

---

# Do Liberalismo ao “Nosso” Liberalismo: Reflexões Críticas Sobre as Especificidades Culturais e Linguísticas de um Signo Ideológico<sup>1</sup>

Ronaldo Ribeiro FERREIRA<sup>2</sup>

Escola Superior de Propaganda e Marketing – ESPM, São Paulo, SP  
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri – UFVJM, Teófilo Otoni, MG

## RESUMO

Entendendo o liberalismo não apenas enquanto uma ideologia política e econômica mas também como um signo ideológico (BAKHTIN, 2014), o presente artigo objetiva encontrar no tensionamento entre o conceito de semiosfera (LOTMAN, 1996), escritura enquanto um ordenamento (DERRIDA, 1973) e poder (FOUCAULT, 1999 e 2016), uma possibilidade de leitura do pensamento liberal brasileiro que ressalte as características da nossa formação social de modo a imprimir um caráter ideológico distintivo ao “nosso” liberalismo. Para isto, recorre à revisão de literatura de consagrada historiografia sobre a formação sociocultural brasileira. À guisa de conclusão apresenta como resultado a necessidade de distinção entre os vários tipos de liberalismo haja visto que para cada contexto social a ideologia possui um significado discursivo, bem como um projeto de poder a ele associado.

**PALAVRAS-CHAVE:** Semiótica da Cultura; Dinâmicas Socioculturais; Linguagem; Liberalismo; Poder.

## 1 – Introdução

Enquanto o capitalismo se constituía e com ele a ideologia do novo tempo, o liberalismo, produzia em um “cantinho do mundo” uma sociedade alicerçada nos direitos civis e liberdades individuais inalienáveis ao indivíduo sob a forma da representação política moderna, um dos núcleos do paradigma racionalista (Habermas, 1998). Ao mesmo tempo, em busca da extração de lucros extraordinários obtidos por uma mão de obra não remunerada, desumanizava e encarcerava sujeitos e buscava no extermínio em massa dos povos pré-colombianos a propriedade de vastas extensões territoriais – muitas vezes de ecossistemas inteiros – transformados em campos de monocultura tropical. Se de um dos lados do Atlântico advogava pelo fim das intervenções do Estado nos mecanismos autorreguladores do mercado, do outro lado utilizava-se deste mesmo poder como instrumento de manutenção de privilégios e lucros extraordinários. Assim, desde sua

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado no GP Semióticas da Comunicação, XXI Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do 44º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

<sup>2</sup> Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Práticas de Consumo – PPGCOM/ESPM; Professor Assistente do Departamento de Ciências Econômicas da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri – UFVJM. e-mail: ronaldo.ribeiro@gmail.com

---

origem, a ideologia liberal pode tanto ser entendida enquanto um instrumento de formação de uma sociedade avançada e próspera quanto pode, ao mesmo tempo, vir a ser aquele elemento a dificultar o pleno desenvolvimento de uma coletividade.

Sob esse contexto, como é possível representar sob o mesmo signo linguístico, sob a mesma palavra, um tipo de pensamento que desde a origem produz representações e práticas sociais tão díspares?

Em Bakhtin (2014), entendemos que a palavra é um signo ideológico puro. Essa pureza, no entanto, se perde na medida em que o significado ideológico desse signo está associado a um acordo social realizado dentro de um grupo de sujeitos que compartilham uma base material comum. Assim, um signo ideológico está necessariamente condicionado à sociabilidade específica onde ele surge, afinal ali ele representa um objeto. Um exemplo está na significação do pão e do vinho na simbologia cristã: apenas aqueles que compartilham desta fé são capazes de compreender seu significado simbólico.

Se estendermos essa lição para o signo ideológico representado pela palavra “liberalismo” podemos reformular o problema posto até aqui – suas duas faces constituintes – em termos mais precisos: como as especificidades sógnicas da ideologia liberal no Brasil podem ser pensadas a partir de uma abordagem epistemológica que valorize os condicionantes históricos da nossa formação cultural bem como as dinâmicas da nossa língua?

A partir dessa problematização o que se objetiva é encontrar no tensionamento entre o conceito de semiosfera de Lotman e as contribuições sobre a linguagem de Derrida e poder, a partir de Foucault, uma leitura do liberalismo brasileiro que ressalte as características da nossa formação social e que, portanto, imprima um caráter ideológico distintivo ao “nosso” liberalismo.

Para atingir esse objetivo, o trabalho está estruturado em três partes além dessa breve introdução. Na primeira, constrói-se o referencial teórico da análise. Aqui está proposta uma reflexão sobre os determinantes socioculturais das significações semióticas e linguísticas que se articulam na construção de um uma palavra enquanto signo. Na segunda parte, destaca-se a formação sociocultural brasileira em perspectiva histórica, com ênfase ao modo como a ideologia liberal é introduzida e continuamente reproduzida na sociedade a partir de então. Por fim, à guisa de conclusão, destaca as possibilidades interpretativas que podem advir da compreensão das especificidades das representações

---

discursivas do liberalismo a partir do nosso repertório cultural social e historicamente construído.

## **2 – A Cultura e a Língua em Lotman, Derrida e Foucault**

O conceito de Semiosfera de Lotman é pensado em analogia à biosfera, do geoquímico russo Vernadski. Para este autor, a biosfera constitui-se da fina camada que permite o desenvolvimento de todo o conjunto dos organismos vivos e que envolve todo o globo terrestre. Na biosfera, portanto, estão reunidos desde o menor organismo unicelular até as formas de vida mais complexas como o ser humano e na interrelação orgânica entre todos estes organismos, a própria vida se mantém através da transformação e conservação de energia.

De forma similar, “também nas questões da semiótica é possível um enfoque análogo. Se pode considerar o universo semiótico como um conjunto de distintos textos e de linguagens fechados um em relação aos outros. Então, todo o edifício teórico aparecerá como se constituído de distintos ladrilhos” (LOTMAN, 1996, p. 12). Ou seja, a semiosfera é um espaço que reúne todos os signos, textos e códigos que permitem a existência do processo semiótico. Logo, é apenas na semiosfera que o processo de comunicação e elaboração de uma nova informação é possível.

Da noção de espaço semiótico, supõe-se que a semiosfera seja um ambiente delimitado. Logo, possui uma fronteira: para além desta, estão ou outras semiosferas ou o espaço não semiótico. A existência de uma fronteira leva a dois desdobramentos: em primeiro lugar, o fato de que há algum nível de organização interna em cada semiosfera; em segundo lugar, a fronteira, zona de contato, caracteriza-se enquanto um mecanismo de troca entre aquilo que está dentro e o que está fora.

No que se refere à organização interna, toda semiosfera é um espaço tanto homogêneo quanto heterogêneo. Enquanto espaço homogêneo a semiosfera contém textos que em alguma medida estabelecem diálogos entre si; são textos que compõem uma mesma cultura e, portanto, são mutuamente compreendidos por todos aqueles que compartilham do mesmo espaço semiótico. Já na qualidade de espaço heterogêneo, uma semiosfera deve conter também outras linguagens e expressões culturais que não são necessariamente apropriadas; essas linguagens paralelas são importantes inclusive enquanto repositório de novas conexões semióticas disponíveis para apropriação pela linguagem na cultura hegemônica.

---

A partir dessa caracterização interna da semiosfera, a relevância da fronteira se potencializa: enquanto espaço de troca entre diferentes textos em diversos contextos semióticos, ela se torna também espaço de tradução e de filtragem (LOTMAN, 1996).

De tal modo que as regiões fronteiriças são, por sua própria função, espaços semióticos mais diversos do que as regiões nucleares. É na fronteira que a imposição da tradução e filtragem de signos permite tanto a apropriação de novos elementos, quanto a ressignificação de outros<sup>3</sup>. Por outro lado, no centro de uma semiosfera estão aqueles textos e códigos já consolidados, menos dinâmicos. Desta forma, a organização interna de uma semiosfera obedece os princípios de um sistema periferia-centro, ou ainda, hoje (o novo) e ontem (o passado).

Portanto, a organização interna da semiosfera é marcada por uma irregularidade semiótica, impulsionada pela heterogeneidade entre seu centro e sua zona de fronteira, que se desenvolvem em diferentes velocidades. Desta forma, os textos que compõem o núcleo tendem a se relacionar mais entre si do que com aqueles que estão na região de fronteira. Mas quando essa interação acontece ocorre de forma isomórfica, ou seja, cria-se uma “avalanche de novos textos” cada um contendo necessariamente uma parte do elemento nuclear que lhe deu origem (LOTMAN, 1996).

Cabe notar que a categorização dos conceitos de fronteira, centro e periferia dependem da posição relativa do observador na semiosfera. Se este se encontra na periferia semiótica, tenderá a ter menos contato com os textos produzidos no centro que, para ele, serão menos significativos. O oposto ocorreria caso estivesse na zona central. Assim, o diálogo entre textos centrais e textos periféricos pode ser compreendido por duas perspectivas: a partir da periferia, esses textos cedem seu dinamismo as estruturas nucleares da semiosfera e na produção de novos textos criam formas originais de representação semiótica; a partir do centro, esses textos assimilam os novos elementos assegurando, ao menos em parte, a reprodução de significações já estabelecidas. De um lado, há possibilidade do novo, de outro a manutenção do mesmo. A posição do observador também é relevante se pensada em relação à fronteira: se o observador está dentro do espaço, se considera civilizado, culto; se não, é o bárbaro, estrangeiro. Sob essa perspectiva, a fronteira pode ser um espaço de confronto, de choque (MACHADO, 2016).

---

<sup>3</sup> Apropriação de signos pertencentes à outras semiosferas. Ressignificação a partir da necessidade de tradução de novos signos, ou seja, a busca de equivalentes internos, utilizados de uma maneira diversa da original.

---

Nesse ponto já é possível traçar algumas pontes entre o pensamento de Lotman e aquele desenvolvido pelo franco-argeliano Jacques Derrida. Em primeiro lugar, para ambos, a posição do observador é relevante; em segundo lugar, para ambos, os significados das representações, seus rituais e suas práticas só podem ser compreendidos a partir da teia de códigos e símbolos culturalmente criados por uma dada sociedade em dado momento da história. E a partir das reflexões de Derrida, é possível estender o modo como o choque violento entre duas culturas são traduzidos na linguagem. Vejamos por parte.

Em “Gramatologia”, Derrida apresenta criticamente o fonocentrismo que a epistemologia logocêntrica do mundo ocidental impôs a história da filosofia de Platão a Hegel. O fonocentrismo é entendido enquanto um tipo de lógica que condena a linguagem oral à uma subcategoria da linguagem escrita. Ao longo de toda sua argumentação, Derrida recorre à Rousseau e seu “Ensaio Sobre a Origem das Línguas” como exemplo ilustrativo desse tipo de raciocínio: a escrita surge a partir da representação da língua falada por signos pictóricos. No entanto, existe um limite para a representação pictórica já que diferentes objetos podem vir a ser representados com a mesma imagem. Surge então a necessidade de ordenamento e estruturação da língua escrita a partir da articulação fonética de proximidade e diferença entre esses signos. Sob essa nova perspectiva, de estruturação lógica da escrita, esta ganha crescente destaque, vindo mesmo a substituir a própria fala. A escritura nada mais é do que a naturalização acrítica desse movimento histórico do ocidente sobrepondo a linguagem oral à uma “estrutura” (DERRIDA, 1973).

Vale destacar que nessa leitura histórica, três matizes do pensamento ocidental se sobre cruzam e se determinam mutuamente: a) a própria escritura, ou seja, o predomínio do fonocentrismo; b) a história da metafísica, que atribui ao logos a origem da verdade e c) o conceito de ciência, dominado pelo logos. Enquanto a escritura é a representação lógica e ordenada de um signo através da oposição entre o significante e o significado, a metafísica preocupa-se com a verdade exterior a partir da representação de uma lógica que se exprime externamente nos signos linguísticos; por sua vez a cientificidade se constrói sob esse logos que a tudo coteja enquanto se origina de uma estrutura formal que tanto determina os caminhos da metafísica quando da própria linguagem. Assim, para Derrida, todo o pensamento ocidental se organiza a partir desta ordem, esse mesmo “jogo”(DERRIDA, 1995).

A possibilidade de superação dessa ordem desenvolvida ao longo de vinte séculos é apresentada com o método etnográfico e nesse sentido, a observação de Claude Lévi-

Strauss, leitor de Rousseau, sobre a escritura entre os nativos Nhambiquaras oferece a Derrida importantes reflexões<sup>4</sup>. Para Derrida, a despeito de sua intenção metodológica a perspectiva de Lévi-Strauss pode ser entendida pelos referenciais antropocêntricos que este adota. Afinal, supõe explicitamente que os Nhambiquaras não conhecem a escrita apenas porque não a representam na forma linear e fonética que o logos ocidental consagrou. Ao mesmo tempo, parte do pressuposto que a classificação, a violência e a civilização são fenômenos apenas de uma cultura avançada oposta à inocência e pureza que a vida em comunidade com a natureza possibilita.

Ainda que estivesse sob a orientação da etnografia – método que em tese permite a valorização da cultura do outro –, enquanto herdeiro das posições fonocêntricas de Rousseau – de todo o pensamento ocidental em consequência – não permite que Lévi-Strauss aperceba-se de um detalhe, descrito por ele mesmo, na formação social dos nativos: seus nomes próprios são interditos.

Por alguma razão que nos escapa, os Nhambiquaras conhecem a existência das individualidades mas ao mesmo tempo as obliteram. Possuem, assim, uma norma que se impõe enquanto forma à sua língua falada. Nomear, classificar, e interditar são fenômenos que se sustentam em uma escrita, ainda que não fonética. Ao mesmo tempo, são características de uma sociedade violenta (DERRIDA, 1973).

Portanto não há que se supor, como Lévi-Strauss o faz, que a escrita tenha sido introduzida na comunidade por seu hóspede estrangeiro. O antropólogo não se dá conta disso, porque caiu em uma armadilha imposta pela sua própria condição de representante de uma tradição cultural marcada pela violência da separação entre signo e significado, entre escrita e fala, entre cultura e natureza (DERRIDA, 1995). Caso viesse a se apoiar mais na etnografia do que na fonologia, poderia ter refletido sobre a organização social da escrita Nhambiquara, em seus rituais de contato com o diferente e talvez até mesmo compreender que participava de um (desconhecido) jogo inscrito no horizonte daquela civilização e não apenas em uma encenação satírica.

---

<sup>4</sup> Os relatos que servem de referência estão no capítulo “lição de escrita” nos “Tristes Trópicos” (LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Editora Anhembi, 1957): trata-se da descrição de um evento em que o chefe da tribo, mesmo não conhecendo a escrita eurocêntrica, se apropria dos lápis e papéis do etnógrafo e desenha um conjunto de “pontilhados e zigue-zagues”. Lévi-Strauss entende que o chefe da tribo, longe de se auto enganar, havia compreendido pela observação de seu hóspede, o poder que a escritura representava e na condição de líder do grupo quis com a cena reafirmar a centralidade de sua posição enquanto mediador do contato. Disto, discorre que, a partir deste momento, abrem-se para os Nhambiquaras as portas da civilização, e para a violência que lhe acompanha.

---

Então se para Lotman a produção de significados só é possível no espaço de uma semiosfera, ou seja, em um determinado conjunto estruturado de cultura, em Derrida, todo o conhecimento ocidental se constrói a partir de um conjunto de representações embebidas na cultura antropocêntrica. Para o franco-argelino a adoção desse repertório significa reduzir as possibilidades de interpretação daquilo que não se insere nesse círculo<sup>5</sup>. É em si um ato violento assim como é violento todo e qualquer escrita, seja ela inscrita nos cânones fonocêntricos ou não, já que separa, classifica, segrega o outro – e aqui, novamente, o mesmo que qualquer nome próprio faz.

Em Lotman o contato entre duas semiosferas (ou com o espaço não semiótico) ressalta na possibilidade do diálogo enquanto produtor de semioses. Em Derrida, no contato abre-se a possibilidade de desconstrução da estrutura que constitui o pensamento hegemônico, o que lhe concede ares de novidade, imprime outra dinâmica. Ao mesmo tempo, em ambos, o fluxo do intercâmbio entre culturas distintas é reflexo direto do posicionamento do sujeito observador em relação ao seu próprio repertório cultural: Lévi-Strauss, mais do que Rousseau, tem a possibilidade de valorizar aquilo que não lhe pertence, no entanto ainda é pego em uma armadilha comum no jogo do pensamento ocidental; em Roma, como nos lembra Lotman, todos os povos fronteiriços eram simplesmente representados como “os bárbaros”, e nada de relevante de sua cultura foi absolvida até a queda do império.

Se a partir de Lotman os mecanismos do diálogo também podem levar à uma disputa cultural sobre os significados em decorrência da irregularidade semiótica (AMÉRICO, 2017), Derrida ressalta que as dinâmicas de segregação e representação do outro são violentas e disruptivas *per se*. Nesse ponto, propõem-se mais um tensionamento: será em Foucault, contemporâneo de Derrida na crítica ao estruturalismo, que a relação entre as dinâmicas de poder e a episteme da cultura ocidental está melhor elaborada. É o que veremos a seguir.

Foucault, assim como Derrida, entende que há uma racionalidade ancorada na cultura que subjaz as representações tanto da língua quanto da filosofia ocidental. É essa lógica assentada na cultura que demarca o critério prévio sob o qual as semelhanças e as diferenças podem ser medidas e, a partir disto, representadas na forma da linguagem. Portanto, as palavras e sua posição na língua (aqui entendida tanto como fala quanto como escrita), só podem ser compreendidas porque hipostasiadas na cultura.

---

<sup>5</sup> Derrida chama essa miopia de clausura metafísica do pensamento (Derrida, 1973).



---

Isto posto, a partir de sua perspectiva arqueológica, interessa-lhe entender “que modalidades de ordem foram reconhecidas, colocadas, vinculadas ao espaço e ao tempo, para formar o suporte positivo de conhecimento tais que vão dar na gramática e na filologia, na história natural e na biologia, no estudo das riquezas e na economia política” (FOUCAULT, 2016, p. 18). Dito de outro modo, como a cultura se articulou na forma desta epistémê fonte de todo conhecimento empírico contemporâneo?

Sua resposta difere daquela de Derrida nomeadamente porque ao contrário deste, Foucault não entende que o pensamento contemporâneo seja fruto de uma contínua evolução histórica mas o contrário, que se constitui a partir de duas rupturas, a primeira finda a idade clássica, e a segunda inaugura a modernidade. A atual fase, é marcada pelo “surgimento” do homem “personagem que não figurara ainda no grande jogo clássico das representações” (FOUCAULT, 2016, p. 424). A ausência do homem na epistémê clássica se dá no sentido de que não há um conhecimento específico e/ou um domínio próprio para ele. Quando, em algum momento anterior ao século XVIII se referia à natureza, não é preciso distinguir essa da “natureza humana”. Conforme o autor, “O homem, como realidade espessa e primeira, como objeto difícil e sujeito soberano de todo conhecimento possível, não tem aí nenhum lugar” (FOUCAULT, 2016, p. 427).

Oposto ocorre na modernidade, onde o homem aparece “na posição ambígua de objeto para um saber e de sujeito que conhece” (FOUCAULT, 2016, p. 430). Nessa nova posição, o discurso clássico, em que o ser é igual a sua representação foi alterado para o discurso que abraça as ambiguidades do homem. Para Foucault, esse novo discurso, enquanto nova forma de representação oposta àquela do período anterior contém “uma historicidade profunda que penetra no coração das coisas, isola-as e as define na sua coerência própria, impõe-lhes formas de ordem que são implicadas pela continuidade do tempo” (FOUCAULT, 2016, p. 20).

Em decorrência, enquanto na antiga teoria da representação, o discurso pretérito fundamenta toda a teoria do conhecimento e toda gramática possível, na nova teoria do discurso, sem a representação, a teoria do conhecimento encontra apenas duas possibilidades: ou se caracteriza enquanto “uma estrutura gramatical interna que é imanente a cada língua e a constitui como um ser autônomo, portanto voltado sobre si mesmo” ou enquanto “exterioridade em que o homem aparece como finito, determinado, enredado na espessura daquilo que ele não pensa, e submetido, no seu ser mesmo, à dispersão do tempo” (FOUCAULT, 2016, p. 467). Como conclusão,



---

No pensamento moderno, o que se revela no fundamento da história das coisas e da historicidade própria ao homem é a distância que escava o Mesmo, é o afastamento que o dispersa e o reuni nos dois extremos dele mesmo. É essa profunda espacialidade que permite ao pensamento moderno sempre pensar o tempo – conhecê-lo como uma sucessão, prometê-lo a si mesmo como acabamento, origem ou retorno (FOUCAULT, 2016, p. 470).

Assim, ainda que por caminhos distintos e a despeito da divergência quanto a continuidade ou ruptura na história do pensamento ocidental, tanto Derrida quanto Foucault estão atentos à necessidade de ultrapassar a concepção hegemônica da cultura ocidental que põe em destaque o homem (da cultura europeia) no centro da construção do logos e das representações sógnicas<sup>6</sup>. Se em Derrida está explícito que esse projeto passa pela valorização da posição do outro, ou seja, pela valorização de outras culturas, em Foucault, está a ênfase de que a centralidade antropológica funda os discursos contemporâneos que estão afastados da representação em si, preocupados com os aspectos estruturais da própria linguagem<sup>7</sup>.

Uma dessas possibilidades é a classificação, sempre arbitrária e historicamente contingente entre o verdadeiro e o falso, que cria um sistema próprio de exclusão: a interdição de certos discursos e o reforço de outros. Esse movimento histórico cria o que Foucault chama de “vontade de verdade”.

Voltemos um pouco atrás: por volta do século XVI e do século XVII (na Inglaterra sobretudo), apareceu uma vontade de saber que, antecipando-se a seus conteúdos atuais, desenhava planos de objetos possíveis, observáveis, mensuráveis, classificáveis; uma vontade de saber que impunha ao sujeito cognoscente (e de certa forma antes de qualquer experiência), certa posição, certo olhar e certa função (ver, em vez de ler, verificar, em vez de comentar). Uma vontade de saber que prescrevia (e de um modo mais geral do que qualquer instrumento determinado) o nível técnico do qual deveriam investir-se os conhecimentos para serem verificáveis e úteis (FOUCAULT, 1999, p. 17).

A vontade de verdade, enquanto parte integrante de um sistema de exclusão, conta com apoio institucional do sistema escolar, dos livros, mas acima de tudo “mais profundamente sem dúvida, pelo modo como o saber é aplicado na sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído”, ou seja, como socio-culturalmente ele é mediado (FOUCAULT, 1999, p. 17).

Sumariamente, toda e qualquer classificação, nomeação, designação e etc. está culturalmente referenciada e nesse sentido, deve ser avaliada apenas a partir desse

---

<sup>6</sup> Em Foucault, o discurso filosófico contemporâneo, assentado na duplicidade do homem, representa um “sono antropológico” (FOUCAULT, 2016).

<sup>7</sup> O que, novamente, é também um diagnóstico crítico ao estruturalismo bastante próximo àquele realizado por Derrida.

---

substrato. No entanto, do encontro entre duas (ou mais) culturas distintas, a necessidade de tradução dessas significações dinamiza o universo semiótico, linguístico e epistêmico de ambas, dado que toda e qualquer semiosfera se organiza de modo irregular, descentralizado e orgânico; exatamente em função desta estruturação, o contato anteriormente aludido é *a priori* imprevisível e sua processualidade dependerá tanto das dinâmicas sociais internas de cada semiosfera como do próprio fluxo e do tipo de intercâmbio semiótico estabelecido. De modo que não se pode excluir as relações de poder (dominação, sujeição, disputa hegemônica e contra hegemônica e etc.) enquanto elementos determinantes na produção de semioses.

A partir dessa reflexão, interessa agora observar na literatura especializada, qual é o contexto e as dinâmicas socioculturais que historicamente descrevem o liberalismo enquanto uma representação ideológica no Brasil.

### **3 – A Formação do Liberalismo Brasileiro em Perspectiva Histórica**

Em busca das justificativas históricas que guiaram o processo de colonização, Prado Junior (2012) entende que esta assentou-se sob o tripé monopólio comercial, monocultura agrícola e mão de obra escrava, visando criar uma economia acessória e complementar àquela da metrópole, garantindo assim a acumulação de lucros em escala ampliada. É sob essa leitura que se explicam os desconexos ciclos econômicos, e o fato destes estarem sempre ligados à exploração de recursos naturais (Pau-Brasil, Cana de Açúcar e Ouro), não transferindo para a colônia nenhum tipo de dinamismo econômico-social.

Já para Fragoso e Florentino (2001), a partir do início do século XVIII a sociedade brasileira passa a se organizar com crescente grau de autonomia em relação à metrópole, o que permitiu a consolidação de uma elite residente. No entanto, a atenção desta elite continua a ser direcionada para as formas tradicionais de acumulação de capital mercantil a partir dos limites impostos pelo mercado interno – produção de alimentos e tráfico de escravos – , por uma estrutura social altamente estratificada – em cujo topo da pirâmide encontravam-se os proprietários de terra, seguido abaixo pelos pequenos comerciantes das cidade e, abaixo destes, pelos trabalhadores livres<sup>8</sup> – e por uma prática política baseada no privilégio, no patrimonialismo e na extensa troca de favores entre os três tipos sociais

---

<sup>8</sup> Obviamente estão excluídos dessa “sociedade” a enorme massa de indivíduos negros escravizados e indígenas livres e cativos.

---

acima descritos. Desta forma, para os autores, assim que a elite local conseguiu constituir-se de maneira minimamente livre das imposições do antigo regime colonial, acabou por optar pela manutenção das estruturas sociais construídas no passado, em uma clara opção por um projeto de desenvolvimento baseado no arcaísmo.

Em contraponto, o *zeitgeist* nos centros metropolitanos europeus era exatamente o oposto: em alguns países europeus, os ideais iluministas foram mais facilmente herdados na tradição liberal pois aí a universalidade destes princípios – do direito civil, das liberdades individuais, da liberdade de comércio e de exercício profissional – poderiam ser mais rapidamente apropriada pelas burguesias locais como arma teórica contra o absolutismo e os privilégios estamentais que marcaram o antigo regime. No universo colonial, essa luta foi inicialmente associada aos ideais independentistas. Assim, foram fortemente acolhidos por uma parcela das elites econômicas locais (os grandes proprietários de terra e senhores de escravo) que vislumbravam possibilidades políticas e econômicas com a saída da administração portuguesa mas não necessariamente com a alteração da estrutura social interna – afinal, era desta estrutura que sua condição política e social advinha (COSTA, 1999).

Com a maior circulação dos ideais liberais principalmente após a independência, o tensionamento entre o discurso e prática liberal no país, condicionada pela dinâmica acima descrita, tanto se acentua quanto se converte na sua resposta, sob a forma de um discurso distinto, mais apropriado à realidade local. Esse novo discurso articula a liberdade de acesso ao comércio internacional livre de qualquer resquício que ainda tenha resistido do exclusivismo monopolista do sistema colonial com a manutenção do regime de propriedade agrária na forma de latifúndios, do sistema de produção baseado no trabalho forçado e na concentração do poder político em oligarquias regionais que se mantiveram graças ao patrimonialismo de suas relações e no monopólio da violência e coerção em nível local<sup>9</sup>.

A interdição à participação cidadã na constituição do Estado, reforça as origens patrimonialistas e excludentes sobre a qual a sociabilidade brasileira se estrutura e permite à Faoro (1992), estabelecer a distinção entre modernidade e modernização. Enquanto a primeira “compromete, no seu processo, toda a sociedade, ampliando o raio de expansão de todas as classes, revitalizando e removendo seus papéis sociais”, a modernização “chega

---

<sup>9</sup> Talvez a maior referência sobre a formação da Guarda Nacional do Império (a partir de 1831) e as relações patrimonialistas que serão a gênese do fenômeno do coronelismo está em CASTRO, Jeanne Berrance. *A Milícia Cidadã: a Guarda Nacional de 1831 a 1850*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

à sociedade por meio de um grupo condutor que, privilegiando-se, privilegia os setores dominantes.” Assim “na modernização não se segue o trilha da “lei natural”, mas se procura moldar, sobre o país, pela ideologia ou pela coação, uma certa política de mudança” (FAORO, 1992, p.8).

Disto deduz-se que o “dilema democrático” não se limita a si mesmo, mas desdobra-se em uma modernização coercitivamente imposta sob bases conservadoras e, exatamente por isso, apenas em parte liberal.

A parte que mais se aproxima às reivindicações liberais clássicas são aquelas que lidam estritamente com os aspectos econômicos – ou economicistas – dessa ideologia: a liberdade comercial, a não intervenção estatal nos mercados e os direitos de propriedade<sup>10</sup>. Este tipo de abordagem economicista se destaca no pensamento liberal em função do contato com o pensamento político conservador não é uma exclusividade do liberalismo brasileiro. Conforme Merquior (2014), esse amálgama de ideologias em si conflitantes encontrará terreno fértil na América Latina pós-independência e merece ser nomeado: trata-se do liberismo<sup>11</sup>.

### 3 – À GUIA DE CONCLUSÃO

O objetivo do presente trabalho foi apresentar uma possibilidade de leitura cultural e linguística sobre as especificidades do liberalismo brasileiro entendido enquanto um signo ideológico. Em conjunto, as reflexões proporcionadas a partir do tensionamento teórico entre os autores propostos permite apenas uma primeira aproximação à um objeto empírico complexo. Aliás, a tentativa de destacar suas características únicas tem por intenção exatamente complexificá-lo. Por isso os pontos lançados são apenas introdutórios: ante encerrar todas as reflexões possíveis, procura-se aqui apenas delinear de maneira mais explícita algumas destas considerações.

A primeira delas é um retorno à hipótese axiomática tomada de Bakhtin, que pode ser agora fundamentada. “Liberalismo”, enquanto um signo ideológico –representa um conjunto de valores axiológicos significativos para determinado grupo social que, em um certo momento da história, sob condições que lhe eram únicas, o nomeiam desta forma.

---

<sup>10</sup> A tendência da sociedade brasileira em apegar-se mais aos direitos de propriedade, ao mesmo tempo que possui uma atitude bastante flexível em relação aos direitos civis, justificativa o discurso de que alguns (os proprietários) possuem mais direitos do que outros (os despossuídos). Ver mais em ADORNO, Sérgio. **Os Aprendizes do Poder: o bacharelismo liberal na política brasileira**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019.

<sup>11</sup> O liberismo, no entanto, também não se limita à América Latina. Seus elementos constituintes, o conversadorismo político autoritário e a defesa do livre mercado, também aparecerão nas economias periféricas da Itália e Espanha na primeira metade do século XX (Merquior, 2014).

---

No entanto, como todo signo ideológico, seu emprego extrapola esse uso exclusivo, posto que é dialógico. De modo que já aqui é simplista supor que haja apenas “um” liberalismo.

A existência de uma semiosfera, conforme Lotman, insere uma dinâmica ao processo de produção de significados e significações, na mesma medida em que o contextualiza com o repertório de códigos e normas sociais. A irregularidade semiótica que caracteriza este espaço organicamente heterogêneo permite que novas informações se produzam na medida em que tais signos são constantemente traduzidos e reapropriados, especialmente diante do contato com o outro, com o estrangeiro, com o diverso. O liberalismo, herdeiro do iluminismo, movimento cultural específico da sociedade europeia em determinado ponto de sua história, viaja nos porões dos navios que de lá zarparam em direção aos sete mares. Ao desembarcar em seu destino, no “novo mundo” ou em qualquer outro lugar, já não poderia ser singular, senão plural.

Ideologia de uma classe, com um projeto de poder nítido, transforma a velha Europa no baluarte da modernidade, na expressão máxima da realização da potencialidade humana. Isto, porque naquele contexto, e também sob o jogo de forças contra hegemônicas que ali surgiram, o domínio da classe burguesa só foi possível a partir do apelo a racionalidade, a impessoalidade, a individualidade, enfim a liberdade tomada em abstrato e aplicada “a todos”. Esse, nem de longe foi o contexto na América colonizada.

Obviamente não foi a natureza que produziu espontaneamente condições tão disparees, mas sim o próprio desenvolvimento hegemônico e violentamente imposto por um modo de produção que garantiu a acumulação de riquezas infinitas no norte, a custa da miséria insuperável do sul. É nesse contexto que os séculos de colonização e dependência produziram ambientes semióticos tão distintos que a tradução, seleção e ressignificação dos textos entre ambos constituiu um rico e dinâmico intercâmbio dialético e multidirecional de signos ideológicos.

Se no centro da semiosfera europeia o liberalismo e o conservadorismo se opunham, na semiosfera brasileira se coligavam; enquanto aqui a participação popular causava calafrios à elite dirigente, nos países centrais a democracia amalgamou-se de maneira tão umbilical ao pensamento liberal ambos se tornaram um só; por lá, a modernidade significou uma revolução nas relações entre os indivíduos e seus dirigentes, reconfigurados na figura do Estado e do cidadão enquanto sujeito político; por aqui, a modernidade foi imposta de forma violenta e autoritária, reafirmando os privilégios daqueles que possuem mais direitos do que outros e silenciando a vasta maioria do povo.

---

Mas um aspecto deste relacionamento “na fronteira” deve ser enfatizado: ele não foi, em momento algum, autônomo. Desde o período inicial a relação de dependência e subordinação foi a tônica, de modo que o “transbordamento” de alguns signos e significados foi sempre intencional e, por si mesmo, violento. Estava embebido em uma certa racionalidade que privilegiava apenas sua estrutura eurocêntrica. Impôs essa forma de pensar, de comportar e agir mesmo que isso significasse a diminuição da cultura, e logo da humanidade, do outro, que desta forma pôde ser convertido apenas em produtor de mercadorias e fonte de lucro.

Entretanto, há que se pensar até mesmo na forma como toda estrutura do pensamento ocidental nos foi apropriada a partir da tradução e ressignificação que se seguem após o contato entre dois ambientes semióticos distintos. O conceito de assimilação, enquanto apropriação acrítica e automática, deve ser posto de lado. O modo como o fonocentrismo da epistemologia logocêntrica (Derrida), ou que a episteme antropológica fundada na dualidade da figura do homem (Foucault) nos é absolvida e, a partir de então, reproduzida, deve conter em si elementos distintos daqueles que constituem o núcleo da cultura europeia.

Trata-se de uma especificidade local, no entanto subordinada e dependente se posta em perspectiva global. Inserida nessa dupla processualidade, a polifonia dos discursos produzidos se amplifica, bem como as disputas em torno destes. Nesses jogos de poder, os sistemas de exclusão e interdição emergem e se consolidam culturalmente.

Somente em um ambiente semiótico tão distinto do inicial é que o liberalismo pode ser seccionado em dois – o liberalismo político e o liberalismo econômico –, e novamente reunido, sob seu oposto. Sob essa nova significação, a anterior é apagada e uma episteme se constrói a partir desta referência. O sujeito que sob influência liberal se identifica no *slogan* “liberal na economia e conservador nos costumes” está reproduzindo em seu discurso uma certa vontade de verdade com nítidos matizes tropicais, que são, simultaneamente exclusivos à sua cultura e referenciados naquela que lhe é estrangeira.

É nesse grau de complexidade que o artigo propõe que o signo “liberalismo” deve ser abordado, ou seja, a partir de suas determinações semióticas e linguísticas ancoradas na formação e no repertório cultural da brasilidade. As consequências dessa interpretação apontam para a necessidade de ponderação no uso desse signo: o “nosso” liberalismo é distinto daquele construído em outros contextos semióticos e portanto, genericamente não pode ser comparado à outras ideologias que também são representadas por esse mesmo

signo linguístico senão de modo estereotipado. Ainda que o estereótipo seja um processo mental de aproximação primeira à um algo que nós é estranho, também afasta o observador de seu objeto (BOSI, 2003). O discurso produzido a partir desse afastamento, como nos lembra Barthes (1989), engendra o erro.

### Referências

AMÉRICO, Ekaterina Vólkova. **O Conceito de Fronteira na Semiótica de Iuri Lotman.**

Bakhtiniana, n. 12, v. 1, p. 5-20, Jan/Abr 2017. Disponível em <

<https://revistas.pucsp.br/index.php/bakhtiniana/article/view/26361> >. Acesso em 19/05/2021.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. **Marxismo e Filosofia da Linguagem: problemas fundamentais e do método sociológico da linguagem.** São Paulo: Hucitec, 2014.

BARTHES, Roland. **A Aula.** São Paulo: Cultrix, 1989.

BOSI, Eclea. **A Opinião e o Estereótipo.** São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

COSTA, Emília Viotti da. **Da Monarquia à República: momentos decisivos.** São Paulo: Editora da Unesp, 1999.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

\_\_\_\_\_. **A Diferença.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.

FAORO, Raymundo. **A Questão Nacional: a modernização.** Estudos Avançados. n. 6. v. 14, 1992.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970.** São Paulo: Edições Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. **As Palavras e As Coisas.** São Paulo: Martins Fontes, 2016.

FRAGOSO, João e FLORENTINO, Manolo. **O Arcaísmo Como Projeto: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil em uma economia colonial tardia, Rio de Janeiro c.1790 - c.1840.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade.** Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998.

LOTMAN, Iuri. **La Semiosfera I – Semiotica de la cultura e del texto.** Madrid: Edições Cátedra, 1996.

MACHADO, Irene. **Fronteiras e Limites: encontro e choque de culturas no processo de crioulização semiótica.** Intexto, n. 37, p. 58-75. set/dez 2016. Disponível em <  
<https://seer.ufrgs.br/index.php/intexto/article/view/67434> >. Acesso em 19/05/2021.

MERQUIOR, José Guilherme. **O Liberalismo: antigo e moderno.** São Paulo: É Realizações, 2014.

PRADO JÚNIOR, Caio. **História Econômica do Brasil.** São Paulo: Editora Brasiliense, 2012.