ENTREVISTA COM ANTHONY GIDDENS

O sociólogo inglês Anthony Giddens, professor e membro do King's College, de Cambridge, tornou-se conhecido do público brasileiro principalmente a partir da publicação de A estrutura de classes das sociedades avançadas *(Zahar, 1975). Sua produção mais recente envolve títulos como* Modernity and self-identity: self and society in the late modern age *(Polity Press, 1991),* A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas *(Ed. Unesp, 1994)* e Beyond left and right: the future of radical politics *(Polity Press, 1994). Esta entrevista, tratando de temas como intimidade, globalização e fundamentalismos, foi concedida em 1993 a José Maurício Domingues, Mônica Herz e Cláudia Rezende, em Cambridge.*

– *Poderia nos dizer algo sobre sua trajetória como sociólogo?*

– Obtive um diploma pela Universidade de Hull, em Yorkshire, fui para a London School of Economics por dois ou três anos, e lá escrevi minha tese de mestrado. Posteriormente ensinei em Leicester e então vim para Cambridge. Quando comecei, a sociologia estava completamente dominada pela sociologia americana, por autores como Parsons e Merton. O funcionalismo era muito influente na sociologia internacional, e nós passamos grande parte de nosso tempo criticando esse tipo de orientação e buscando uma abordagem diferente. Por outro lado, havia muito marxismo ortodoxo, e nós tentávamos estabelecer uma alternativa tanto para esse tipo de marxismo quanto para o funcionalismo. A maioria dos debates centrava-se nessas questões. Mas no fim dos anos 60 tudo mudou.

– *Nos anos 60 o senhor passou também algum tempo nos Estados Unidos, não?*

– Passei mais ou menos um ano e meio na Califórnia, e ainda mantenho conexões com eles. Quando estive lá da primeira vez, o movimento estudantil e o movimento contra a guerra do Vietnã estavam no auge, e a sociedade estava numa efervés-

Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 8, nº 16, 1995, p. 291-305.

cência maior do que eu jamais imaginara. Já havia rachaduras aparecendo na sociedade americana naquele momento, como no mundo todo. Aquilo me marcou profundamente. Todos os tipos de engajamento político e vários movimentos sociais apareceram naquele período.

– Isso mudou sua visão sobre o que a agenda da esquerda européia deveria incorporar?

– Talvez. Uma das coisas que mais me impressionaram foi que os radicais europeus eram bastante radicais em suas idéias, mas não muito radicais em seus estilos de vida. Havia muitos socialistas na Europa que viviam um estilo de vida bastante burguês. Na Califórnia, ou na costa oeste dos Estados Unidos de modo geral, não era assim. As pessoas que tinham idéias radicais tendiam muito mais a viver aquelas idéias, e isso implicava que seguissem estilos de vida muito menos tradicionais que a maioria dos socialistas ou outros radicais na Europa, ao menos naquele momento. Isso produzia um grande contraste.

– Seu trabalho recente parece de alguma forma se remeter a essa experiência.

– Sim, de certo modo. Aquelas eram experiências com estilos de vida, experiências genuinas. As pessoas não tinham medo de fazer grandes mudanças em suas vidas. É claro que não eram experiências gerais, da sociedade toda, eram mais de pequenos grupos individualizados de pessoas. Mas a política do modo de vida já estava claramente se desenvolvendo nos anos 60. Hoje ela é muito mais generalizada, mas de maneira diferente. Hoje se tem um tipo de experimentação em que todos estão engajados. Quando você decide, por exemplo, que quer estar com outra pessoa, ou se apaixonar, você não pode contar mais com categorias tradicionais. A experimentação hoje é mais articulada com a globalização e tem efeitos sobre as tradições locais, tradições afetando o gênero ou a família, por exemplo, não apenas tradições religiosas. Estou tentando trabalhar com isso neste momento. O que vem acontecendo com a tradi o me parece decisivo.

– Recentemente a teoria social passou a ter grande destaque na sociologia inglesa, e para isso o seu trabalho tem desempenhado um importante papel.

– Aqui na Inglaterra tinha-se muito mais uma combina o da tradi o da London School of Economics e de trabalhos mais empíricos, além da produ o de gente como Hobhouse e Ginsberg. E o que Perry Anderson diz sobre o impacto do marxismo é verdade também – o marxismo foi algo em rela o ao qual eu tive que ser introduzido, e autores como Dahrendorf e outros ajudaram muito nisso. Não tínhamos realmente uma cultura teórica. Tivemos que importar todas essas idéias, que não eram de fato articuladas a tradições efetivamente inglesas. Quando as idéias teóricas tornaram-se mais centrais, houve uma grande mudança. Isso data dos anos 60 e obviamente não se resume a mim, mas envolve uma plêiade de pessoas que trabalharam para introduzir discussões de questões filosóficas e culturais que não eram muito debatidas aqui. Isso levou a encontros entre várias tradições dominantes naquele período. A teoria da estruturação nasceu em parte desses encontros.

– A teoria da estruturação, que o senhor elaborou, tem sido criticada por pesquisadores ligados a todas essas tradições. Alguns a classificam como subjetivista e outros a denunciam como objetivista. Alexander, por exemplo, a considera por demais individualista, enquanto KieBling critica-a por ser excessivamente estrutural e determinística. O senhor acredita que acertou no equilíbrio entre esses fatores?

– Como você diz, tenho sido criticado de ambos os lados. Alguns dizem que não dei atenção suficiente à ação subjetiva, e outros dizem que dei pouca atenção a condições estruturais, e então suponho que acertei em grande medida. Basicamente, esse tipo de crítica não me incomoda. De todo modo, não me sinto inclinado a mudar a perspectiva que sugeri, em termos gerais .

– O senhor reconhece certa inspiração em Marx, particularmente nas "Teses sobre Feuerbach". Não se pode dizer que o senhor busca articular uma dialética entre sujeito e objeto?

– De modo geral, essas questões relacionam-se com alguns aspectos de algumas partes de Marx. Inicialmente, há coisas que usei como fonte de inspiração, mas não acho que haja de fato muita conexão entre meu trabalho e Marx.

Quer dizer, acho que existe uma conexão filosófico-histórica. Situo a teoria da estruturação dentro de um movimento de transição geral de todas as tradições de filosofia e teoria social em direção ao abandono da primazia ou do sujeito ou do objeto, o que envolve certos movimentos de mudança na física também. Trata-se de dar relevo à recursividade, às condições de reprodução da vida social que emergem dela mesma, sem qualquer centro real. Portanto, trabalho realmente com uma dialética entre o sujeito e o objeto. Mas isso me parece meio vago. É preciso ser mais preciso. Eu tentaria sugerir que é necessário teorizar o que é o sujeito, o que é a ação, pois isso não é óbvio.

O mesmo se dá com os problemas estruturais, que não devem ser tomados como dados nem ter seu entendimento buscado no funcionalismo. Precisamos de uma teoria para lidar com isso. Parto da premissa da continuidade da vida social, não do indivíduo ou da sociedade. Portanto, é necessário desconstruir o indivíduo e a sociedade. Tomemos como dado que a sociedade equivale ao Estado-nação. Mas na verdade é preciso teorizar as condições sob as quais os Estados-nação emergem. Não é possível gerá-los a partir de uma avaliação filosófica como sujeito e objeto.

– O senhor então prefere acentuar a necessidade de uma descontinuidade com a teoria social do século XIX, para buscar entender a sociedade contemporânea. É necessário um novo começo, uma nova abordagem.

– Sim, acredito que uma ruptura substancial com o pensamento do século XIX seja necessária. Desde que comecei a escrever sobre isso nos anos 70, com o livro sobre *Capitalismo e teoria social moderna*, eu estava tentando reinterpretar o período clássico contra a perspectiva de Parsons, que se havia tornado um ponto de partida para muitas análises da sociedade moderna. Parece-me necessário olhar para o passado da teoria social, mas ao mesmo tempo fazer uma nova ruptura com ela. Acho que se pode ter muita inspiração a partir das figuras clássicas, mas as condições sociais mudaram tanto que podemos fazer uso apenas de certos elementos de suas idéias. Assim, busco tanto uma ruptura como uma continuidade com a teoria social clássica.

– E o senhor busca isso em termos europeus, não americanos, acentuando a pujança das correntes teóricas na Europa.

– Sim, basicamente. O que os americanos – gente como Parsons– fez foi escrever sobre a história da teoria social como se ela fosse européia até os anos 1920 e desde então se houvesse tornado americana. É como se nada de interessante houvesse acontecido na Europa posteriormente. Isso não era verdade, e portanto decidi rebater essa interpretação.

– O senhor dá grande importância aos sistemas e estruturas, assim como aos indivíduos como agentes reflexivos. Alguns autores diriam que existe uma brecha em sua teoria, uma carnada faltando, em termos de conceitos sobre ação coletiva, em termos de classes como agentes, como em Marx, ou em termos de "atores coletivos", no sentido de Parsons. O senhor reserva ainda a ação reflexiva para agentes individuais?

– Eu não mudaria minha visão a respeito disso também. A reflexividade é essencial nos vários sentidos da ação humana, e esta é uma propriedade de indivíduos. É preciso uma noção de estrutura que seja diferente de noções mais ortodoxas de estrutura. Há também circunstâncias nas quais grupos fazem coisas, mas é um erro tratar grupos como se fossem análogos a indivíduos, e por isso sempre fui hostil a essa perspectiva. Mas certamente há necessidade de uma noção de hierarquia social. Certas coisas que Mouzelis diz não me parecem de modo algum incompatíveis com o que sempre pensei. Obviamente, reservo um papel importante para as instituições, as quais são certamente diferentes de movimentos sociais, por exemplo, que são reflexivamente muito mais abertos. Ainda não sinto que Mouzelis tenha muito a dizer sobre o que coloquei. Jamais sugeri uma conexão simples entre o indivíduo e o sistema, uma vez que há todo um universo de meios através dos quais coletividades se organizam. Esse tipo de questão parece-me intrínseco ao que eu queria discutir.

– O senhor fala da causalidade de atores individuais e da causalidade condicionante das estruturas sobre esses atores. Mas não será preciso falar da causalidade específica da ação coletiva, dos sistemas sociais?

– Movimentos sociais e organizações são as duas grandes formas de sistema social que existem em condições sociais modernas. De certo modo eles agem, mas esse modo é bem complicado. Não estou bem certo de onde você quer chegar, mas acho que o que você tem em mente provavelmente não existe. É preciso traduzir isso de outra maneira. Não há atores coletivos, exceto num sentido elíptico – isso talvez seja uma diferença entre nós. Jamais aceitei a noção parsoniana de atores coletivos para organizações e Estados, por exemplo.

– O que o senhor quer dizer com "estrutura", já que defende uma conceitualização diferente desse termo?

– Falo de propriedades estruturais de organizações e sistemas, e não de algo análogo à estrutura física de um prédio, algo que se poderia ver de um modo concreto. A estrutura tem de ser pensada em termos da recursividade da vida social. Não é algo que esteja lá simplesmente, ela passa pela ação dos indivíduos, e nesse sentido há semelhanças interessantes entre as estruturas de sistemas e a estrutura da linguagem, pois esta só existe na medida em que as pessoas falam, mas tem continuidade dentro de comunidades, através do tempo e do espaço. E as pessoas falam uma determinada língua enquanto sabem as formas e regras para fazê-lo. Há algo coercitivo nisso, mas não é preciso recorrer a Durkheim para explicar essas questões. Na sociologia ortodoxa buscam-se causas sociais, mas estas na verdade só existem através da ação dos indivíduos. A estrutura para mim tem dois sentidos: é tanto habilitadora como coercitiva.

– Seu conceito, portanto, é bem diferente do conceito de estrutura do estruturalismo.

– O estruturalismo é basicamente uma orientação equivocada. É por isso que sou também bastante hostil a certas versões do pós-modernismo. Eles se equivo-

cam já na construção da teoria do significado, o que implica um erro básico. No estruturalismo, significado é uma relação entre itens dentro de um sistema semiológico ou de um código semiótico, de modo que ele é organizado internamente, como, por exemplo, no caso da linguagem ou outro sistema de comunicação. Isso está errado, pois a linguagem se desenvolve no contexto de seu uso, e prefiro muito mais uma teoria wittgensteiniana da linguagem.

– O senhor atribui um caráter substancialista às estruturas, ou se vê próximo de Bourdieu e atribui às estruturas meramente o caráter de um modelo que o pesquisador abstrai da realidade?

– Não, não faço isso, nem acho que Bourdieu o faça. Estruturas existem, como no caso da linguagem (que não é somente uma estrutura semiótica), apenas não existem no tempo e no espaço. Elas são organizadas através de encontros práticos com o mundo real, nos quais compartilha-se esquemas perceptivos comuns – e é aí que vejo similaridades com Bourdieu. Embora eu tenha sido influenciado pelo estruturalismo, não o aceito, e nem ao pós-estruturalismo, como um corpo teórico geral. É uma pena que tantas discussões sobre a pós-modernidade tenham sido influenciadas por eles.

– Em seu trabalho recente sobre relações pessoais, o senhor fala bastante sobre o "eu" (self) como um projeto reflexivo. Não fala muito dos condicionamentos sociais desse projeto, como os de classe, por exemplo. Na construção da identidade, a escolha pessoal seria muito mais importante.

– A reflexividade afeta a estrutura de classe e outras formas de organização da vida moderna, mas você não pode falar de classe apenas como se ela fosse um dado, para daí traçar seu impacto nas biografias pessoais ou no estilo de vida ou na vida emocional. É preciso analisar a mudança na estrutura de classe e ver como isso afeta o tipo de mudança pessoal de que estou falando. Há muitas conexões óbvias. Porque se você está, digamos, na situação de uma mulher pobre numa área carente de uma *inner city*, isso caracteriza uma destradicionalização radical, na qual você tem de tomar muitas decisões, com o pano de fundo de uma carência de recursos, e todos os tipos de problemas que não se aplicam a uma pessoa de classe média.

– E o que dizer do gênero? O senhor fala do eu como um projeto reflexivo, mas ele pode ser caracterizado da mesma forma para homens e mulheres?

– Acredito que isso se responde em dois planos. Teoricamente, em geral, acho que não há influência do gênero. É uma questão de como se vive numa sociedade que se está destradicionalizando. Nesse sentido, o projeto reflexivo se aplica tanto a homens como a mulheres. Deve-se tratar disso como uma parte central da análise do eu, de suas emoções e seu envolvimento com outras pessoas. Mas as diferentes histórias dos gêneros cruzam-se com isso quando se chega a questões substantivas. É o que tento mostrar em meu livro, *A transformação da intimidade* - as trajetórias distintas do eu em relação à vida emocional na sociedade moderna. Por exemplo, o lado emocional do homem na civilização moderna tem sido pouco revelado pelas ciências sociais, que se relacionam com a interpretação ortodoxa que os homens têm de si próprios. Se se considera os clássicos das ciências sociais, como por exemplo *A ética protestante*, tem-se de fato uma teoria das emoções, uma teoria do impulso motivador do crescimento econômico. Mas é somente uma teoria da emoção masculina, do empresário masculino, do homem no espaço público,

que não discute de forma alguma a vida amorosa do empresário, nem o que acontecena família, nem outrasemoções que seriam relevantes na sociedade moderna. Em uma certa medida, as mulheres são obrigadas a se tornar especialistas no amor, que é tão central para a civilização quanto os impulsos motivadores dos empresários e do espaço econômico público da sociedade moderna. Elas fazem um grande serviço emocional para os homens na civilização moderna. Portanto, acho que se poderia produzir uma teoria das relações de gênero e das emoções a partir desse tipo de estudo, mas ela teria que se apoiar também em uma interpretação mais abstrata do eu. Ao contrário de algumas feministas, não acredito na idéia de que o gênero precede a subjetividade.

– Como se dá essa mudança de interesse, de questões teóricas mais amplas para uma preocupação com relações pessoais, discutidas em seus últimos livros? O desenvolvimento da teoria da estruturação foi de certa forma uma preparação para isso?

– Essa transição foi algo que fiz mais ou menos deliberadamente. Pensei primeiro em fazer uma revisão da história do pensamento social, para depois trabalhar com algumas questões metodológocas nas ciências sociais. Ao mesmo tempo, eu queria desenvolver uma abordagem de formas mais substantivas de mudança social – esse tipo de tema é também menos filosófico, mais fácil de ler e de trabalhar. São coisas que desenvolvi simultaneamente, mas evidentemente é preciso certa especialização. Comecei com questões institucionais, mas me interessei pela história das emoções na sociedade moderna, que não está escrita. Fiz terapia durante dois anos e isso me influenciou bastante. Ademais, isso me pareceu uma transição natural: eu não havia escrito o suficiente sobre emoções até então. Eu entendia os atores de um modo muito prático e cognitivo, e hoje acho que isso é provavelmente uma forma masculina de ver as coisas.

– O senhor parece estar bastante interessado na psicologia social americana, mas não tanto em Freud – que nunca foi muito influente na Inglaterra.

– Não sei, certas formas de psicanálise são fortes na Inglaterra. Alguns seguidores de Freud construíram círculos psicanalíticos aqui. É verdade que o impacto deles na nossa vida cultural não foi tão grande quanto em outras sociedades, mas também não foi insignificante. No meu caso, estava reagindo sobretudo contra a psicanálise lacaniana. Interesso-me mais pela interpretação das relações objetais da psicanálise, em parte porque isso me parece se adequar melhor à vida emocional das pessoas e, portanto, seria possível desenvolver uma teoria socioló-gica a partir disso. Embora não estivesse particularmente interessado na psicanálise, busquei abordagens na Europa continental que pudessem se opor à corrente lacaniana e ao estruturalismo. Meu ponto de partida para articular linguagem e subjetividade foi Sartre, e comecei a ligar isso a uma noção de confiança que é discutida por Erickson de modo bastante interessante, e a qual reputo muito importante.

– Nos Estados Unidos e no Brasil a psicanálise teve bastante penetração, em termos de uma clientela que recorre a ela. Porque isso não aconteceu na Inglaterra, apesar de certa influência em círculos mais acadêmicos?

– Houve grandes mudanças na sociedade inglesa e noutras sociedades ocidentais, mas não necessariamente ligadas à psicanálise, que demanda muito tempo, é muito cara e muitas vezes mais elitista. Houve um crescimento significativo de várias formas de terapia que para

mim expressam uma crescente reflexividade social e uma destradicionalização da sociedade. Mesmo não sendo uma coisa tão comum como nos Estados Unidos, existem muitas pessoas hoje na Inglaterra que procuram terapeutas de um tipo ou de outro. Mas vejo isso como uma expressão de uma mudança social mais ampla, que não está relacionada apenas à cultura britânica ou à americana, que talvez tenha sido sempre mais aberta e menos tradicional que a européia, e por isso adotou essas coisas antes.

– O senhor então associa o crescimento da procura de terapia à questão da modernidade e da reflexividade?

– Sim, ao desenvolvimento do que chamo de reflexividade social institucionalizada. Não vejo isso como um fenômeno individual.

– Na sua definição de modernidade, o senhor discute dimensões institucionais, como o capitalismo, a vigilância e o industrialismo, mais os conceitos de tempo e espaço, e as questões dos mecanismos de desenraizamento (disembedding) *e da confiança. Como relaciona esses aspectos?*

– Tento distinguir as dimensões da modernidade. Há algumas tendências dinâmicas que são mais importantes que outras. As duas forças institucionais gerais mais importantes são a expansão do capitalismo e a natureza do sistema de Estados-nação. Esses são os dois *loci* institucionais de maior mudança na história moderna. Em ambas as áreas encontramos mecanismos de desenraizamento operando. Por exemplo, contratos de trabalho capitalistas são um mecanismo de desenraizamento porque separam o trabalhador da localidade e o colocam em um sistema sócio-econômico muito mais amplo. Mas as questões do risco e da confiança não podem ser originadas de instituições como o capitalismo e o Estado-nação, e sim das condições que elas produzem. Essas condições estão relacionadas a aspectos gerais da modernidade associados à questão do controle do futuro e da organização do tempo e do espaço em relação ao passado. A noção de risco é essencial para isso, pois é uma forma basicamente de organizar o tempo. É um modo de colonizar o futuro.

– Então você considera a situação de desenraizamento como uma espécie de conseqüência do desenvolvimento dos aspectos institucionais da modernidade?

– Sim, e especialmente seu impacto sobre o passado e a tradição, e sua orientação para a ocupação do futuro. A noção de risco é realmente essencial para todos esses aspectos, já que é primordialmente uma relação com o tempo e o espaço. Mas esses aspectos são mais gerais que uma classificação de instituições.

– Em seu livro The Nation-State and violence *o senhor discutiu o papel do Estado na modernidade e trabalhou com as teorias realistas. Mas surpreende que não tenha discutido também a escola inglesa ou a literatura racionalista, que enfatiza o papel das normas e de valores comuns, que permitem não apenas um sistema de Estados, mas igualmente uma sociedade de Estados, nos termos de Hedley Bull, ou uma ordem internacional. Não há mecanismos de confiança que se desenvolvem entre os Estados, entre as elites estatais?*

– Tentei dizer, talvez não com a clareza suficiente, que não se pode ter um sistema de Estados soberanos a não ser que haja regras que organizam a soberania do exterior, bem como a partir do interior. Para que se tenha o Estado-nação é necessário um sistema de Estados, que não pode ser inteiramente anárquico, pois é preciso que haja certas regras: a soberania não pode ser meramente interna. No livro,

chamei isso de "sistema reflexivo de Estados". Entretanto, não tentei tratar o problema kantiano da ordem global. O livro tem de fato um foco específico. Para discutir qual a natureza do sistema de Estados, teria que escrever um tipo diferente de livro. E também não discuti exatamente o que é interno ao Estado – a natureza do sistema legal, por exemplo –, o que teria de ser feito se estivesse fazendo uma análise mais detalhada. Eu estava tentando preencher um buraco na literatura, com respeito às conexões entre violência e território, e entre o controle dos meios de violência e território. Portanto, o livro nem de longe pretendia ser uma teoria das relações internacionais.

– Isso foi uma conseqüência não-intencional de seu projeto?

– Bem, agora se fala de globalização, muito mais que de internacionalização. Não há como evitar debater o que costumava ser a província das relações internacionais como disciplina. Parece-me que há muitas pessoas na disciplina que estão em desacordo com ela, que está essencialmente desaparecendo, em parte porque não se pode mais falar de relações entre Estados separadamente do que se passa dentro deles. Há processos importantes de globalizição que atravessam hoje o campo das relações internacionais concebido de forma ortodoxa. Com isso, muitas dessas coisas tornam-se questões sociológicas que interessam a pessoas em outras ciências sociais e, por outro lado, as relações internacionais tornam-se menos um campo de especialistas, se é que algum dia o foram.

– A seu ver, faz sentido sustentar uma divisão disciplinar tradicional?

– Você pode sempre sustentar uma divisão acadêmica em campos, uma divisão de trabalho, porque sempre há diferentes tradições de pensamento, de treinamento. É inevitável, portanto, que um especialista em relações internacionais tenha uma formação especializada diferente da de um sociólogo. Mas acho que se pode cada vez menos defender essas divisões, em grande medida porque as mudanças que estou tentando analisar dizem respeito à interseção entre a globalização – e globalização não é o desenvolvimento de uma cultura global, mas o desenvolvimento de novas texturas de experiência no tempo e no espaço – e a transformação da vida cotidiana. De modo que o que você faz na vida cotidiana tem conseqüências globais, e o que acontece no nível global tem conseqüências pessoais. É um mundo muito diferente daquele em que sempre se viveu antes. Acho também que o novo quadro que se tem realmente que compreender não se encaixa nas atuais divisões acadêmicas. Então, vejo a globalização não apenas referida a grandes sistemas, "lá fora", mas sim no aqui e agora, como algo que afeta o tecido de experiência da vida de cada um, porque penso em termos tanto do impacto dos meios eletrônicos de comunicação quanto de, digamos, relações entre os Estados e a divisão internacional do trabalho, de maneira que você pode ter mais familiaridade com o que se passa na Bósnia que com o que ocorre em alguma comunidade local junto de você na sua própria sociedade. Muitas transformações interessantes necessariamente surgirão do que vejo como uma nova agenda para a análise social, que cruza muitos campos pré-existentes. Trata-se igualmente de uma nova agenda para o mundo, porque você não pode ser um especialista profissional com exclusividade em nenhuma dessas coisas. Todos pensam a respeito delas, elas são discutidas reflexivamente - a Bósnia, a União Soviética, o futuro da Europa. Elas se articulam com sua própria reflexividade. Portanto, a posição de um observador especializado é bastante diferente do que costumava ser. Você compartilha de um

discurso. E para mim isso tem conseqüências bastante além das relações internacionais. Isso significa que os Estados não podem tratar seus súditos como costumavam. Não se tem mais propriamente súditos (*subjects*). Tem-se gente muito mais ativa, o que se pode chamar de "pessoas espertas" – que são, como Rosenau diz em seu livro, pessoas que não são mais inteligentes que antes, mas que têm um envolvimento maior com grandes sistemas, pois isso é parte de suas vidas. É muito impressionante ir ao Brasil e descobrir que pessoas pobres, de modo a não perder dinheiro com a inflação, têm de entender de taxas de juros e jogar o jogo dos mercados financeiros mundiais. As organizações mundiais mudam também, as burocracias não têm a mesma forma, o socialismo desaparece. Todas essas coisas estão ligadas à interação entre a globalização e a transformação da vida pessoal. E nós ainda estamos batalhando para lidar, mundial e academicamente, com muitas dessas coisas. Isso de novo tem a ver com a teoria da estruturação, pois o mundo tem-se tornado descentrado. Todas as ações e interações agora se articulam, para retomar a perguntas anteriores. A teoria da estruturação é uma perspectiva que se relaciona com esse mundo.

– *Mas o que dizer das reações de povos com diferentes culturas e histórias, dos conflitos que surgem dessa globalização e expansão de uma forma de modernidade que até certo ponto é ocidental?*

– Novamente, essa é uma enorme questão. Mas é possível chegar a uma abordagem crítica de alguns de seus aspectos. Há duas questões aí: sobre a natureza desses conflitos e se a modernidade é ou não um projeto ocidental. Obviamente, há novas formas de conflito emergindo, uma acomodação da sociedade global após a guerra fria, uma reorganização do sistema, combinada com as coisas que venho analisando. Tem-se um novo impacto do fundamentalismo. Em meus escritos recentes, tento relacionar a teoria do fundamentalismo em conflitos locais e a transformação da tradição pela globalização. Argumento que, crescentemente, vivemos num tipo de mundo cosmopolita do qual não há como sair, com o que todos estão envolvidos num choque de culturas. Nesse tipo de mundo, o estatuto da tradição muda. Tradições eram algo que não precisava ser defendido, porque, se você acreditava numa tradição, isso bastava. Esse é um modo autêntico de ser e tem um tipo de ritual, uma forma de verdade. Quando tradições são forçadamente colocadas em conflito, você não pode mantê-las mais daquela maneira. Ou, se você o faz, isso se torna fundamentalismo, que é somente a tradição defendida de modo tradicional. Numa situação de cosmopolitismo cultural forçado, o fundamentalismo surge por todos os cantos, não apenas em termos religiosos, mas também de nacionalismo, de etnicidade, mesmo em termos de gênero e de culturas locais. No que venho escrevendo sobre sexualidade e violência, tento dizer que há um fundamentalismo do gênero. Isso implica essencialmente o homem normal que se recusa a dialogar com a mulher, e, ao invés disso, a agride. Isso é uma recusa à comunicação, uma forma de fundamentalismo. Vejo, portanto, uma conexão estreita entre a diversidade de fundamentalismos e a violência no mundo moderno, com um tipo de potencial de mão-dupla. Você tem um tipo positivo de espiral de comunicação que a diferença cultural torna possível, de modo que se se é um homem e uma mulher, por exemplo, ou quaisquer duas pessoas, num encontro sexual, pode-se usar isso como uma prova de comunicação, a sua diferença se opõe e joga com as outras diferenças, você pode chegar a

uma melhor compreensão de si mesmo e daí por diante. Ou você deixa as coisas se deteriorarem e degenerarem numa espiral de violência e ódio. Parece-me, mesmo se isso soa meio exagerado, que há uma similaridade com o que acontece numa relação – você começa amando uma pessoa e acaba odiando-a. Foi isso que aconteceu na Bósnia. Você tem um ciclo de deterioração, no qual as coisas que anteriormente ligavam você à outra pessoa produzem um ciclo de ódio. As coisas de que se gostava inicialmente numa pessoa são aquelas que tendem a fazer você odiar no fim de uma relação, pequenas excentricidades que se tornam horríveis, coisas que irritam. Eu acho que o mundo está lutando com essas formas possíveis de comunicação, fundamentalismo e violência. Essas são condições sociais bastante novas – pureza e fundamentalismo, porque acho que isso é um tipo de tradição sob cerco; portanto, o desenvolvimento do separatismo étnico é relativamente novo.

– Então, o reviver de ideologias neofacistas na Europa tem a ver com isso?

– Sim, mas genericamente há o fato de que pessoas que pareciam ser capazes de viver juntas não mais o são, em algumas regiões do mundo, como na Índia e no Kashmir. Tenho, portanto, uma interpretação, essencialmente, de que há novos focos de conflito no mundo surgindo daquelas junções problemáticas, que com freqüência são uma versão renovada de outras
plo, aquela entre culturas muçulmanas e cristãs. Tenho desenvolvido a idéia de que se vive numa sociedade pós-tradicional. Por isso penso que uma teoria da tradição é tão interessante, desde que você queira falar de tradição não apenas referindo-se às grandes tradições, mas também às tradições de gênero, da sexualidade, da família, que se estão transformando também. Creio que essas transformações da intimidade significam uma revolução histórica no mundo tão importante quanto revoluções políticas. Quando vemos as mulheres em todo o mundo se afirmando, sem mais aceitar ser a propriedade de outra pessoa, isso é uma enorme mudança na história mundial, e não é surpreendente que haja uma guerra contra as mulheres. O livro de Marilyn French, *War against women*, recebeu más resenhas de comentadores do sexo masculino. A guerra contra as mulheres é uma maré crescente de violência masculina, uma rejeição das possibilidades de que as mulheres resistam aos homens, se bem que nem todos os homens nem todas as mulheres. Anteriormente, os homens controlavam as mulheres controlando outros homens: se um homem saía da linha, seriam outros homens que o puniriam, se um homem se relacionasse com alguém com quem ele não devia, engravidasse alguém, teria que se casar, pagar uma multa ou ser punido fisicamente. Obviamente, os homens não podem controlar os outros homens como anteriormente, e isso produz mais violência contra as mulheres. Isso se conecta aos temas do fundamentalismo, da diversidade, do diálogo, da violência; e, junto com a violência sexual, é um grande problema em algumas sociedades.

O senhor não acredita também que essa tendência de acentuar particularidades – das mulheres, dos negros, dos povos indígenas – pode ser articulada a esse padrão de reações à globalização?

– Sim, no contexto do que a globalização fez com os meios de vida locais habituais. Quando se tem um mundo de cosmopolitismo forçado, essas coisas não significam o mesmo que costumavam significar. O mundo sempre foi cosmopolita, mas costumava sê-lo em grande medida através da separação geográfica. Tinha-se muitas culturas diferentes, bastan-

te separadas umas das outras. Agora isso não pode acontecer mais. Eu veria essas coisas como algumas formas de fundamentalismo. A negritude, ou o ódio da negritude ou da religião islâmica, essas coisas tomam uma nova força contra esse globalismo, a transformação da vida local e a destradicionalização. A destradicionalização não é o desaparecimento da tradição, é realmente uma reorganização, a tradição retrabalhada. Nem todos os fundamentalismos são perniciosos, mas há alguns que são. É importante sublinhar que minha ênfase principal na globalização não se resume ao desenvolvimento da economia mundial, nem do sistema mundial. A globalização é primordialmente a transformação do tempo, do espaço, da experiência local, não uma coisa só, mas um complicado conjunto de transformações das condições básicas da vida social. Ela não produz necessariamente um mundo mais unificado. Ela produz fragmentação. Esses dois elementos acham-se imbricados um no outro. Não sei se em português é assim, mas de qualquer modo o tratamento dessas coisas é recente na literatura em inglês; comumente se associa isso ao nome de Wallerstein. Não havia conceito de fundamentalismo em inglês até os anos 50. Mas a globalização não é um processo único, embora meios eletrônicos de comunicação – como satélites – sejam o fator individual mais importante – por isso pode-se ter mercados financeiros no ar por 24 horas. Quando os índios brasileiros encontram-se com Sting, eles deixam de ser um objeto, que se punha na bibliografia e pronto; não se pode fazer mais isso. Ninguém mais está fora da globalização e da reflexividade.

– Isso tem importantes reflexos sobre o Estado. Esses processos solapam a soberania do Estado, não?

– Na verdade, isso tem diferentes conseqüências em partes diferentes do mundo, embora de modo geral eu concorde com quem diz que o Estado-nação está sendo profundamente transformado. Algumas sociedades conseguem maior poder, maior inclusive dentro de suas fronteiras. Obviamente, é o que ocorre na Europa Oriental desde que se livraram da União Soviética, mas genericamente o Estado-nação está mudando. O que essa reestruturação vai envolver é ainda uma questão em aberto.

– Com isso tudo, o mundo está se tornando então um lugar bastante perigoso, não?

– Bem, é uma barganha que ocorre: tem-se riscos globais que não existiam antes, perigos globais, mas tem-se vantagens também. Há muitas coisas que se pode fazer com mais segurança que anteriormente. Essa é uma situação ambígua, contraditória, mas não se pode falar propriamente de otimismo ou pessimismo. É preciso pensar na centralidade dos riscos, limitá-los, limitar os danos que resultam da intervenção humana no mundo. Não se trata mais de riscos externos, primariamente. Os riscos costumavam ser externos – riscos de enchente, de terremoto etc. Os riscos num mundo reflexivo são criados por nós mesmos, em grande medida. O risco, por exemplo, de formar uma relação com alguém quando você não sabe o que se passa com o casamento, não sabe o que gênero significa mais, qual é a sua vida emocional; essas são oportunidades para desastres em potencial. Ademais, a natureza costumava ser externa, e agora é essencialmente parte de um meio de risco socialmente organizado. Com isso, o aquecimento global tem um papel diferente que as enchentes tradicionais tinham, por exemplo. E isso se junta à transformação da tradição. A natureza e a tradição costumavam ser paisagens externas onde a ação se desenrolava. Mas agora tudo deve ser decidido. A existên-

cia das mulheres, por exemplo, por causa da gravidez e dos filhos, fundia natureza e tradição. Com famílias pequenas e contraceptivos, tudo isso mudou.

– Por que esses movimentos e idéias de tipo fundamentalista parecem ter mais peso hoje do que ideologias mais universalistas, como o socialismo?

– É isso que tento desenvolver nesse meu livro sobre política. Minha teoria é de que o socialismo e outras formas de pensamento que tentaram tomar o pulso da história funcionaram bastante bem num mundo que era organizado por nações e Estados, inclusive em termos econômicos, e onde se tinha estilos de vida mais ou menos estáveis. Portanto, o keynesianismo e o comunismo funcionaram bastante bem até o fim dos anos 60. Eles não funcionam bem sob condições de globalização e reflexividade, de transformação da vida local. Nós vemos um mundo que se projeta contra os limites da modernidade, em que não se pode mais vê-la como história, onde a história não tem mais o mesmo sentido. Precisa-se de uma política para um mundo danificado, em termos de meio ambiente, de solidariedades sociais. Danos que oferecem oportunidades, em um certo sentido, mas que precisam ser controlados, limitados. Muito trabalho de reparo é necessário para restaurar solidariedades sociais, para conectar diferentes partes do mundo, superar essas fragmentações. Um novo tipo de protesto radical, embora não de esquerda, pois deve assumir certos temas conservadores, paradoxalmente, ao que parece. No final das contas, um liberalismo que reivindica ser uma forma de filosofia de direita, que joga tudo no mercado, tem seu próprio conservadorismo. Mas as forças do mercado destroem a tradição, aquelas coisas das quais os conservadores dependem. Por isso, penso que uma certa dose de conservadorismo sugere uma forma de lidar com um mundo danificado, um mundo onde não se pode ter uma modernidade infindável, uma mudança sem fim, a qual produz apenas danos.

– Contra essa modernidade que não deixa nada de pé, seria portanto necessário buscar maior estabilidade?

– Penso que ser radical agora é em parte lutar por uma força de estabilidade, em certa medida por causa do impacto global do neoliberalismo, que é muito radical. Ele não tem tempo para a tradição e simplesmente dá liberdade às forças do mercado para transformar o mundo a seu bel-prazer. MacDonalds por todos os cantos, todo o resto do capitalismo comercial que conhecemos. Portanto, acho que precisamos de uma crítica do capitalismo hoje e de algo para além dele, mas certamente não do socialismo. Há, contudo, um modo diferente de viver a vida que, por exemplo, repara a continuidade entre as gerações, as relações entre os sexos – ou tenta fazê-lo –, repara as formas de solidariedade nas cidades. Essas coisas tornaram-se realmente radicais.

– O senhor se refere, então, a um tradicionalismo reflexivo?

– Sim, seria o uso da tradição de forma não tradicional, evitando o fundamentalismo. E baseado na conexão biológica entre culturas diferentes, usando as espirais positivas de comunicação para parar as espirais negativas. Pois, por exemplo, o modo pelo que se dá fim ao que se passa na Bósnia não é mexer-se depois que esse tipo de coisa acontece, uma vez que não é possível parar o ódio, e existem muitas espirais de ódio no mundo no momento, como resultado dessas mudanças. É possível controlá-las e limitá-las, em princípio. A comunidade mundial pode tentar, nações poderosas podem tentar. Venho me interessando em particular pela conexão entre política ecológica e conservadorismo filosófico, longe do

direitismo, concessão que diz respeito apenas a esse sentido de ter uma comunidade, ter solidariedade, uma continuidade entre as gerações.

– Esse tipo de tema conecta-se com o que você chama de "política dos estilos de vida". E a "política das chances de vida"? Ambos implicam movimentos sociais, certo? Mas uma coisa exclui a outra?

– Essas duas coisas são importantes. Políticas de classe, e uma política de decisões de vida num mundo em que você tem de decidir inclusive sobre a tradição, porque a política dos estilos de vida está imbricada com o fato de se viver num mundo destradicionalizante. Você poderia decidir ser tradicional, ser um Cristão "renascido"; mesmo os índios na selva brasileira estão capturados reflexivamente na cultura mundial. Eles podem propagar suas antigas tradições, mas isso é uma decisão. Há poucas situações no mundo em que se pode viver a tradição de modo tradicional, a não ser que a pessoa se torne fundamentalista. Portanto, a política da vida é central hoje em dia, e com freqüência precede as lutas pela igualdade. Poder-se-ia pensar que seria preciso emancipar a todos e então essas pessoas descobririam como viver. Acho, ao contrário, que é preciso descobrir como se quer viver freqüentemente antes da emancipação, ou como parte da emancipação. Você tem que descobrir o sentido da vida, porque vale a pena viver, como se pode reparar as coisas, como se pode viver junto com os outros, como viver uma vida satisfatória, atingir uma identidade razoável e um espectro razoável de direitos. Todas essas são questões abertas para nós agora. Mas ambas as coisas vão juntas. Veja, por exemplo, o que ocorre com o trabalho hoje em dia na Europa Ocidental. Desemprego, gênero, trabalho: todos têm a ver com a desigualdade e estão ligados a como as pessoas vêem o trabalho em suas vidas, como elas lidam com o tempo livre, ficam com os filhos etc.

– E no plano global?

– O mesmo se passa nesse plano. Se se quer viver numa sociedade em que o desenvolvimento econômico não é o fim de tudo, isso demanda mudanças no estilo de vida e de orientação frente a outros povos.

– Quando o senhor fala de danos, isso é uma metáfora? Há alguma relação com o conceito similar de Adorno?

– Não, é uma idéia mais ampla que a dele. É uma metáfora quando aplicada à vida social, mas acho que se pode ver solidariedades danificadas por todos os cantos. O problema da política moderna é como reconstruir a solidariedade de forma tal que ela seja compatível com os direitos individuais, com a autonomia e um eu reflexivo. O que eu estava tentando mostrar no livro sobre a intimidade é que certos tipos de mudança que são bastante democráticos na vida pessoal podem ser meios de solidariedade, que não é mais de tipo tradicional, nem tem nada a ver com o mercado; nem *Gemeinschaft* nem *Gesellschaft*, algo na verdade diferente. Com grande envolvimento emocional, mas sem necessariamente proximidade física, por exemplo. Você pode ter uma pessoa do outro lado do mundo, mas você sustenta uma conexão de grande proximidade com ela, através de sistemas de comunicação eletrônica ou de outro tipo. Famílias modernas dependem disso, ao menos a maioria está separada geograficamente, com o que, se você pode manter certa solidariedade, você tem de manter contatos de formas que não implicam interação face-a-face.

– Quando se olha para a globalização do ângulo das relações internacio-

nais, vê-se que ela está relacionada com a ordem internacional, com certas normas e idéias que se expandem e afetam cada indivíduo na sua vida cotidiana, mas que, ao mesmo tempo, é um processo controlado por certos centros ocidentais. Como diferenciais de poder entram nessa discussão?

– A globalização sobre a qual tenho escrito é hoje muito mais descentrada do que anteriormente. Por causa de um conjunto de influências, mas também em parte por causa da natureza geral da comunicação instantânea hoje. Há ainda um imperialismo na vida econômica e na cultura, via comunicação de massas, mas não na mesma forma que costumava ocorrer, em parte porque não se pode pensar nisso com referência às alternativas que se tinha anteriormente. Tinha-se contrafactuais, inclusive o socialismo, ao que pensávamos ser a dominância do Ocidente e o imperialismo e a dependência, coisas desse tipo. Sem isso, a dominação internacional não se apresenta da mesma forma. Mas, de fato, os EUA são obviamente a única superpotência, e eles têm ainda a vantagem de não ter problemas de nacionalidade internamente.

– Então o senhor acha que seria aceitável tratar os EUA como fonte de estabilidade no sistema internacional?

– Eu não acho isso desejável, mas me parece inevitável no momento. Contudo, não desenvolvi propriamente uma discussão sobre geopolítica, e não tenho nada muito específico a dizer sobre o papel dos EUA. De qualquer forma, acredito que precisamos de uma teoria política normativa da violência, para pensar como se pode controlá-la, para entender quais são as condições de sua produção. Há, por exemplo, uma continuidade da violência individual masculina contra as mulheres com a guerra, embora não se possa dizer diretamente que isso é a causa da guerra; mas há certas articulações entre temas psicológicos e condições sociais. Para pensar na perspectiva de um mundo pacificado, precisa-se articular os temas do fundamentalismo, do diálogo e do cosmopolitismo, e imaginar instituições capazes de lidar com essas questões nos planos global e pessoal.

– O senhor não relacionaria o seu trabalho a uma tradição radical inglesa, que tem figuras como Bertrand Russel em seu centro, trabalhando temas como violência e vida pessoal, e que difere bastante de correntes importantes do continente?

– Vejo apenas uma conexão bastante geral. Quem trabalha com uma teoria da violência em termos pessoais e tenta pensar uma teoria política da violência até certo ponto tem que começar do zero. O socialismo nunca teve uma teoria da violência, à parte a violência de classe e do Estado. As relações internacionais possuem teorias da violência do Estado-nação, mas obviamente não sobre a violência de gênero ou de outro tipo. Teorias liberais são as únicas teorias que dizem muito sobre a violência, mas a vêem como endêmica e inerente à condição humana, o que não é de modo algum suficiente. Eu gostaria de cruzar literaturas diferentes para tentar chegar a uma teoria da violência que, por outro lado, reconheça a especificidade de cada uma de suas expressões. E que seria uma teoria crítica normativa que se colocaria a questão do controle da violência.

– O senhor se vê como tentando moldar a agenda das ciências sociais na Grã-Bretanha?

– Sim, mas no momento estou mais interessado na política, na necessidade de mudar a agenda radical, que não é, ao menos num sentido ortodoxo, de esquerda, e que tem, no entanto, de encarar um mundo que está basicamente errado. De qualquer maneira, temos que

nos acostumar a aceitar que o mundo é imperfeito. A filosofia conservadora tem um tipo de teoria da imperfeição, ela não acha que o mundo pode ser mudado de acordo com os propósitos humanos infinitamente. A Ilustração achava que, como os problemas eram criados humanamente, podiam ser desta forma resolvidos. Mas isso hoje não é bem verdade, embora haja questões, como a pobreza global, que se enquadram nessa categoria de problemas que foram criados e podem ser solucionados pelos seres humanos.

– *O senhor vê a teoria da estruturação como teoria crítica?*

– Não; ela é apenas um instrumento. Uma teoria crítica depende dessas formas de realismo utópico de que falávamos e terá de mergulhar nesse tipo de questão para o qual venho chamando a atenção: ela não pode mais ser puramente emancipatória.