: impasses e saídas (n. 6, 2002)

O Nordeste à procura da sustentabilidade (n. 5, 2002)

Dilemas da Dívida (n. 4, 2002)

Ano eleitoral: tempo para balanço (n. 3, 2002)

Sindicalismo e relações trabalhistas (n. 2, 2002)

Bioética (n. 1, 2002)

As caras da juventude (n. 6, 2001)

Segurança e soberania (n. 5, 2001)

Amazônia: avança o Brasil? (n. 4, 2001)

Burocracia e Reforma do Estado (n. 3, 2001)

União Europeia: transtornos e alcance da integração regional (n. 2, 2001)

A violência do cotidiano (n. 1, 2001)

Os custos da corrupção (n. 10, 2000)

Fé, vida e participação (n. 9, 2000)

Biotecnologia em discussão (n. 8, 2000)

Política externa na América do Sul (n. 7, 2000)

Universidade: panorama e perspectivas (n. 6, 2000)

A Rússia no início da era Putin (n. 5, 2000)

Os municípios e as eleições de 2000 (n. 4, 2000)

Acesso à justiça e cidadania (n. 3, 2000)

O Brasil no cenário internacional (n. 2, 2000)

Pobreza e política social (n. 1, 2000)

Para assinar ou adquirir os Cadernos Adenauer, acesse: www.kas.de/brasil

Este livro foi composto por
Cacau Mendes em Adobe Garamond c.11/14 e
impresso pela Stamppa em papel pólen 80g/m²
para a Fundação Konrad Adenauer
em outubro de 2016.