



TEXTO PARA DISCUSSÃO

ISSN 0103-9466

396

Notas sobre o conceito de geocultura

Eduardo Barros Mariutti

Agosto 2020



UNICAMP

ie Instituto de
economia

Notas sobre o conceito de geocultura

Eduardo Barros Mariutti *

Resumo

O objetivo deste Texto para Discussão é apresentar o conceito de *geocultura* forjado por Immanuel Wallerstein no final da década de 1980, em meio ao clima da discussão sobre o fim da história. Por geocultura devemos entender o modo contraditório como um sistema social adquire consciência de si. A consolidação de uma geocultura envolve transformações fundamentais no próprio entendimento sobre o que é o mundo, a sociedade e o horizonte das experiências possíveis. Logo, decifrar as características da geocultura do sistema-mundo moderno é um passo decisivo para tentar superá-lo.

Palavras-chave: Sistema-mundo, Modernidade, Immanuel Wallerstein.

Abstract

Notes on the concept of geoculture

The objective of this paper is to discuss the concept of geoculture forged by Immanuel Wallerstein at the end of the 1980s. By geoculture we must understand the contradictory way in which a social system acquires consciousness of itself. The consolidation of a geoculture involves fundamental transformations in one's understanding of what the world is, society, and the horizon of possible experiences. Therefore, deciphering the characteristics of the geoculture of the modern world-system is a decisive step to overcome it.

Keywords: World-system, Modernity, Immanuel Wallerstein

Código JEL P10

Introdução

A fatídica metáfora de base e superestrutura criada por Marx e vulgarizada por boa parte dos seus seguidores deve ser integralmente descartada. Mesmo boa parte dos críticos do economicismo – Louis Althusser, por exemplo – preservam a imagem, embora se esforcem para relativizar o seu pendur mecanicista. O fato é que a ideia de uma “base econômica” que *determina* – seja em qual instância for – uma “superestrutura jurídico-político-cultural” não leva muito longe. Esta via tende a engendrar um materialismo duvidoso¹ que mais mistifica do que ilumina o que está realmente em jogo na luta social contemporânea. Tendo isto em mente, propomos aqui pensar o peso estrutural da dimensão da “cultura” no capitalismo reconstituindo alguns elementos da ideia de *geocultura*

* Professor Associado do Instituto de Economia da Unicamp e do Programa de Pós-Graduação *San Tiago Dantas*. Membro da Rede de Pesquisa em Autonomia Estratégica, Tecnologia e Defesa (PAET&D). E-mail: mariutti@unicamp.br.

(1) O problema é duplo. Em primeiro lugar, a ideia de “produção material” é simplória: “*The ultimate weakness of MoP*” [mode of production] “*approaches, it seems to me, is that they begin from a very naive sort of materialism. ‘Material production’ is assumed to be the production of valuable material objects like food, clothing or gold bullion; all the important business of life is assumed to be moving such objects around and transferring them from one person or class to another.*” David GRAEBER “Turning Modes of Production Inside Out: Or, Why Capitalism is a Transformation of Slavery” *Critique of Anthropology* Vol. 26 (1) (2006) p. 69. O Segundo é a distinção pouco materialista entre esfera ideal e material: “*A genuine materialism, then, would not simply privilege a ‘material’ sphere over an ideal one. It would begin by acknowledging that no such ideal sphere actually exists. This, in turn, would make it possible to stop focusing so obsessively on the production of material objects – discrete, self-identical things that one can own – and start the more difficult work of trying to understand the (equally material) processes by which people create and shape one another.*” Ibid p. 70.

desenvolvida por Immanuel Wallerstein exatamente para tentar dar conta deste tipo de problema. Isto nos permitiria descartar o economicismo implícito na famigerada metáfora topológica e, ao mesmo tempo, propor um ajuste de rota entre os adeptos da perspectiva do sistema-mundo que, muitas vezes, passam ao largo da crítica de Wallerstein à modernidade.

O termo geocultura é exposto ao público no final da década de 80 em alguns artigos e ocupa uma parte significativa da coletânea *Geopolitics and Geoculture* publicada originalmente em 1991² e reeditada logo em 1992, em meio à acalorada discussão sobre o fim da Guerra Fria e suas implicações. Já no volume 4 de *The Modern World-System*³ a noção de geocultura está no centro da análise. Não há dúvida de que a necessidade de dar uma resposta ao frenesi liberal que se seguiu à queda do muro de Berlim em 1989 ajuda a explicar as motivações para se criar um novo termo mas, de um ponto de vista retrospectivo, o seu sentido básico já pode ser divisado logo no primeiro volume de *The Modern World System* (1974).⁴ O leitor atento percebe muito rapidamente que a formação da economia-mundo no longo XVI engendra também uma metamorfose significativa *das visões de mundo* em luta para tentar dar conta das transformações em curso. A crise das escatologias cristãs medievais e sua substituição pelo mito moderno do progresso é tão estrutural quanto a mercadorização da terra e do homem. O modo como ele define o feudalismo⁵ é também um excelente indicativo da preocupação em articular as ideias com a dinâmica da sociedade. Isto fica também bastante claro no final do capítulo 1, quando Wallerstein compara a expansão marítima “europeia” com o ensaio chinês personificado em Cheng-Ho, abortado pelo imperador. Ele discute com bastante minúcia as tensões entre o confucionismo e o taoísmo e o modo como isto se irradiava para a dimensão da política e da economia.

No entanto, antes de passar a discussão propriamente dita sobre o termo, é fundamental explicitar o seu lugar no pensamento de Wallerstein. Do ponto de vista da historiografia, o argumento mais polêmico de Wallerstein é o fato dele atribuir ao longo século XVI (1450-1640) o ponto de virada que consolida a economia-mundo capitalista e que, portanto, inaugura o sistema social em que hoje vivemos. Nisto ele se contrapõe a um relativo consenso que, inclusive, aproxima intelectuais ideologicamente muito distantes. Tanto do ponto de vista do capitalismo como sistema quanto da modernidade enquanto um modo de existência, os acadêmicos escolhem o período compreendido entre 1730 e 1840 como o realmente decisivo. Ao propor este deslocamento Wallerstein foi atacado por todos os ângulos. Afinal, se há capitalismo *antes* da Revolução Burguesa e da Revolução

(2) Immanuel WALLERSTEIN *Geopolitics and Geoculture: essays on the changing world-system* Cambridge: Cambridge U. Press, 1992. O artigo mais recente da coletânea foi escrito em setembro de 1989. Logo, a noção de geocultura expressa nesses termos já tinha sido publicada, embora não tivesse tanto destaque quanto veio a ter depois de 1991. Mas não se deve exagerar: mesmo entre os entusiastas da perspectiva do sistema-mundo esta dimensão do pensamento de Wallerstein não é tão conhecida.

(3) Immanuel WALLERSTEIN *The Modern World-system IV: Centrist Liberalism Triumphant, 1789-1914* Berkeley: University of California Press, 2011.

(4) Immanuel WALLERSTEIN *The Modern World-system I* Nova York: Academic Press, 1974.

(5) “Western Europe feudalism grew out of the disintegration of an empire, a disintegration which was never total in reality or even de jure. The myth of the Roman Empire still provided a certain cultural and even legal coherence to the area. Christianity served as a set of parameters within which social action took place. Feudal Europe was a “civilization,” but not a world-system.” Immanuel WALLERSTEIN *The Modern World-System I* Nova York: Academic Press, 1974 p. 17-18. A “civilização cristã” consistia, portanto, em um quadro normativo que era capaz de unificar *culturalmente* sistemas-mundo distintos que, no final das contas, resultaram na formação do sistema-mundo moderno.

Industrial, quão revolucionários foram estes eventos? Foi para tentar aclarar esta confusão que ele criou a noção de *geocultura*: um conjunto de ideias, valores e normas aceitas no âmbito do sistema que constringem a ação social.⁶ Do ponto de vista em que ele se coloca – um crítico radical do mito do progresso - não faz sentido falar em “Revolução Industrial” como uma etapa que criou uma forma de crescimento endógeno ou autossustentado. O encadeamento de um sistema de máquinas orientado para a acumulação às fontes de energia fóssil simplesmente aumentou o potencial predatório do capital que, desde então, lutou para se apoderar das reservas energéticas do planeta e externalizar os custos ambientais. Desenvolvi os termos gerais desta crítica em outra ocasião.⁷ Já a questão da falácia da “revolução burguesa” será tratada neste texto.

A Geocultura do Sistema-Mundo Moderno

Entre 1640 e 1789 a economia-mundo moderna se expandiu sem ter clara consciência da novidade radical da experiência em curso. Nesta data *todos* os elementos relevantes do sistema-mundo moderno estavam consolidados, *menos a sua geocultura de legitimação*. Compreendê-la nos termos propostos por Wallerstein exige uma mudança de visão, pois não se trata de um fenômeno superestrutural. Pelo contrário. Ele qualifica geocultura como *underside* da geopolítica e dos demais processos da economia-mundo. Este termo já bagunça de saída a infeliz metáfora topológica marxiana. Por *underside* da economia-mundo moderna devemos entender tanto a sua face inferior – submersa, *fora da linha imediata de visão* – como a sua “parte interna”, se a visualizarmos mentalmente como uma esfera. Paulo Arantes em *O Novo Tempo do Mundo* compreendeu com muita precisão o sentido dado por Wallerstein ao termo. A geocultura não é um mero suplemento espiritual da economia-mundo, mas uma espécie de *fábrica de visões sobre o modo de funcionamento do sistema*, ou ainda, a forma como o sistema se torna consciente de si.⁸ Uma consciência limitada, que estipula até que ponto os movimentos antisistêmicos podem vislumbrar o horizonte das transformações propostas. Movimentos antisistêmicos são contra o sistema, *mas também um produto do sistema*. As heresias e os milenarismos medievais ilustram muito bem isto. Atacavam o sistema feudal sem conseguir se emancipar totalmente dele. Neste sentido, marxistas ortodoxos e desenvolvimentistas seriam o equivalente no capitalismo dos hereges e dos líderes dos levantes milenaristas⁹ na Idade Média.

(6) A periodização do volume 3 se sobrepõe parcialmente à do 4. E, ao explicar o motivo, ele define o que entende por geocultura: “*The second problem was to decide what would be the central theme of this volume. Given my previous analyses, it could not be the industrial revolution nor could it be the creation of a capitalist system, since I believed that this had occurred earlier. It was also not the great democratic revolution(s), of either the French or the American variety, since I thought that the role of both kinds of revolutions was quite different from that most often ascribed to them. I decided that the key happening was to be located in the cultural consequences to the modern world-system as a whole of the French Revolution. I conceived of this as the creation of a geoculture for the world-system—that is, a set of ideas, values, and norms that were widely accepted throughout the system and that constrained social action thereafter*” Immanuel WALLERSTEIN *The Modern World-System IV* op. cit. p. xvi.

(7) No texto para discussão “Dinheiro, técnica, máquinas e acumulação de capital: a “revolução industrial” como intensificação da predação capitalista sobre o homem e a natureza”, disponível em <http://www.eco.unicamp.br/images/arquivos/artigos/TD/TD374.pdf>.

(8) Paulo ARANTES *O Novo Tempo do Mundo* São Paulo: Boitempo, 2014 p. 50.

(9) A analogia fica fortalecida se nos lembrarmos que a maior parte dos líderes dos movimentos milenaristas – como, por exemplo o falso-beduíno – eram impostores ou vigaristas.

Uma geocultura é sempre a resultante dinâmica das tentativas de conciliar as contradições de um determinado sistema histórico. Isto é, de confiná-las à visão de mundo do sistema, o grau de consciência de si, que sempre é tensa e relativamente instável. O cristianismo é um exemplo privilegiado por Wallerstein. A civilização cristã medieval era dividida por duas tendências opostas, mas que configuravam uma *mesma* cosmovisão. De um lado, um Deus realmente onipotente, que criou um determinismo tão ferrenho que as ações dos homens não importavam para a sua salvação. Logo, não havia como saber se você estava entre os eleitos ou entre os réprobos. Nenhuma ação sua poderia mudar seu destino final. O máximo que se podia fazer era tentar perceber os sinais de que você estaria entre os eleitos, embora esta própria expectativa fosse perigosa, pela soberba: acreditar que você é capaz de compreender o destino desenhado por Ele, que deve permanecer oculto até a hora do julgamento final. De outro, o traíçoeiro livre-arbítrio. O futuro não está definido. Mas tudo joga contra você. As tentações da carne te afastam do caminho reto. Tentar entender os desígnios de Deus é incorrer no pecado do orgulho. Não fazer o mal pelo medo da punição pode resultar em sua condenação. Neste caso, ao menos, há um consolo: tudo depende de você – de escolher sempre o espírito frente a carne - e da graça de Deus, isto é, o desejo que todos se salvem. As duas orientações eram fontes de heresias e de movimentos antisistêmicos. A nobreza e o clero, ao *escolherem* o afastamento de Deus, poderiam ser rejeitadas em terra. Ou, alternativamente, as visões proféticas – um vislumbre da incontornável vontade divina - sinalizavam o iminente fim dos tempos, o que gerava levantes violentíssimos e praticamente impossíveis de serem controlados: geralmente eles só cessavam após o extermínio de todos os revoltosos. Não é difícil perceber que esta mesma questão está na raiz da capciosa polêmica entre sujeito e estrutura que divide as ciências sociais contemporâneas e é especialmente saliente no marxismo.

Há ainda outra tensão cristã preme de implicações para a organização social da Idade Média. Todos que comparam o cristianismo com o islamismo - a única religião que separa efetivamente esoterismo de exoterismo (algo que até o Professor Olavo sabe) – e com o hinduísmo, por exemplo, ressalta o seu caráter igualitário. Jesus supostamente liderou uma revolta popular contra o Império Romano que, por uma ironia da história, acabou por se constituir na visão de mundo – a geocultura – da Idade Média, uma sociedade profundamente estratificada, fato que gerava tensões gigantescas entre a doutrina e as práticas. Se somarmos isto à polêmica sobre o papel do homem na salvação aludida no parágrafo anterior, fica mais fácil de entender os levantes populares e, principalmente, o fato de ser praticamente impossível distinguir heresia de insurreição. Uma geocultura é uma tentativa sempre imperfeita de conciliar o inconciliável. Quando o sistema entra em crise a sua função legitimadora perde a proeminência e a própria “cultura” se converte no campo de batalha primordial da luta pela transformação da sociedade. Todos os sistemas sociais que entram na fase de crise terminal enfrentam o mesmo problema: a questão do novo e do futuro. Como ele será? De acordo com Wallerstein, é muito difícil saber pois designamos as nossas utopias em termos daquilo que conhecemos atualmente. Exageramos a *novidade* do que propomos. Somos sempre prisioneiros da realidade presente: construímos castelos no ar.¹⁰

(10) Cf. Immanuel WALLERSTEIN “Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System” in: *The Essential Wallerstein* Nova York: New Press, 2000.

O grande problema da geocultura do sistema-mundo moderno é que ela é baseada em *uma teoria do progresso* ancorado na meritocracia e no protagonismo do indivíduo como o sujeito da história, algo bastante inusitado como mecanismo de legitimação de uma ordem polarizada e conflitiva. Embora alimentem a esperança, a defesa das virtudes da novidade erode sistematicamente as fontes de autoridade social e a meritocracia tal como ela se manifesta no sistema-mundo moderno representa um falso universalismo, pois é intrinsecamente elitista, uma metamorfose da justificação aristocrática dos privilégios da Idade Média. É difícil e trabalhoso criar e manter a legitimidade nestes termos. A sede pelo novo nutre as esperanças, mas, ao mesmo tempo, ameaça sistematicamente os monopólios sociais que, portanto, precisam ser recriados de forma recorrente. Os grupos que ascendem socialmente em nome da meritocracia, uma vez que se consolidam, tentam cristalizar a sua posição superior reforçando ou erigindo novos monopólios sociais, convertendo-se deste modo em uma espécie de *aristocracia*. Criticam e ridicularizam os *nouveaux riches* que os ameaçam, amparados em uma mutável hierarquia dos gostos e dos circuitos sociais fechados. Estes, por sua vez, passam a criticar estes bloqueios e os próprios fundamentos da legitimidade social, sempre em nome da mudança, do novo e da concorrência. Mas no limite, estes conflitos não passam de uma disputa entre *acumuladores* por vantagens políticas que criam segmentações em um mercado que é falsamente legitimado como “livre”. Capitalismo é, na verdade, antimercado: os capitalistas externalizam sistematicamente seus custos de produção.

A Revolução Burguesa [sic] que nunca existiu

A consolidação da geocultura da economia-mundo capitalista não deve ser confundida em hipótese alguma com uma revolução burguesa [sic], uma expressão desastrosa que ofusca a visão e gera confusões desnecessárias. Os marxistas a construíram para servir como um parâmetro para se pensar a revolução proletária. Lutando contra os privilégios de uma aristocracia perdulária e atrasada, surge das camadas populares uma classe de produtores que retirava o seu poder da expansão dos mercados e da mecanização da produção. Nesta visão, portanto, a burguesia encarna uma missão histórica:¹¹ sua ascensão social – que estimula positivamente as “forças produtivas” – só poderia se consolidar definitivamente com a tomada do Estado, instituição capturada por uma nobreza atemorizada que lutava para sobreviver ao assédio da burguesia e dos levantes camponeses. É este processo de conquista do poder político e de destruição do estado feudal que caracteriza a famigerada revolução burguesa [sic]. Com a destruição da nobreza os burgueses puderam concentrar os seus esforços na aceleração do processo de separação entre o trabalho e os meios de produção que, por sua vez, exige a sacralização dos direitos de propriedade. Deste modo surge um tipo novo de dominação, que é diretamente econômica e indiretamente política e, portanto, passa a repousar no progresso incessante das forças produtivas. É por conta disto que a revolução burguesa [sic] é caracterizada como um avanço frente às formas pré-capitalistas de produção.

Essa narrativa é falsa e não tem fundamento na história. Este aspecto será tratado logo à frente. Antes é necessário discutir as duas tendências trágicas que decorrem desta visão. Muitos

(11) A bizarra ideia de missão histórica logo de transmutou em traição de classe. E, para quem tem paciência para acompanhar esse tipo de bibliografia, não fica difícil notar que a traição da burguesia é a regra. Todo “burguês”, quando tem a oportunidade, se converte em rentista e passa a adotar um estilo de vida mais próximo da aristocracia do que do mítico tipo ideal da burguesia. Podemos incluir nesta rubrica sindicalistas bem-sucedidos.

marxistas insistem que a consolidação da burguesia produz inevitavelmente o coveiro da sua ordem: o proletariado, uma classe entendida como *pura exterioridade*. Por não possuir nenhum privilégio, diferentemente da burguesia, trata-se da única força social que só poderia ascender destruindo sistematicamente todos as regalias e particularismos. Logo, em assuntos revolucionários, somente o proletariado tem “lugar de fala” e, sobretudo, legitimidade para matar quem se colocar na frente da sua luta contra a opressão. Em suma: trata-se de uma via direta para o populismo totalitário. A segunda tendência de quem crê em uma revolução burguesa [sic] envolve tentar separar o setor produtivo da burguesia das facções parasitárias como parte do projeto emancipador. Essa fração “dinâmica” seria a aliada natural das camadas populares em um projeto igualitário de desenvolvimento sustentável planejado centralmente pelo Estado. O resultado prático deste movimento não se mostrou muito animador: a sustentabilidade é fictícia – a pressão sobre a natureza *aumenta* com o “desenvolvimento” – e a desigualdade diminui apenas na margem, sem romper com a etinização¹² da força de trabalho e o sexismo estrutural.

Boa parte da confusão deriva do fato das categorias que informam a discussão serem polissêmicas e variáveis tanto no tempo quanto no espaço, mas são utilizadas como se fossem fixas e claramente definíveis. A própria definição de burguesia é bastante ambivalente. O seu primeiro sentido – *burgensis* em latim (1007) e *burgeis* na França de 1100 - foi habitante do *bourg*, isto é, do que chamamos hoje de cidade. O “burguês” estava livre das obrigações pessoais que amarravam a nobreza leiga e eclesiástica, mas não eram necessariamente livres enquanto pessoas. Logo, ele não era nem um camponês e nem um servo. E também *não era um nobre*.¹³ O problema é que o termo continua genérico demais. Um artesão é tão burguês quanto um habitante da cidade que vive de pequenos serviços remunerados? Um guerreiro que vive na cidade para defendê-la é tão burguês quanto um comerciante? A única certeza que se pode ter é que as cidades engendraram uma forma de autoridade e de funcionamento distinta do feudo e das unidades eclesiástica e que, cada cidade formava as suas próprias leis.¹⁴ Essa posição definida pela negatividade encorajou os ingleses a usarem o termo *middle classes* (quase sempre no plural) para designar este grupo. Com a comutação das prestações feudais em trabalho por pagamentos em dinheiro a confusão aumentou. Antes era até comum perceber o burguês pelo fato de operar predominantemente mediante trocas monetárias. Quando as famílias camponesas produzem para os mercados locais para honrar seus compromissos com o seu senhor isto não funciona mais como elemento de diferenciação.

Na alta Idade Média, por exemplo, a visão de mundo e os papéis sociais da nobreza – leiga ou eclesiástica – não podiam ser confundidas com a dos habitantes dos burgos. Mas a partir do século XVI isso deixa de ser verdade. Boa parte da nobreza passou a desempenhar funções similares às dos burgueses. E todo burguês bem-sucedido – grandes mercadores ou membros mais abastados do patriciado urbano - lutava para entrar para a fidalguia comprando títulos que, depois, se tornaram

(12) Cf. “The Construction of Peoplehood: racism, Nationalism, Ethnicity” in: *The Essential Wallerstein* Nova York: New Press, 2000.

(13) Cf. “The Bourgeois(ie) as Concept and Reality” in: *The Essential Wallerstein* Nova York: New Press, 2000 p. 324.

(14) Esta percepção, sem dúvida, esteve na base do liberalismo clássico centrado no *Laissez Faire*. Mas a visão é anacrônica. As cidades livres neste sentido foram destruídas pelos príncipes do Renascimento. Cf. TREVOR-ROPER, Hugh. *The crisis of the seventeenth century: religion, the reformation and social change*. Indianapolis: The Liberty Fund, 1967 p. 54.

hereditários. Este amálgama era duramente criticado pelos aristocratas, aquelas figuras que ainda se guiavam pelos valores nobiliárquicos do amadorismo e da lealdade pessoal, que insistiam em viver nos castelos e denunciavam o Rei como um usurpador.¹⁵ Não seguiam as regras de etiqueta. Resistiam a administrar racionalmente o seu patrimônio e jamais se misturavam com os plebeus (uma burguesa rica com título comprado não passava de uma plebeia aos olhos dos aristocratas). Deste ponto de vista há uma clara oposição entre a aristocracia tradicional e a nobreza palaciana, que era composta por nobres que se ajoelharam ao rei e burgueses togados, grupos sociais que, depois de 3 ou 4 gerações, se tornaram indiferenciáveis.

A aristocracia tradicional criticava ferozmente a vida cortesã, entendida como uma traição aos valores da fidalguia.¹⁶ Reivindicava a regeneração da servidão pois, em seu julgamento, foi o fim dessa instituição que criou a horda de miseráveis urbanos, piorou as condições de vida dos plebeus e fortaleceu um sistema de propriedades que encorajava um espírito aquisitivo incompatível com os valores da tradição. Por conta do seu ódio visceral ao monarca, quem crê que o Estado Absoluto era neutro – um árbitro entre a nobreza e a burguesia – identifica na aristocracia tradicional o grupo que deflagrou a insurreição feudal: uma tentativa desesperada de tomar o poder estatal, frustrada pela contrarrevolução defensiva posta em marcha pela burguesia, que conquista o poder político, elimina as ameaças e, depois, já em segurança, retorna às suas atividades de exploração diretamente econômica e indiretamente política. Quem, por outro lado, enxerga o Estado absoluto como um Estado da nobreza minimiza a cisão profunda entre a aristocracia e a nobreza cortesã, ao mesmo tempo em que exagera na distinção dos papéis sociais da nobreza e da burguesia. Neste caso o absolutismo seria a forma final do Estado feudal que só poderia ser superado por uma revolução burguesa [sic].

Logo, é enganador ficar insistindo em revoluções burguesas [sic] ou em qualquer outro tipo estreito de “interpretação de classe”. A aristocracia feudal se opunha a todos os grupos sociais em disputa pelo poder. Eram um grupo que hoje se rotula como *reacionário*, uma figura muito diferente do conservador moderno que, como ficou claro depois da consolidação da geocultura do sistema-mundo moderado, aceita as mudanças que são percebidas como inevitáveis e tenta acomodá-las no que resta da tradição. A nobreza palaciana (de sangue ou de toga) eram os potenciais aliados do Rei. O orçamento e as políticas “mercantilistas” do Estado gerava boa parte da demanda que estimulava a “burguesia” (equipamentos militares para abastecer um volumoso exército permanente, um corpo burocrático bem pago e perdulário, centros políticos que precisavam ser abastecidos, etc.). O sistema de venda de cargos deixava a porta aberta para os burgueses mais ricos comprarem prestígios e se amalgamarem à uma nobreza que já se descolou do amadorismo e de suas práticas tradicionais. Isto sem falar que boa parte da receita obtida pelo Estado envolvia pagamentos ao funcionalismo público, cujos quadros derivavam precisamente da simbiose entre a “nobreza” e a “burguesia”. Com muito dinheiro e conexões políticas esta classe híbrida conseguiu dominar as finanças e controlar os canais

(15) Neste caso, eles percebiam os burgueses *pelo seu estilo de vida*: a polidez, a observância estrita das regras de etiqueta, a orientação pelos interesses pessoais etc.

(16) Um aristocrata tinha apreço pelo exercício privado da violência, padrões de lealdade pessoal cristalizados em um código moral, uma cultura diletante e uma despreocupação amadorista com relação à etiqueta e à gestão do patrimônio. A nobreza palaciana, por sua vez, tentava combinar a gestão prudente e eficaz de seu patrimônio (mesmo que terceirizando a função a um administrador (uma ocupação disputada pelo burguês)) com a presença ativa na vida cortesã, onde lutava para passar uma imagem de polidez e profissionalismo, mediada pela etiqueta e pela abdicação das funções guerreiras.

de distribuição tornando-se capaz, portanto, de controlar a produção, subordinando deste modo os pequenos e médios produtores. É a classe do *anti-mercado*,

As duas modernidades e a ilusão do progresso

O fato da interpretação do presente e do passado ter como horizonte a expectativa do futuro é uma das características peculiares da geocultura do sistema-mundo moderno. Neste quadro mental é o *futuro* que se diferencia do passado e, portanto, lhe dá sentido. Trata-se de uma inversão do que supostamente ocorre nas sociedades pré-modernas, onde o elemento preponderante na formação das expectativas envolve a percepção do passado que é transmitida de geração a geração. Como esta transmissão ocorre por mudanças extremamente lentas é praticamente impossível separar a experiência adquirida até então da expectativa. A falta de um hiato pronunciado entre a experiência e a expectativa impede qualquer sensação de aceleração ou de grandes rupturas, gerando a (falsa) imagem de sociedades congeladas no tempo. Já entre os modernos a percepção é diferente. O distanciamento crescente entre o espaço de experiência – a desvalorização do passado – e o horizonte de expectativa gera uma obsessão pelo novo e uma sensação de aceleração do tempo.

Neste sentido o mundo moderno – calcado em uma presumida imanência – colide frontalmente com a concepção medieval cristã que, contudo, lhe transmitiu alguns elementos significativos. Embora também tivesse o futuro como referência – o final dos tempos – a civilização cristã era *transcendental*, o que punha limites intransponíveis ao horizonte de expectativa. Por estarem voltadas para o além, todas as expectativas que ultrapassavam a experiência vivida e o quadro de possibilidades não se referiam a realidade terrena, mas ao mundo *post-mortem*. Isto impedia a exacerbação da tensão entre a experiência e a expectativa a ponto de impedir a sua separação. Precisamente por isso as profecias eram recorrentes. Sempre que uma profecia não se realizava, outra surgia em seu lugar. O não cumprimento aumentava a expectativa de que, da próxima vez, a longa espera pelo fim acabaria. O fracasso indicava que o apocalipse e, depois dele, o paraíso, estava ainda mais próximo do que antes.¹⁷ O ponto é que a oposição entre a expectativa cristã e a experiência terrena preservava a relação entre ambas, onde uma não tinha como refutar a outra. Como a realidade era julgada pelo mundo do devir, no além, as expectativas não podiam ser dissolvidas por nenhuma experiência contrária e, portanto, os “movimentos antisistêmicos” na cristandade tomavam a forma de milenarismos e heresias.

A modernidade rompe com essa visão transcendental. Com isso, ao contrário de um telos claramente definido, o futuro se abre, mas, ao mesmo tempo, a noção de sentido é preservada: o futuro aponta para o contínuo aperfeiçoamento do homem na terra, mediante uma transformação ativa do mundo. A persistência de “sociedades frias” reforçou esta percepção de progresso. A contemporaneidade do não-contemporâneo (o cosmopolita europeu frente os bárbaros, o esclarecido contra os supersticiosos, a elite educada e refinada frente à turba, etc.) passa a ser vista como uma das

(17) É notável a semelhança entre esta postura e quem fica esperando pela revolução comunista redentora. Os fracassos – 1789, 1848, 1917 – e as traições de classe aumentam a fé de que a revolução está na ordem do dia. Na próxima, não seremos traídos e atingiremos o paraíso na terra. Os tragicômicos desenvolvimentistas brasileiros também apresentam este traço. Os planos econômicos sempre fracassam, mas a esperança é inabalável: o próximo irá funcionar. A coisa fica ainda mais irônica quando se atenta para o fato de que o único plano que atingiu os seus objetivos – o plano Real – é violentamente atacado por praticamente toda a exótica fauna desenvolvimentista.

principais evidências da necessidade de acelerar a passagem da barbárie para a civilização, da qual o Ocidente tenta se impor como o ponto de referência universal. Mas esta percepção embaralhou dois tipos muito distintos de modernidade que, pacientemente, Wallerstein cuidou de distinguir: a modernidade como tecnologia, progresso técnico ou desenvolvimento das forças produtivas e a modernidade como libertação da opressão.¹⁸ A primeira visão é material em sua forma: ferrovias, automóveis, aviões, etc. e, deste modo, nítida a olho nu. Moderno é sempre o mais avançado em termos técnicos (um termo que nunca é definido com rigor). Porém, ao mesmo tempo, a modernidade é fugaz: o que é moderno hoje será ultrapassado amanhã. No segundo caso ser moderno é lutar contra todas as formas de opressão, opor-se ao “obscurantismo” e lutar pelo triunfo da liberdade tendo como horizonte a consolidação de uma democracia social radical.¹⁹

Os defensores da modernidade tecnológica raramente têm interesse direto na modernidade entendida como libertação. Mesmo quando levam este aspecto do problema em consideração, o fazem atrelando a libertação ao desenvolvimento das forças produtivas ou à engenhosidade humana entendida em termos tecnológicos. O fato é que é possível – e muito frequente - ser moderno no primeiro sentido e repudiar a modernidade como libertação dos oprimidos. As perspectivas economicistas ressaltam que o escravismo era anacrônico e marcado pela baixa produtividade. Uma tolice. Boa parte dos sistemas escravistas eram eficazes (os engenhos nas colônias tinham um maquinário mais sofisticado do que as manufaturas e boa parte das fábricas na Europa). Além disso, quando valia a pena em termos econômicos os escravocratas substituíam tarefas realizadas por cativos por máquinas. Mas eles nunca libertavam os escravos substituídos pela mecanização. Preferiam utilizá-los como serviços domésticos, vendê-los ou dar autonomia para que trabalhassem como pudessem em troca de parte dos seus rendimentos. Hoje em dias profissionais *high tech* em países como o nosso Brasil se cercam de serviços mal remunerados, forçados a utilizar equipamentos precários (não faz sentido investir em eletrodomésticos caros e eficazes, produtos de limpeza menos tóxicos se não é você que vai utilizá-los) e sem direitos.

O grande problema é que a grande revolução francesa inicialmente explicitou a diferença²⁰ para, na sequência, voltar a misturar as duas modernidades, causando uma grande confusão que só começou a ficar clara depois de outra revolução, o levante mundial de 1968. A primeira data, como já foi exposto, consolida a geocultura do sistema-mundo moderno. A segunda marca o início de sua provável derrocada final. O termo “grande” – de minha lavra – exige alguma explicação. Wallerstein, em linha com a bibliografia de ponta na década de 1970 (que guardava uma distância segura da vulgata marxista) a entende como uma onda gigantesca, que envolve não só a França, mas a

(18) Cf. Immanuel WALLERSTEIN “O fim de qual modernidade?” *in: Após o Liberalismo* Petrópolis: Vozes, 2002.

(19) Há uma tensão fundamental nesta forma de modernidade. O processo de libertação é fundamentalmente *individual* ou, pelo contrário, deve ser engendrado por uma *força coletiva* que transcende o indivíduo (a classe, a nação, a humanidade enquanto gênero etc.)?

(20) “A revolução francesa evidenciou, acima de tudo, em certo sentido pela primeira vez, que a modernidade da tecnologia e a da libertação social não eram idênticas de modo algum. Poder-se-ia dizer que os que desejavam especialmente a modernidade tecnológica de repente se assustaram com a força dos defensores da modernidade libertadora” *op. cit.* p. 136. A “restauração” que se seguiu à derrota de Napoleão não foi exatamente uma restauração, mas a mesclagem das duas modernidades sob a preponderância da face tecnológica: “O que se formou entre 1815 e 1848 foi, na verdade, uma geocultura que visava a favorecer a modernidade tecnológica mas continha simultaneamente a modernidade libertadora.” *Ibid.*

negligenciada revolução americana e o Haiti. Um evento *na escala do sistema-mundo*²¹ que catalisou a sua transformação ideológica, onde a ideia de progresso busca – sem sucesso, evidentemente – dissolver um conjunto de dicotomias extremamente polarizadoras, tais como unidade e diversidade, ideal e real, universalismo e particularismo, raça e humanidade, global e nacional. O fato é que a expansão da economia-mundo *depois* da consolidação de seu geocultura criou uma forma de mistificação muito mais profunda que o fetiche da mercadoria: universalismo e “ocidentalização” se convertem em sinônimos e, em meio ao ocultamento do machismo e do racismo estrutural, passam a ser concebidos como a própria encarnação do progresso.

A démarche da geocultura do sistema-mundo moderno

A aceitação de que as sociedades de fato *mudam* é a grande peculiaridade do conservadorismo moderno, isto é, aquele que surge da reação à Revolução Francesa. Como autores de diversas orientações ideológicas já ressaltaram,²² é a partir de 1789 que o conservadorismo *como ideologia* se emancipa do pensamento reacionário²³ e, por conta disto, tornou-se capaz de assumir uma postura mais pragmática. Quando ficou claro que um retorno à velha ordem era impossível e que algumas mudanças pareciam inevitáveis, a tática básica da maior parte dos conservadores mudou. O primeiro passo envolve distinguir as mudanças *evitáveis* das inevitáveis. No primeiro caso o procedimento a ser adotado é o mesmo dos reacionários: intransigência e repressão violenta contra os perturbadores da ordem ameaçada. Quanto ao segundo caso, o máximo que se pode fazer é reduzir o ritmo das transformações. Mudanças lentas possibilitam a acomodação e, até mesmo, a regeneração das instituições abaladas pelas transformações. Deste ponto de vista tanto os reacionários quanto os revolucionários são os principais adversários dos conservadores. Os primeiros porque não aceitam a acomodação e se orientam pela ilusão de um passado glorioso que, uma vez instaurado, estabilizaria definitivamente a vida social. Os revolucionários têm a mesma visão, só que invertida: lutam em nome de um futuro redentor cujas sementes já estão no presente e, desse modo, basta ao comitê revolucionário acelerar a sua gestação e purgar quem se opuser ao fim da “pré-história” da humanidade. O argumento é bastante plausível. Mas só faz sentido ser conservador para quem tem algo a perder.

Administrar o ritmo da mudança acabou por se tornar o ponto de contato entre as três ideologias básicas da modernidade: o conservadorismo, o liberalismo e o radicalismo (seja este marxista ou anarquista). Este desenho produziu pelo menos duas grandes consequências. A primeira é a tentativa incessante de simplificar o campo político, reduzindo tudo a uma polaridade: eles contra nós. Um liberal acha que está muito além dos conservadores e, simultaneamente, crê que os radicais são irresponsáveis e, precisamente por conta disto, dão munição para os conservadores. Todo revolucionário acredita piamente que um liberal não passa de um conservador cínico. Os

(21) Cf., Immanuel WALLERSTEIN “The French Revolution as a World-Historical Event” *Social Research* LVI, I, 1989. O texto é interessante pois foi escrito em um momento de ebulição política.

(22) Cf. João Pereira COUTINHO *As Ideias Conservadoras explicadas a revolucionários e a reacionários* São Paulo: 2013 p. 9-12; Immanuel WALLERSTEIN *The Modern World-System IV* Berkeley: Univ. of California Press, 2011 p. 11.

(23) Este procedimento sempre foi vedado ao pensamento reacionário que, como se sabe, se arvora no princípio de que é possível deter a roda da história e, até mesmo, frente à desordem e ao caos da degradação social produzida por qualquer revolução, fazê-la regredir ao *status quo ante*.

conservadores modernos, por sua vez, acreditam se guiar fundamentalmente pela *prudência*, isto é, pela convicção de que a razão e a inventividade humana são inerentemente limitadas. Este ponto de vista os inclina a classificar os liberais e radicais no mesmo campo, representando gradações diferentes do voluntarismo e da *hybris* humana. Disto decorre a segunda grande consequência. No fundo, como a percepção comum é a *normalidade da mudança*, o campo da política se define pela possibilidade de alianças pragmáticas e volúveis entre as três ideologias (geralmente uma coalizão de duas contra uma) que, na prática, situou o liberalismo *reformista*²⁴ no centro do espectro político e, no longo prazo, permitiu aos liberais ditarem o ritmo das transformações.²⁵

Se 1789 inaugurou as tensões básicas da era moderna, a revolução de 1848 foi um ponto igualmente importante, na medida em que consolidou definitivamente a geocultura da economia-mundo capitalista, consagrando o liberalismo como a ideologia preponderante, embora sempre pressionada por insurreições da ala radical e restaurações capitaneadas pelos conservadores. Diversas foram as lições de 1848. Para a elite ficou claro que a principal ameaça aos seus privilégios vinha dos trabalhadores industriais e, principalmente, que a simples repressão não traria resultados satisfatórios. Isto os inclinou a ceder. A prudência dos conservadores os levou a aceitar o reformismo social. Já os trabalhadores perceberam que eles precisavam olhar para o longo prazo, amadurecendo as suas formas de organização. Isto acabou selando um pacto *aristocrático*. A esmagadora maioria dos liberais do XIX temia a massa e advogava um sufrágio restrito. Um governo das elites, mas baseado principalmente no nível educacional (que, evidentemente pressupunha uma renda elevada e o ingresso em círculos sociais relativamente restritos). A aristocracia operária em constituição foi rapidamente cooptada por este acordo decidido por cima das linhas de cisão e, deste modo, viabilizou um liberalismo reformista que só tolerava uma concepção formal de democracia e, na prática, aceitava tacitamente o sexismo e a etnização da força de trabalho.

A periferia não europeia ficou de fora do acordo. Na passagem do século XIX a o XX a principal ameaça começou a emanar das “classes perigosas” do mundo não europeu. A Primeira Guerra Mundial – que inaugura a era da catástrofe – abalou radicalmente o duvidoso projeto civilizacional europeu e mudou os termos do problema. Se a estabilização da Revolução Francesa pôde ficar a cabo da ordem britânica, uma ordem branca e proprietária, o mesmo não se poderia dizer do mundo abalado pela Grande Guerra e seus desdobramentos: os povos do mundo todo tinham de ser formalmente incluídos no grande projeto do reformismo racional. O fim do conflito alçou ao primeiro plano dois profetas: Woodrow Wilson e Lenin. Ambos propuseram duas versões de um projeto de engenharia social racionalmente planejado e uma visão secular de futuro que sempre foi,

(24) A vertendo hoje chamada de *neoliberal* só passou a preponderar entre os liberais depois de 1968, quando os *new liberals* começam a ceder terreno.

(25) Essa passagem é bastante ilustrativa: “*Liberalism has two strengts. It reflected the fundamental trend of the system – endless expansion, continuous adaptation of form but permanent reproduction of substance, along with the prospect of universal participation in the good society, however unequal it still was. This strength is well known, but a second strength is less frequently acknowledged. Indeed, it is often denied. Liberalism is the only ideology that permits the long-term reinforcement of the state structures, the strategic underpinning of a functioning capitalist world-economy. Conservatism and socialism appeal beyond the state to a ‘society’ which finds its expression in other institutions. Liberalism, precisely because it is individualistic and contractual, finds the ultimate resolution of conflicts in state decisions, the state alone being presumed to have no ‘interests’ of its own but to be the vector of the majority compromise and consensus.*” Immanuel WALLERSTEIN “Introduction: The Lessons of the 1980’s” in *Geopolitics and Geoculture* op. cit., p. 9-10.

no limite, escatológica. O fim da história estava ao alcance do homem: bastava triunfar sobre o bloco rival. A conturbada década de 1930 abriu caminho para a segunda rodada de destruição que, precisamente por conta do alto poder de destruição gestado na era da catástrofe permitiu o desabrochar de uma nova rodada da ilusão do desenvolvimento: a falsa oposição entre os campeões da *revolução liberal* (Walter Lippmann) e da Revolução Socialista (entendida sobretudo como desenvolvimento das forças produtivas e mitigação dos direitos de propriedade) *intensificou e acelerou a difusão do capitalismo*. O paradoxo é que a possibilidade objetiva da destruição do mundo pela rivalidade nuclear associada à uma visão escatológica conferia sentido às ações mais insanas. Leninistas e americanistas operavam de forma análoga à guerra fratricida entre os adeptos da reforma e os da contrarreforma, querendo salvar um mundo que eles estavam ajudando a destruir. A diferença é que a falsa disputa entre a URSS e os EUA intensificou a dissolução dos espaços autárquicos e acelerou a acumulação do capital, especialmente ao acelerar, pela rivalidade *militar*, o progresso técnico nas zonas passíveis ao emprego bélico.

Frente a isto 1968 representou o primeiro grande abalo às estruturas de legitimação do capitalismo e, especialmente, de sua geocultura. A caixa de pandora foi aberta. A despeito da ampla heterogeneidade das forças e orientações em luta, a revolução de 1968 sinalizou uma rejeição radical à hegemonia dos EUA e à “velha esquerda” que, curiosamente, se autoproclama “New Left”.²⁶ A sua chegada ao poder envolveu uma estratégia de duas etapas. Primeiro o acesso ao Estado dentro da institucionalidade capitalista para depois promover as transformações radicais. Como em 1848, os profetas do desenvolvimento da era dourada pediram paciência aos condenados da terra. O fato de a segunda fase da profecia nunca ter se consolidado ajuda a explicar boa parte da revolta. Mas há muito mais do que isso. O que Wallerstein qualifica como rejeição à hegemonia americana é, na verdade, o que foi rotulado por alguns descontentes como a famigerada “revolta contra o Ocidente”. Em certo sentido, era uma revolta. Mas não algo obscurantista, como os modernos mais desesperados costumam qualificar. O seu sentido era outro: os saberes que sobreviveram à ocidentalização forçada do mundo passaram a reivindicar um lugar ao sol.

Enquanto um evento 1968 já terminou. Mas não os seus desdobramentos. Parte da herança de 68 se esterilizou em uma nova tradição que já podia ser notada no início da década de 1970. O componente dionisíaco também se transmutou em um elemento do sistema: a contracultura se converteu em um meio de vida lucrativo e hipócrita. Mas o seu legado vai muito além dos aspectos que foram capturados pelo sistema, especialmente se levarmos em conta as ilusões que o terremoto de 68 destruiu. Embora a ideia ainda persista entre alguns fanáticos oportunistas, a tese de que o “proletariado industrial” deve ser a classe dirigente da revolução foi despedaçada. O estilhaçamento do campo da luta foi um efeito positivo, a despeito das dificuldades em se organizar grupos heterogêneos com pautas identitárias geralmente conflitantes. Mas hoje é impossível ocultar o sexismo e o racismo estrutural como um problema político fundamental, isto é, que exige uma solução própria. Não se resolve esta questão com políticas de crescimento amparadas em mecanismos redistributivos.

(26) Cf. “1968, Revolution in the World-System: theses and queries” in: *The Essential Wallerstein* Nova York: New Press, 2000.

O fato é que as transformações concentradas entre 1968 e 73 destruíram o acordo tácito que situava o reformismo liberal no centro do palco das disputas ideológicas que estruturavam até então a geocultura do sistema-mundo moderno. É neste período que o neoliberalismo e a franja anarcocapitalista – me recuso a designar essa corrente como libertária – passou à ofensiva para, no futuro próximo ganhar a primazia enquanto uma racionalidade centrada na concorrência entre atores disputando recursos escassos. Mas, como recentemente explicitou Wendy Brown, do ponto de vista dos principais ideólogos associados ao neoliberalismo isto representou uma vitória pírrônica. O resultado não foi uma ordem global competitiva regulada por instituições supranacionais em Estados livres da manipulação econômica e norteados por um marco legal impessoal (o mítico *rule of the law*).²⁷ A tendência dominante hoje aponta para uma direção muito distinta: a norma hoje é o reforço do poder de controle das grandes corporações sobre o mercado em meio à consolidação de regimes autocráticos baseados no compadrio, com uma retórica nacionalista que, contudo, trabalha a favor das redes plutocráticas que afirmam combater.

O liberalismo reformista ajudava também a manter dentro do campo conservador a supremacia das vertentes que se orientam pela prudência e pela ideia de imperfeição humana. Esta grande família de pensadores conservadores crê que a sociedade é o produto de múltiplas sedimentações e, sobretudo, da lenta consolidação de hábitos que levam um período longo para se cristalizar. É difícil desconstruí-los: as grandes instituições e práticas que resistem à prova do tempo geralmente conseguem se regenerar. Mas um abalo significativo pode, de fato, por tudo a perder. Um conservador deste tipo pode se levantar frente ao que considera uma ameaça fundamental aos seus valores e tradições, mas sempre de forma prudente e moderada, e demarcando esferas onde ninguém – e muito menos o Estado – poder invadir. Logo, esta reação nunca ocorre ao estilo dos conservadores fanáticos que acreditam na possibilidade de uma sociedade perfeita. Eles se julgam os portadores diretos de valores transcendentais que, pela sua pureza, podem ser implementados a qualquer custo. Pior: como estes valores são considerados *naturais*, uma política de terra arrasada iria por si só destruir o artificialismo imposto à sociedade pelos “progressistas” e, deste modo, abrir espaço para a regeneração espontânea dos valores conservadores. Por mais paradoxal que esta expressão possa parecer, eles estão dispostos a apostar tudo em uma revolução conservadora.

Considerações finais

Não há uma “cultura” em geral. As ideias e visões de mundo são parte integrante da realidade social e, portanto, só faz sentido pensar a cultura de um sistema histórico particular. Todo sistema-mundo consolidado ganha uma certa consciência de si e, desde então, passa a desenvolver aparatos intelectuais ou ideológicos que o justificam e facilitam a sua reprodução. Mas a geocultura é também um espaço de luta social, pois é neste terreno que se engendram os movimentos antisistêmicos. A grande peculiaridade da geocultura do sistema-mundo moderno é que ela se baseia em uma teoria do progresso – i.é, por um apetite por mudanças incessantes (pelo menos no plano formal) e pelo “novo” - que se apresenta como *universal*. E, por conta disto, ela espelha e reforça a acumulação incessante de capitais que, por sua vez, comanda a tendência à mercadorização do conjunto da vida social. Um processo como este gera tensões agudas e recorrentes. No entanto, a despeito das diversas sublevações

(27) Cf. Wendy BROWN *Nas Ruínas do Liberalismo* Santos: Politéia, 2019 p. 18-22.

radicais que o sistema enfrentou, a fé no progresso sempre acabou sendo restaurada. Mesmo a trágica “era da catástrofe” (1914-45) foi sucedida pela renovação das esperanças. Frente à desolação da fome e da guerra, um novo horizonte de expectativas foi prometido, um mundo onde o desenvolvimento das forças produtivas criará oportunidades para que os condenados da terra sejam efetivamente integrados no mundo do progresso. Essa fé começou a perder fôlego depois de 1968 e, hoje, só persiste entre tolos e cínicos. A deterioração da geocultura legitimadora do sistema-mundo moderno sinaliza o grau avançado da crise que vivemos. O que virá em seu lugar? A proliferação de distopias que prefiguram um mundo violento, segregacionista, totalitário e radicalmente mercadorizado são um sintoma do espírito do tempo. Mas somente este futuro é plausível? Provavelmente não. Uma crise é também uma oportunidade de construir novos mundos. E é precisamente isto que nos obriga a *impensar* as formas do saber e as práticas a elas correspondentes forjadas pela geocultura do capitalismo. A “cultura” é, neste sentido, o campo de batalha decisivo.