

APRENDER A REPRESENTAR

A democracia como prática local¹

JOÃO DE PINA CABRAL

RESUMO

Este artigo procura desenvolver idéias em torno do conceito de Ocidente e da sua relevância para a antropologia atual. Entendido como indissociável de uma concepção direcionada da história, o conceito é aqui problematizado à luz de sua relação com a democracia, e serve de baliza a uma severa crítica aos atuais projetos políticos e econômicos de caráter expansionista.

PALAVRAS-CHAVE: *democracia; ocidentalidade; antropologia.*

SUMMARY

This article deals with the concept of Occident and its importance to contemporary anthropology. Seen from the perspective of its "historical inevitability", the concept is understood against the framework of democracy, and is in the basis of this fierce criticism against expansionist projects now in course.

KEYWORDS: *democracy; Occident; anthropology.*

[1] Comunicação apresentada no seminário temático "Pós-colonialismo, pós-nacionalismo, pós-socialismo: a democracia como suspensão, a demanda por uma nova normalidade", XXVIII Encontro da Anpocs, Caxambu, outubro de 2004.

[2] Latour, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Ed. 34, 1994 [1991], p. 143.

[3] Cf. Lévinas, Emmanuel. *Basic philosophical writings*. Bloomington: Indiana University Press, 1996 [1984].

No final de seu livro sobre a modernidade, Bruno Latour se pergunta se saberemos responder positivamente à "falência conjunta do socialismo e do naturalismo" que ocorreu no bicentenário da Revolução Francesa, porque senão "o Muro de Berlim terá caído em vão"². Mais de uma década se passou, mas são escassos os sinais de que soubemos responder ao desafio. Quem vê *Fahrenheit 9/11*, o documentário de Michael Moore, ouve soldados e políticos afirmarem ter destruído o Afeganistão e o Iraque com a finalidade de promover "democracia" e "liberdade" e de salvar o "Ocidente". Depois, quando suas vidas são ameaçadas, quando se apercebem do pleno significado humano do sofrimento que infligiram, quando se perdem as vidas dos que lhes são próximos, então se pasmam com o aparente paradoxo. Perante a irracionalidade, começa a dissolver-se a boa consciência de uma guerra supostamente praticada em nome de necessidades históricas³.

Em face de um desastre ambiental, humano, político e civilizacional de proporções de tal forma gigantescas como esse a que assistimos, a pergunta com que nos deixa Latour fica no ar com um sabor de derrota. Quem como eu chegou à vida ativa diante de telas de televisão que mostravam em preto e branco o que se passava no Vietnã e agora recebe em casa todas as manhãs, em cores, essa profusão de enormidades, sente que tem direito a se perguntar se esse tal de “Ocidente” merece mesmo ser protegido.

Se “democracia” é o que o aparelho militar norte-americano e o aparelho econômico internacional estão promovendo no Iraque, no Afeganistão e também no Paquistão, na Libéria, em Moçambique, em Angola e em tantos mais países africanos, que sentido poderá fazer o conceito? Será que quem aceita essa retórica não passa logo a fazer parte da tal *Coalition of the Willing*⁴? Se o que está em causa é uma ameaça ao Ocidente por outras culturas cujos valores lhe são incompatíveis, a grande proximidade de interesses entre a família Bin Laden e a família Bush — o fato de se apoiarem mutuamente apesar da crise política resultante dos ataques às torres do World Trade Center — poderá parecer um paradoxo irresolúvel, tão difícil de aceitar quanto a proximidade entre as famílias imperiais alemã e britânica que levou esta última a mudar de nome durante a I Grande Guerra.

Nas páginas que se seguem desenvolverei algumas idéias em torno do conceito de Ocidente e da sua relevância para a antropologia atual, e a seguir tentarei perceber como elas permitem alguma reconciliação com o conceito de “democracia”.

OCIDENTE

Em uma interessante comunicação apresentada numa recente reunião da Associação Brasileira de Antropologia, uma jovem antropóloga comentou que os índios por ela estudados tinham dificuldade em lidar com o sistema político brasileiro, porque “democracia é uma coisa ocidental”. A expressão foi compreendida totalmente por todos nós e ninguém pareceu lhe prestar atenção, já que todos estávamos informados desse fato. Mais adiante ela falou das dificuldades que os índios experimentavam com a medicina e de como esta afetava sua vida tradicional. A expressão a que recorreu era dos próprios índios: “medicina é coisa de branco”. Mais uma vez, nenhum de nós teve qualquer dificuldade em compreendê-la, tratando-se de lugares-comuns antropológicos.

Não fosse o fato de estar preparando estas linhas, talvez eu também não tivesse reparado nessa conjugação. Não creio que a jovem estivesse defendendo que os índios, por serem índios, não teriam direito a recorrer aos benefícios práticos resultantes do exercício democrático — mesmo quando este não se conforma ao ideal. Tampouco creio que estivesse propondo que eles não deveriam recorrer aos benefícios da

[4] Expressão nada fácil de traduzir para o português, já que pode tanto significar uma “coalizão de desejos” (e a declarada ganância de todos os políticos envolvidos não deixa dúvidas de que o são) como uma “coalizão dos que aceitam” (coisa que, perante o que assistimos diariamente na televisão, não temos vontade de fazer).

[5] Latour, op. cit., p. 141.

[6] Ibidem, p. 134.

[7] “Tudo o que entra no mundo humano com seu próprio consentimento ou vê-se impelido a ele pelo esforço do homem passa a fazer parte da condição humana. O impacto do mundo da realidade sobre a existência humana é recebido e sentido como força condicionadora. A objetividade do mundo — seu caráter de objeto ou coisa — e a condição humana se complementam mutuamente. Uma vez que a existência humana é pura existência condicionada, seria impossível sem coisas, e estas formariam um amontoado de elementos não relacionados, um não-mundo, se não fossem as condições da existência humana” (Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993 [1953]).

[8] Sahlins, Marshall. *Culture and practical reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

medicina moderna, caso estes lhes fossem propiciados. Isso seria contrário à adesão a um vago conceito de direitos humanos, presumivelmente partilhado tanto pela jovem antropóloga como por nós que a ouviamos. Na verdade, o que chamou a minha atenção foi a conjugação implícita (e não explícita) entre o exercício político (democracia) e o recurso à ciência moderna (medicina) numa polarização assimétrica entre brancos/ocidentais e índios. Ao ouvi-la surgiram-me lembranças da leitura da obra de Bruno Latour sobre a modernidade a que me referi anteriormente.

O problema implícito nessas afirmações é que, na sua condição indígena, os objetos de estudo da jovem antropóloga não só não compreendem esses instrumentos políticos e científicos como, sobretudo, são reduzidos como pessoas por esses instrumentos (porque só podem ser completamente pessoas se forem completamente eles mesmos, e para isso terão de ser completamente índios). Só que, como pessoas, esses índios também não deixam de ter direito ao recurso a esses instrumentos. De modo que se tornam objetos híbridos, objetos menos puros, e isso lhes é cada vez pior, pois não só perdem a sua identidade como deixam até de merecer atenção por parte da etnologia, para a qual só são interessantes na medida em que forem índios.

Ora, não estamos aqui, como diria Latour, perante dois problemas de representação — a representação “política” da sociedade e a representação “científica” do mundo —, mas perante um único problema⁵, que jaz, em última instância, nessa necessidade que o discurso moderno sente de separar o humano do não-humano. Nas palavras do autor, “o humano [...] só pode ser captado e preservado se devolvermos a ele esta outra metade de si mesmo, a parte das coisas”⁶. Mas tanto para a jovem antropóloga, que supostamente é moderna/branca/ocidental/brasileira, como para os índios, que supostamente não o são, surgem enormes ambigüidades e interpenetrações entre as coisas e as pessoas. Quero com isso dizer, como diria Hannah Arendt⁷, que os índios estão “condicionados” pelas coisas a que recorrem e suas identidades como pessoas são afetadas pelas coisas (que os levam a ser mais e menos índios).

Aliás, o hibridismo dos índios que tanto perturba a antropóloga (e que, segundo ela nos informa, também os preocupa a eles) não se situa unicamente nos índios, mas também nela própria. Senão vejamos: sendo moderna, terá ela completo acesso à ciência médica e à tecnologia moderna? Todos sabemos que não. Não será ela também “condicionada” pelos objetos que a rodeiam e pelos espaços em que vive? Será que é sempre capaz, no seu cotidiano, de separar claramente “cultura” de “razão prática”, para utilizar os termos de Marshall Sahlins⁸? Mais que isso, porém, considerando que ela é brasileira, não terá também uma “cultura” que freqüentemente a coloca numa posição híbrida parecida com a dos índios (por exemplo, crenças “culturais” do tipo simbólico, na acepção de Sahlins)? Como brasileira, será ela

totalmente “ocidental”? Essa questão é menos espúria do que possa parecer.

O conceito de *ocidental* surge como um termo de referência espacial tão generalizado que todos sabemos do que se trata quando o ouvimos. Raro terá sido o autor que se sentiu obrigado a explicitar precisamente onde fica o Ocidente⁹. Mas se assim é, algo nisso tudo é preocupante, dada a centralidade do conceito.

Johannes Fabian, por exemplo, afirma que há um perspectivismo inscrito nas ciências sociais modernas, que presumem um “nós” situado no Ocidente:

Do ponto de vista da antropologia, esse nós, [que é tratado como] o sujeito da história, não pode ser presumido ou deixado implícito. Nem podemos deixar que a antropologia seja simplesmente usada como a fornecedora de um Outro conveniente para esse nós¹⁰.

Há que se concordar com o autor, até porque essa espacialização da diferença acompanha uma correspondente temporalização, realizada pela identificação implícita e não-questionada entre Ocidente e modernidade. Só que na verdade essa não é uma idéia nova na nossa disciplina.

Fabian critica o passado da antropologia, que teria aceitado “negar a contemporaneidade” (*denial of coevalness*)¹¹ aos seus objetos de estudo:

Ao permitir que o Tempo fosse resservido pelo espaço tabular da classificação, a antropologia oitocentista sancionou o processo ideológico pelo qual as relações entre o Ocidente e o seu Outro, entre a antropologia e o seu objeto, eram concebidas não só como diferença, mas como distância no espaço e no Tempo¹².

Para ele, portanto, “se nos lembrarmos da história da nossa disciplina, ela é afinal sobre a relação entre o Ocidente e o Resto”¹³.

Ora, por mais que concordemos com o sentido geral desse argumento, há aí dois aspectos problemáticos. O que significa “afinal” (*in the end*)? A afirmação pode ser interpretada, por um lado, num sentido de intensificação temporal (de que terá vindo a ser cada vez mais assim) e, por outro, num sentido de recessão lógica (de que o discurso antropológico teria feito pouco mais que isso). Ora, quem quiser mesmo se lembrar da história da antropologia tal como ela de fato se passou, saberá que ambos os sentidos são falsos, tanto porque, se há uma disciplina científica que contribuiu no passado para mostrar o vício dessa forma de pensar, essa foi a antropologia, como porque a antropologia dos últimos cinquenta anos tem identificado o problema repetidamente.

Aliás, reavivemos as nossas memórias para poder rejeitar os libelos vácuos que se tornaram a vulgata dos que escolhem a ignorância da

[9] Como me respondeu certa vez um colega francês, irritado por eu ter feito a pergunta em meio a um congresso internacional: “O termo é vago, mas sabemos todos do que falamos. A França e a Inglaterra são Ocidente, já a Alemanha está talvez um pouco mais a Oriente...”!

[10] Fabian, Johannes. *Time and the Other: how anthropology makes its object*. Nova York: Columbia University Press, 1983.

[11] *Ibidem*, p. 31.

[12] *Ibidem*, p. 147.

[13] *Ibidem*, p. 28.

[14] Douglas, Mary. “Preface”. In: Adler, Jeremy e Fardon, Richard (orgs.). *Franz Baermann Steiner: selected writings – Taboo, truth and religion*, vol. 1. Oxford/Nova York: Berghahn, 1999, p. 4.

[15] Cf. Adler e Fardon, *op. cit.*

[16] *Ibidem*, p. 40.

[17] Cf. *ibidem*.

história efetiva da nossa disciplina. Há sessenta anos, quando Radcliffe-Brown voltou de São Paulo para Oxford para fundar de novo o Institute of Social Anthropology, onde se criou o núcleo dos intelectuais que mais afetaram a antropologia na segunda metade do século XX, quem é que lá estava? Constituiriam eles, afinal, um grupo de “ocidentais” que, tal como reza o mito dos ignorantes, se dedicava a estudar o Outro não-ocidental “exoticizado”? Mary Douglas descreve assim o que lá encontrou quando se inscreveu como estudante:

Os nossos professores eram Evans-Pritchard, Meyer Fortes e, mais tarde, John Peristiany. Os colegas eram de diferentes nacionalidades. Srinivas indiano, Issa egípcio, Bill Newell neozelandês, Paul Howell, Adam Curle e eu os ingleses, [...] mais Frank Steiner, vindo da Checoslováquia¹⁴.

Há que se prestar atenção porque Evans-Pritchard era irlandês, Fortes judeu sefardita e Peristiany grego de Creta. Já Frank Baermann Steiner, um judeu que até então tinha feito seus estudos na Universidade Judia da Palestina e em Viena, é uma figura fascinante que teve um grande impacto e que, por ter morrido muito cedo, só recentemente recebeu a atenção merecida¹⁵. Contratado como professor em Oxford, exerceu forte influência sobre o grupo descrito por Mary Douglas. Ora, já em 1947 juntaram-se a eles Gluckman e Mitchell, dois comunistas judeus vindos da África Austral, e mais tarde tantos outros que viriam a nos deixar um legado antropológico ímpar.

Para Steiner, que se via como “um oriental nascido no Ocidente”¹⁶, a questão da sua ocidentalidade relativa estava longe de ter uma resposta unívoca. Como judeu, e depois do que se passara na II Grande Guerra, ele achava essencial fugir à identificação ocidental, que via como falsa e perigosa, sustentando que era vital para os judeus encontrarem a sua identidade como orientais para se aproximarem dos outros orientais¹⁷ — como eram proféticas as suas preocupações! Para seus alunos e colegas em Oxford, tanto quanto para a *coterie* de escritores que o rodeava — H.J. Adler, Elias Canetti, Iris Murdoch —, esse movimento de descondicionalidade (ou recondicionalidade) a que Steiner se obrigava teve um forte impacto. Adler, autor do estudo clássico sobre o campo de concentração para intelectuais e artistas em Theresienstadt, onde estivera encarcerado, assim reflete sobre a posição de Steiner nessa matéria:

As teorias sociais e a psicologia com as quais a sociedade ocidental do passado e do presente tenta compreender-se a si mesma e às outras civilizações não serviriam [à etnologia comparativa que Steiner procurava]; teriam de ser abandonadas. Franz, que não se considerava lá muito um hóspede voluntário do mundo ocidental, e portanto olhava para ele de forma altamente crítica, não tinha dificuldade em adotar uma atitude livre de preconceitos. Nas suas reflexões, ele via o Oriente e qualquer outra cultura que estudasse espe-

*lhando-se no Ocidente, o que não era o seu ideal [...], era um meio técnico; e mesmo isso exigiria uma reflexão cuidadosa e crítica*¹⁸.

[18] Apud *ibidem*, p. 48.

Para Pitt-Rivers — que nas aulas de Steiner sobre Simmel foi encontrar o conceito de honra e vergonha —, Mary Douglas — que afirma ter ido buscar em Steiner o seu conceito de “pureza” —, assim como para Srinivas, Needham ou Dumont, a influência do pensamento de Steiner esteve na própria origem de seus percursos intelectuais, de modo que urge nos compenetrarmos de que a problematização da ocidentalidade da antropologia está inscrita no veio central da ala histórica que condiciona nosso discurso de hoje. Não há como esquecê-lo.

O outro aspecto problematizante do recente ressurgimento dessa polarização entre o Ocidente e o Resto proposta por Sahlins é que ela nem sempre foi o termo diferenciador central do discurso antropológico. Seriam mais características da antropologia oitocentista polarizações como “primitivo versus europeu”, “selvagem versus civilizado” ou “ocidental versus oriental”. Segundo o *Oxford English Dictionary*, o termo “*westerner*”, usado para se referir a um tipo de pessoa, só se vulgariza no século XX, enquanto a definição ali dada a “*West*” é hoje curiosamente anacrônica: “A parte ocidental do mundo. Agora, vulgarmente, a Europa por distinção com a Ásia”.

A aceção do termo “ocidental” tal como se vulgarizou na segunda metade do século XX claramente não é essa. Quando Sahlins e Fabian falam de “*the West and the Rest*” não estão se referindo nem à Europa nem aos “Orientes” em que se espelharam o Iluminismo e o Romantismo — o Extremo e o Médio Oriente, respectivamente. Aliás, a referência é fortemente direcionada, pois o discurso implica, mais do que um eurocentrismo, um processo civilizacional em direção ao Ocidente, ao Novo Mundo, ao *Wild West*. Quando os Bush e seus colaboradores afirmam querer proteger o Ocidente, esse é o sentido que dão ao conceito, e não o eurocêntrico e colonialista, há muito desatualizado, que lhe era dado na primeira metade do século XX.

Depois da II Guerra Mundial, “ocidental” deixa de significar “a Europa por distinção com a Ásia” e passa a integrar centralmente a América do Norte. Mas tal como era o caso na Europa, em que nações como Portugal, Espanha e Grécia travaram uma feroz batalha ideológica para afirmar a sua europeidade¹⁹, também no Novo Mundo não são bem claras as fronteiras da “ocidentalidade” — num certo sentido, obras como as de Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre podem ser vistas como debates em torno dessa essencial incerteza.

Aliás, os exercícios retóricos ligados à continuada indefinição do conceito são bem interessantes e surgem mesmo entre os seus críticos, onde menos se esperaria. Por exemplo, no índice analítico do livro *Culture and imperialism*, de Edward Said, o termo “Ocidente” não merece qualquer referência, contrariamente ao termo “Oriente”, para o qual há

[19] Sobre o papel desempenhado pela “etnologia” nesse sentido, cf. Herzfeld, Michael. *Ours once more: folklore, ideology and the making of modern Greece*. Nova York: Pella, 1986; Cabral, João de P. *Os contextos da antropologia*. Lisboa: Difel, 1991.

[20] Said, Edward W. *Culture and imperialism*. Nova York: Vintage Books, 1994, p. 10.

[21] *Ibidem*, p. 6.

muitas entradas. Fato curioso, se levarmos em conta a afirmação do autor de que há “várias espécies de dominação e respostas a ela, mas a ‘ocidental’, assim como a resistência que provocou, é o tema deste livro”²⁰. Ademais, essa passagem é interessante até pela sua genuína ambigüidade, já que se segue a um parágrafo em que Said dá a entender, sem que fique absolutamente explícito, que os impérios de “Espanha, Portugal, Holanda, Bélgica, Alemanha, Itália e, de forma diferente, Rússia e Estados Unidos” podem não estar contemplados na sua classificação de Ocidente — que se aplicaria especialmente aos impérios britânico e francês. Tudo isso é bizarro, já que páginas antes tinha afirmado:

*Toda uma gama de pessoas no mundo chamado ocidental ou metropolitano, assim como as suas contrapartes no Terceiro Mundo ou mundo anteriormente colonizado, compartilham a sensação de que a era do alto imperialismo ou imperialismo clássico, que teve o seu clímax na [...] “idade do império” e terminou formalmente mais ou menos com a desmontagem das grandes estruturas coloniais depois da II Guerra Mundial, tem continuado a exercer, de uma forma ou de outra, considerável influência cultural no presente*²¹.

Mas será essa condição pós-colonial que explica o poder ideológico que a polarização entre Ocidente e “países em vias de desenvolvimento” tem hoje, passados cinqüenta anos do fim da “idade do império”?

No caso da antropologia, a ênfase analítica na condição pós-colonial tem sido acompanhada de um apelo estetizante de caráter nostálgico, manifesto, por exemplo, no ressurgimento historicista da museologia. Surpreendentemente, porém, o tão propalado credo reflexivista não parece se conceber como contemporâneo. Volta a surgir, mas sob novas vestes, a tal “negação da contemporaneidade” de que falava Fabian. O reflexivismo antropológico apenas raramente procura examinar as condições ideológicas contemporâneas que atribuem poder de evidência às polarizações sobre as quais se constituem os atuais discursos sobre o Outro, não se fazendo acompanhar de uma análise das formas de imperialismo que marcam o mundo atual e que parecem ser pelo menos tão violentas como as que caracterizaram a “idade do império”.

Perante a relativa invisibilidade dos processos de coerção que dão ensejo a guerras de tal gravidade humana como as que estão se travando na África e no Oriente Médio, chegamos a sentir uma certa nostalgia das formas de imperialismo coloniais, baseadas na franca coerção. Ao mesmo tempo, a política global de limitação da circulação de pessoas (e não de capitais e bens) está longe de ter sido esclarecida. Ela é sempre abordada à luz de fórmulas que culpabilizam os excluídos — tais como políticas de “migração” que criminalizam os que circulam ou os que organizam a circulação, embora essa circulação de mão-de-

obra barata se revele reconhecidamente indispensável para o funcionamento das economias dos países onde há prosperidade.

A identificação da antropologia com o Ocidente e a do Ocidente com a “modernidade” e o “desenvolvimento” continuam a não ser questionadas. Em vez de procurar uma alternativa para o molde “progressista” que caracterizava a crítica ideológica modernista, muitos de nós sucumbem à falsa humildade do relativismo cultural, promulgando a existência de uma pluralidade de antropologias²². Contudo, já há quase trinta anos T.N. Madan nos tinha alertado contra essa tendência, asseverando que “a tarefa genuína [é] a de inventar e construir uma antropologia global unificada em vez de promulgar muitas antropologias”²³. A antropologia, diz ele,

não é uma disciplina ocidental que se enriqueceu [...] com os reflexos vindos de outras partes do mundo. Nem é uma retórica de contra-ataque do Terceiro Mundo. É uma disciplina empírica, cuja base de dados tem de ser alargada de forma a abranger todo o mundo, sem que o seu centro de hoje se encontre no local da sua origem histórica. [...] A antropologia contribuirá para um melhor conhecimento da condição atual da humanidade na medida em que conseguir navegar o estreito entre o Sila do etnocentrismo e o Caribdes do relativismo cultural. É uma disciplina que tem de lidar com particulares mas em termos de universais²⁴.

Há grandes perigos inerentes a uma atribuição automática de unicidade histórica e civilizacional ao “Ocidente”. Dessa forma, desaparecem na penumbra histórica, como irrelevantes, as origens não-ocidentais de componentes essenciais daquilo que hoje são a cultura erudita e a ciência ocidentais. Na verdade, é fácil demais passar da constatação de alguma integração histórica na civilização ocidental para uma atitude programática ocidentalista. A meu ver, os colegas que afirmam que não há uma antropologia, mas sim antropologias, que não há uma ciência, mas ciências, já se tornaram, inadvertidamente, arautos da ocidentalidade — mesmo quando o fazem à luz de um suposto “progressismo” imbuído de relativismo cultural.

A ciência e a cultura a que aspira quem sinta necessidade de superar a “ocidentalidade”, pelo contrário, não querem ver-se a si mesmas como ocidentais e, mais ainda, vêem toda e qualquer ocidentalidade que nelas reste como um vício a superar. Seu programa também é relativista, mas num sentido metodológico e não cultural e programático: sua finalidade última é a constituição de um conhecimento cuja validade seja crescentemente universal.

Acontece que tanto a noção de Ocidente como as suas irmãs gêmeas, as de “modernidade” e “desenvolvimento”, são indissociáveis de uma concepção expansiva e direcionada do devir histórico que, após a queda do Muro de Berlim, se apresenta a muitos de nós como insustentável. Essa idéia foi desenvolvida pelo eminente filósofo

[22] Tive ocasião de ouvir Arturo Escobar defender essa posição, sustentada à luz das opiniões de Boaventura Sousa Santos, na conferência plenária do congresso biennial da Associação Brasileira de Antropologia (Olinda, julho de 2004).

[23] Madan, T.N. “Indigenous anthropology in non-western countries: an overview”. In: Fahim, Hussein (org.). *Indigenous anthropology in non-western countries*. Durham: North Carolina Academic Press, 1982, p. 263.

[24] *Ibidem*, p. 268.

[25] De Bary, Theodore. *East Asian civilizations: a dialogue in five stages*. Cambridge: Harvard University Press, 1988, pp. 123-24.

[26] *Ibidem*, p. 127.

norte-americano Theodore de Bary, que se dedicou ao estudo do confucionismo.

Há muito que ultrapassamos a última fronteira da expansão em direção ao exterior, ao ocidente (as fronteiras do Novo Mundo original), mas não tomamos consciência de que a nossa nova fronteira deve ser concebida em termos distintos dos da penetração em espaço alheio. Contrariamente, temos de aprender a viver com nós mesmos e com os outros tal como já o fazem os asiáticos orientais há vários séculos — mediante um cultivo mais profundo e mais intenso do nosso espaço limitado, o que significa muito mais um “espaço interior” que uma fronteira aberta ou “espaço exterior”. [...] Mas o Ocidente, confrontado com a nova conjuntura que é o fim da estrada para a sua longa viagem em direção ao exterior, tem-se demonstrado tão pouco preparado para aceitar tal fato como estavam os asiáticos orientais para sair do mundo deles e entrar no nosso²⁵.

O que está em causa é toda uma crítica à viabilidade do projeto do “desenvolvimento” tal como ele continua a ser propalado pelas agências internacionais. Não é esta a ocasião para aprofundar a questão na sua perspectiva econômica. Quando se fala dos “limites da expansão” está-se essencialmente pensando tanto em termos da exportação de um modelo político como da continuada intensificação da exploração dos meios ambientais. Se continuarmos a procurar mais locais para implantar a tal “democracia”, mais locais para vender as armas cuja produção impulsiona a economia, mais espaços onde colocar as mercadorias, mais recursos ambientais para gastar, mais controle sobre a matéria por meio da tecnologia, rapidamente atingiremos o nível da exaustão global.

Assim, há que se procurar uma redefinição dos programas de melhoramento político, de melhoramento do mundo pela tecnologia, de uma maior humanização: encontrar novos modelos de liberdade. Nas palavras de Theodore de Bary:

A liberdade pode ser descoberta noutra local sem ser numa maior liberalidade de meios, numa maior exploração dos recursos materiais ou numa conquista do espaço. A descoberta da verdadeira liberdade e criatividade só surge dentro de contextos limitadores, quando somos compelidos a depender mais profundamente dos recursos interiores do espírito humano²⁶.

Após o colapso dos modelos totalizadores da modernidade, urge compreender que o humano nunca é absolutamente livre, tanto quanto as coisas nunca são completamente inertes. Nem os objetos são completamente dissociados da ação humana, nem os humanos são completamente livres das coisas. A modernidade (o “Ocidente”), tendo procurado a totalização absoluta, descobriu que isso não é possível. Há que tirar as conclusões dessa descoberta (que foi tanto formal

quanto empírica), porque a persistência na procura cega de algo inatingível será sempre suicida. O utopismo, como forma de projetar o futuro, vem-se revelando cada vez mais uma fonte de incongruência e perplexidade em face do devir, não de esclarecimento. Nos dias que passam, o utopismo deixou de ser um recurso metodológico legítimo do pensamento sociológico.

Não há pois soluções abrangentes. Nas palavras de Bruno Latour, “[tanto] para os crimes quanto para o domínio, tanto para os capitalismo quanto para as ciências, devemos compreender as coisas banais, as pequenas causas e seus grandes efeitos”²⁷. Só assim poderemos evitar perder nossa humanidade e tornarmo-nos “monstros” — no sentido que o campesinato do Norte de Portugal dava a essa palavra, atribuindo-a aos seres que matavam e comiam a própria mãe.

DEMOCRACIA

Voltemos ao exemplo da jovem antropóloga brasileira e seus índios. Democracia, medicina, bens de consumo baseados em tecnologias de ponta, economia capitalista — será que as pessoas que ali se chamam índios terão escapado a tudo isso? Não, de forma alguma; senão não saberiam reconhecer que se trata de “coisas de branco”. Se eles e a antropóloga sentem algum estranhamento no fato é precisamente porque isso, não lhes tendo escapado, cria-lhes problemas de classificação. Nessa procura de uma “purificação crítica”, tanto ela como eles são igualmente modernos. É que, note-se, já houve pré-modernos para quem esses problemas de classificação não se levantavam. Se hoje nos fascinamos nos museus etnográficos com objetos de “arte primitiva” que integram facilmente aspectos da modernidade é porque isso nos provoca intelectualmente, causa-nos calafrios conceituais. A nós, assinala-se, e não a quem os fez originalmente. Quando os escultores de Benin integravam em suas obras, celebrando o poder real, cruces ou símbolos do poderio imperial português, faziam-no sem qualquer “fé” ou sem o correspondente sentimento de duplicidade. Se houve por toda a África muitos fetiches que integraram lâmpadas, latas, instrumentos mecânicos, livros e tantos outros produtos da tecnologia moderna, é precisamente porque quem os fazia não sentia qualquer necessidade de exercer purificação. Essa época terminou, e terminou para todos por igual — africanos e não-africanos, índios e não-índios, “ocidentais” e “não-ocidentais”. Ambos os lados são igualmente incapazes de purificar as categorias identitárias mas se sentem impelidos a fazê-lo.

A produção de híbridos é irrefreável e inevitável²⁸. Há que se aprender a aceitá-la. Ora, a antropologia está particularmente bem situada para essa tarefa em razão de sua longa tradição etnográfica de caráter holista. Diz Latour:

[27] Latour, op. cit., p. 123.

[28] O conceito é aqui usado no sentido muito geral que lhe atribui Latour, mas não há como esquecer que existe uma continuidade, com a utilização de “híbrido” e “hibridização”, que está associada à obra de Ulf Hannerz (cf., por exemplo, “The world in creolization”. *África*, vol. 57, nº 4, 1987, pp. 546-59). Para uma interessante discussão do tema, cf. Almeida, Miguel V. de. *Um mar da cor da terra: “raça”, cultura e identidade*. Oeiras: Celta, 2000.

[29] Latour, op. cit., p. 12.

[30] Penso nos exercícios ideológicos subjacentes a muito do que se chamou, nos anos 1960, de “antropologia das sociedades complexas”, no Mediterrâneo ou na América Latina (cf. Cabral, op. cit.).

*Mesmo o mais racionalista dos etnógrafos, uma vez mandado para longe, é perfeitamente capaz de juntar numa mesma monografia os mitos, etnociências, genealogias, formas políticas, técnicas, religiões, epopéias e ritos dos povos que estuda. [...] Nem um só elemento que não seja ao mesmo tempo real, social e narrado*²⁹.

Se assim é, então há que entender a sociedade moderna nos mesmos termos em que antes compreendíamos as não-modernas, as menos modernas ou as que achávamos que não eram muito modernas³⁰. Olhemos pois para os índios com os olhos de quem já olhou para “nós” — e o pronome aqui só pode ser usado conjunturalmente, sabendo-se que nenhum moderno jamais pôde ser totalmente moderno. Esta é precisamente a questão: que “democracia”, que “medicina”, que “razão crítica” os que se acham modernos usam em suas vidas? Como dizíamos há pouco: em que medida a jovem antropóloga brasileira era mesmo plenamente “ocidental”? Também ela é híbrida — nas suas qualidades não só de “quase-objeto”, mas também de “quase-sujeito”, isto é, na sua inserção numa rede complexa de identidades e pertencas coletivas que a impedem de poder ser *plenamente* qualquer coisa, como, por exemplo, “ocidental”, “brasileira”, “pernambucana” etc.

Mas avancemos para o centro da ocidentalidade! Não nos depararemos lá também com o mesmo problema? Em que medida Bush é plenamente ele mesmo — isto é, moderno, ocidental, democrático, racional...? Não é preciso ser Michael Moore para ter sérias dúvidas sobre o assunto. Mas a questão fica gritante quando a transpomos para o campo político. Quem sabe o que é “democracia”, mas democracia mesmo? Haverá quem possa construir um modelo estrutural puro de “democracia”? Sabemos hoje que não. Nem é preciso demonstrá-lo empiricamente, porque sabemos que existem limites formais para qualquer exercício de formalização desse tipo. E para “capitalismo”? Também não.

Não serão então todos esses sistemas necessariamente incompletos em termos sistêmicos, por um lado, e híbridos, por outro? Vejamos, por exemplo, as eleições que levaram Bush ao poder pela primeira vez. Mesmo sem querer entrar em discussões sobre se ocorreu ou não corrupção descarada, uma coisa fica absolutamente certa: essas eleições não conformaram o ideal democrático norte-americano. Em que medida, então, será legítimo que os Estados Unidos reivindicuem o ideal democrático? Será, pois, que deveremos pôr de lado a tradição democrática tal como ela evoluiu a partir dos esforços dos iluministas americanos?

Aliás, esse modelo e a tradição política por ele ensejada presumiam centralmente uma condição que hoje já não se verifica: a possibilidade de expansão territorial. Decerto, já não há mais espaços livres para ocupar. Estas palavras de Bertrand Russell, escritas em 1934, soam hoje profundamente proféticas:

Os colonos ocidentais tinham algumas intenções coletivas sobre as quais não era preciso falar, porque eram instintivas e comuns a todos. Queriam, mais que tudo, conquistar a terra; feito isso, queriam uma comunidade de cidadãos livres e iguais, submetida à regra da maioria sempre que regra fosse necessário, mas na medida do possível livre da interferência governamental. Tiveram sucesso na conquista da terra; conseguiram preservar a liberdade política; mas a liberdade econômica foi perdida por um processo que agora podemos bem ver ter sido inevitável. Fizeram o trabalho deles muito bem, mas a filosofia deles dependia para o seu sucesso da existência de espaços livres³¹.

Só seríamos levados a pôr em causa o ideal democrático se mantívéssemos o ódio moderno aos produtos híbridos, se pensássemos que poderíamos levar até o fim o exercício da “purificação”. Hoje, há quase completa unanimidade entre os cientistas sociais em concordar que não podemos. Em suma, há que aceitar que, tal como a aspirina, a democracia tem grandes qualidades mas não cura todos os males. Em que medida então a aspirina e a democracia serão “coisas de branco”, que roubam a essência dos “não-brancos”³²? Até podemos aceitar que sejam; só que hoje — malgrado o aparente paradoxo — os brancos já não são mais brancos que os não-brancos! Todos fazemos parte de redes complexas e híbridas resultantes de um investimento sobre o mundo que se globaliza incessantemente.

Como não pode haver sociedade sem alguma forma de dominação, não pode haver ação coletiva sem aquilo que Latour chama de “tradução”, isto é, “todas as negociações, intrigas, cálculos, atos de persuasão e violência com que um ator ou força social assume, ou faz que lhe seja conferida, autoridade para falar ou agir em nome de um outro ator ou força”³³. Para que essa capacidade que uns têm de falar em nome de outros possa ser rotineira, não pode ser violenta e tem de assentar na negociação — tem de ser uma “hegemonia”. Ora, essa negociação não pode ocorrer no vazio, em teoria. Ela deve ser feita entre agentes individuais ou coletivos historicamente situados.

Mas como já abandonamos os sonhos modernistas também não podemos presumir que esses agentes sociais sejam livres — espíritos desencarnados exercendo livremente o que pensam ser melhor. São pessoas-coisas, radicadas em lugares específicos, constituídas como pessoas sob formas diferenciadas e, por isso, por relação a espaços específicos — também eles, por sua vez, construídos. O hibridismo dessa humanidade é também uma forma de localismo.

O que isso tem a ver com “democracia” é que toda “representação” é uma forma de “tradução”. Isto é, todo exercício de governo legitimado envolve alguma aceitação por parte dos governados — um sentimento de justiça. Tanto os governados como os que governam, como ainda o sistema de governo, não são fatos puros: são híbridos historicamente produzidos e em constante evolução. Mas se é assim, então nenhuma democracia pode ser pensada fora do local em que é exercida.

[31] Russell, Bertrand. *Freedom and organization — 1814-14*. Londres: Allen & Unwin, 1934, p. 290.

[32] Perdoem-me por recorrer aqui à expressão sul-africana “*nier-blanke*”, de má fama, mas a analogia não é completamente espúria.

[33] Callon, Michel e Latour, Bruno. “Unscrewing the Big Leviathan: how actors macrostructure reality and how sociologists help them to do so”. In: Knorr-Cetina, Karin e Cicourel, Aaron V. (orgs.). *Advances in social theory and methodology: toward an integration of micro and macro-sociologies*. Londres: Routledge Kegan Paul, 1981, p. 279.

[34] Lévinas, op. cit., p. 165.

[35] E não estão aqui em causa “interesses” necessariamente conscientes ou materiais. Sobre o conceito e suas implicações, ver Cabral, João de P. e Bestard, Joan. “Os limites do interesse”. In: Cabral, João de P. *O homem na família: cinco ensaios de antropologia*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2003.

[36] Foot, Philippa. *Virtues and vices*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 130.

[37] Lévinas, op. cit., pp. 161-69.

A tentativa de impor a democracia só pode levar à destruição da confiança social e da paz negociada nesses territórios em que é exercida tal violência. E note-se que tenho em mente tanto a violência física, tal como ocorreu recentemente na Somália, no Afeganistão e no Iraque, como a violência econômica e diplomática, cuja face é bem menos fácil de determinar mas que tem sido exercida com igual empenho um pouco por toda a África, em países como Moçambique, Zaire, Costa do Marfim e tantos mais onde se verifica que após décadas de suposta democracia as populações não estão nada mais capacitadas para a autodeterminação do que estavam antes.

Um dos aspectos mais perigosos dos discursos que validam os processos de violência política e econômica em curso, assim como daqueles que se opõem a eles, é que dependem do pressuposto de que todos devemos estar sujeitos a valores morais determináveis. Uma variante desse sistema diz que há diferentes culturas com diferentes valores e que, portanto, cada um de nós deve estar sujeito aos valores da “sua” cultura — como se as “culturas” fossem ambientes estanques, totais e completamente limitadores. Emmanuel Lévinas já nos tinha advertido para a necessidade de se questionar

*essa concepção segundo a qual, na multiplicidade humana, o ego seria reduzido a uma parte de um Todo, que se reconstitui à imagem de um organismo — ou um conceito — cuja unidade é a coerência dos seus membros ou a sua estrutura abrangente*³⁴.

Na verdade, a “bondade” da decisão tomada por uma pessoa confrontada com uma escolha moral será sempre dependente dos interesses que essa pessoa tem num ou noutro resultado. Esses interesses não são contabilizáveis em termos individuais. A bondade ou maldade de uma opção depende do interesse que uma pessoa tem tanto no bem comum como num espaço, num mundo comum — para falar mais amplamente³⁵. Acontece que nem há só um bem comum (isto é, a nossa identificação com os outros nunca é igual para duas pessoas) nem há nada que possa compelir uma pessoa a aceitar um bem comum com o qual não se identifique.

Em suma, nas palavras de Philippa Foot, “a cooperação racional dos outros nas práticas morais não pode ser presumida”³⁶. Segue-se então para a autora que o fato de uma pessoa agir de forma moral ou caridosa depende de fatores de natureza histórica pessoal, de contingências associadas à identificação entre as pessoas. Por mais que na origem lógica da disposição moral haja algo que nos leve àquilo que Lévinas chama de “paz da proximidade”³⁷ e Foot de “bondade natural”, seu desenvolvimento posterior em face de terceiros conduz ao surgimento de identificações complexas. Dessa forma, se quisermos que as pessoas ajam de forma moral teremos de cultivar essa moral, criar interesses nisso: “não há proveito em tratar as pessoas com

desprezo ou de forma divisional e depois exigir delas moralidade com um 'deve' que lhes é estranho"³⁸.

APRENDER A REPRESENTAR

O ideal democrático hoje partilhado quase universalmente costuma ser apresentado por seus principais preconizadores, nos *mass media* internacionais, como um ideal identificável, sem que ninguém se questione sobre as diferenças locais e circunstanciais das implicações que lhe são atribuídas. Se a democracia fosse definida, em termos "purificados", como um conjunto de regras racionais de procedimento político que só circunstancialmente se radicam na tradição política norte-americana, a questão da implantação, promoção e desenvolvimento da democracia poderia surgir como uma questão técnica de determinação da melhor adaptação local dessas regras — e para a confirmação da sua validade bastaria pedir a Jimmy Carter e seus assistentes que fizessem uma vistoria e posterior validação. Mas se se tiver por democracia algo de universalmente mais válido (e portanto não etno- ou cronocêntrico) sua definição terá de se aproximar mais da procura de um ideal de igualdade e autodeterminação dos povos e cidadãos.

Uso aqui o conceito de "determinação" no seu significado de dicionário — "ato ou efeito de determinar; resolução; ordem superior" —, que, por sua vez, depende do significado de "determinar" — "marcar termo a; delimitar; fixar; indicar com precisão; resolver; ordenar; motivar; induzir; distinguir"³⁹. Autodeterminação, pois, seria o direito de negociar a "tradução" — no sentido de ser representado por alguém —, o direito de esperar justiça. Ocorre que na política "ocidental" moderna essa autodeterminação teve três *loci* privilegiados: a nação, a família e o indivíduo. Nos tempos que passam, porém, somos confrontados tanto com o colapso do ideal nacionalista como com a "complexificação" dos conceitos de família e pessoa. À luz do que acima dissemos sobre hibridismo, torna-se cada vez mais patente que para a modernidade não existem entidades sociais naturais, tais como se apresentavam o indivíduo, a família e a nação.

Por conseguinte, como os níveis de representação política relevantes para a autodeterminação são constituídos diferentemente, em contextos (culturais, locais e temporais) diferentes, não pode haver soluções nem fórmulas democráticas universais. Tanto mais que essa diferenciação de constituição se aplica não só à determinação das entidades políticas (indivíduos, famílias, regiões, nações, federações etc.) como também à determinação das relações entre elas (que podem variar entre si, como caracteristicamente se passa em Estados nacionais, tais como Portugal, por oposição a Estados pluriétnicos, tais como Malásia e China, ou a Estados federais, como os Estados Unidos).

A constituição dos níveis relevantes de representação política (que se objetivam em "entidades políticas") ocorre porém concomi-

[38] Foot, op. cit., p. 131.

[39] *Dicionário da Língua Portuguesa* de Cândido de Figueiredo.

[40] Latour, op. cit., p. 136.

[41] O conceito de "aprender" (*learning*) é aqui usado no sentido processual e constituinte que tem sido teorizado por antropólogos como Jean Lave (Lave, Jean e Wenger, Etienne. *Situated learning: legitimate peripheral participation*. Cambridge/Nova York: Cambridge University Press, 1991) e Charles Stafford (*The roads of Chinese childhood: learning and identification in Angang*. Cambridge/Nova York, Cambridge University Press, 1995; "Language and numerical learning in China and Taiwan" *Terrain* (Paris), nº 40, 2003, pp. 65-80.

[42] Lévinas, op. cit., p. 169.

[43] Para Lévinas (idem, p. 161-69), *grosso modo*, no primeiro momento de sociabilidade o eu é criado a partir do Outro. Assim, a presença do Outro não é uma opção, mas algo que chama por mim inelutavelmente. Mas logo em seguida surge a interferência de terceiros nessa relação inicial face-a-face. Ao confrontar-me com mais do que um "vizinho", como lhe chama Lévinas, sou obrigado a escolher, as minhas identificações se cruzam e uns interesses limitam outros. Surge assim um conceito de justiça que é um conceito de "des-inter-esse" — um

tantemente com a atividade de representação política. A permanente preexistência das entidades que os políticos representam é fantasmática. Pelo contrário, é o exercício da representação que determina o que é representado, quem é representado e como. Mais uma vez seguindo a sugestão de Bruno Latour, "o humano está no próprio ato de delegação, no passe, no arremesso, na troca contínua das formas"⁴⁰.

Se a democracia é um estado de paz, é-o na medida em que os níveis de representação política e as respectivas entidades políticas estão legitimados socialmente. Em suma, já que a política é um exercício de poder, toda a democracia se baseia em formas de dominação negociada de tipo hegemônico. Assim, o processo de democratização é um processo de barganha complexo, cujo resultado nunca é previsível, mas sempre altamente intrincado. Todas as soluções de paz social relativa e de autodeterminação legitimada são complexas e localizadas — daí os sistemas legais mais consolidados serem tão complexos e dependentes de pessoal especializado.

Não há pois soluções rápidas para a democracia. O processo de constituição de uma representatividade democrática é um processo temporalmente conflituoso, localizado e que depende da "aprendizagem da representação" tanto por quem é representado como por quem representa. Aprender a representar (e a ser representado) é necessariamente um processo lento e nunca acabado que deve se assentar na negociação⁴¹. Dessa perspectiva há uma profunda relação entre essa aprendizagem e o cultivo de um sentimento de justiça, de modo que o apego aos aspectos formais da democracia tais como têm evoluído em termos globais nos últimos séculos será sempre secundário a essa procura de um sentimento de justiça na representação política.

Inspiro-me aqui nas páginas que Lévinas escreve sobre a Europa e a paz. Para o filósofo, a justiça que fundamenta eticamente as instituições estatais "não é uma legalidade natural e anônima que governa as massas humanas", de forma que o governo democrático não procede de uma guerra de todos contra todos, mas sim da irreduzível responsabilidade de um pelo outro resultante da "paz da proximidade". Para que "a guerra não se torne a instituição de uma guerra em boa consciência no nome de necessidades históricas", diz ele, é importante compreender que "a justiça é a fundação da consciência e não o contrário"⁴². Não é a consciência (*conscience*) que friamente inventa a necessidade de haver justiça; antes, é a nossa anterior condição de seres sociais que fundamenta a procura da justiça e dá ensejo à consciência⁴³.

CONCLUSÃO

O empenho dos principais atores políticos atuais em projetos políticos e econômicos de caráter expansionista em âmbito global — mesmo que o imperialismo cultural já não faça parte da sua agenda — é

pois duplamente criminoso. Por um lado, em razão dos custos em sofrimento humano dos que são oprimidos ou abandonados; por outro, por ser suicida para aqueles que em princípio representam. Por mais que se incomode os viajantes comuns nos aeroportos, já não é possível policiar fronteiras como antes — mantendo o sofrimento e a violência *extramuros*. O “terrorismo” crescerá sempre na medida em que crescerem as razões para o “terror”. O muro de Sharon nunca conseguirá vacinar Israel contra a violência do Oriente Médio, assim como o Muro de Berlim não impediu a queda do império soviético.

JOÃO DE PINA CABRAL é pesquisador e coordenador do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

distanciamento do interesse de cada um. A consciência humana (consciência) nasce da necessidade de lidar com esse distanciamento resultante da interferência de terceiros na proximidade inicial.

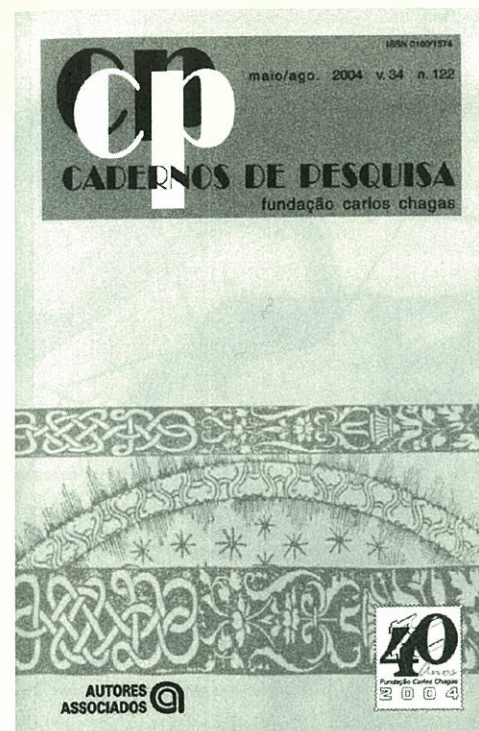
Recebido para publicação
em 05 de novembro de 2004.

NOVOSESTUDOS

CEBRAP

nº 71, março 2005

pp. 145-160



Periódico quadrimestral publicado pela
Fundação Carlos Chagas desde 1971.

TEMA EM DESTAQUE TEORIAS PÓS-CRÍTICAS E EDUCAÇÃO

PESQUISAS PÓS-CRÍTICAS EM EDUCAÇÃO NO BRASIL: ESBOÇO DE UM MAPA

Mariucy Alves Paraiso

INCLUSIÓN Y EXCLUSIÓN EN LA ESCUELA MODERNA ARGENTINA:
UNA PERSPECTIVA POSTESTRUCTURAL

Inés Dusel

O RENOVADO CONSERVADORISMO DA AGENDA PÓS-MODERNA

Maria Célia Marcondes de Moraes

OUTROS TEMAS

PROFESSORAS DIALOGAM COM O TEXTO LITERÁRIO

Mary Julia Martins Dietzsch

MULHERES E HOMENS EM SINDICATO DOCENTE: UM ESTUDO DE CASO

Márcia Ondina Vieira Ferreira

PROTAGONISMO JUVENIL NA LITERATURA ESPECIALIZADA E
NA REFORMA DO ENSINO MÉDIO

Celso J. Ferretti, Dagmar M. L. Zibas e Gisela Lobo B. P. Taruace

ESTÉTICA DA SENSIBILIDADE COMO PRINCÍPIO CURRICULAR

Rose Meri Trojan

O BANCO MUNDIAL E MODELOS DE
GESTÃO EDUCATIVA PARA A AMÉRICA LATINA

Maria Sílvia Simões Bueno

PROJETO POLÍTICO E SISTEMATIZAÇÃO
DO ENSINO PÚBLICO BRASILEIRO NO SÉCULO XIX

André Luiz Paulilo

PROFESSORAS DE EDUCAÇÃO INFANTIL E MUDANÇA:

REFLEXÕES A PARTIR DE BAKHTIN

Sonia Kramer

RESENHAS
DESTAQUE EDITORIAL
PUBLICAÇÕES RECEBIDAS
INSTRUÇÕES A COLABORADORES

ASSINATURA

EDITORA AUTORES ASSOCIADOS

Caixa Postal 6164 CEP:13081-970 Campinas/SP

Pabx/Fax:(19) 3289-5930 e-mail:editora@autoresassociados.com.br

Renovação Novo Assinante

Nome: _____

CGC/CPF: _____ RG: _____

Endereço: _____

Bairro: _____ CEP: _____

Cidade: _____ Estado: _____

Telefone: _____ E-mail: _____

Opções de Pagamento:

Débito no cartão de crédito VISA

Nº: _____ Validade: ____/____ Assinatura: _____

Depósito em conta corrente, Banco do Brasil - Agência 1515-6 Conta nº 1.099-5 em favor da Editora Autores Associados Ltda. (passar FAX do recibo de depósito junto com o pedido e endereço completo ou envie o recibo de depósito junto com o cupom de pedido, devidamente fechado e colado).

Cheque nominal pré-datado para até 30 dias do pedido, à Editora Autores Associados (envie cheque nominal junto com o cupom de pedido, devidamente fechado e colado).

Boleto Bancário: ele será enviado junto com as suas revistas para pagamento 30 dias após o envio. Pague-o no banco até o dia do vencimento. (Acréscimo de R\$ 2,00 de despesas + cobrança).