

## Da modernidade incompleta à modernidade-mundo

*Renato Ortiz\**

**Resumo.** O autor realiza reflexão teórica de caráter histórico-conceitual a respeito da modernidade latino-americana, mostrando-a como um discurso que se transformou ao longo da história em função de acontecimentos políticos, econômicos e sociais, tomando formas diferenciadas. Mostra também que a construção das nacionalidades foi problemática na América Latina e que um quadro de dominação permanece inalterado no final do século XX. Segundo o autor, a afirmação das diferenças deve ser qualificada no mundo globalizado de “pluralismo hierarquizado”.

**Palavras-chave:** Modernidade, América Latina, pluralismo, globalização e nacionalidades.

Início minha reflexão com uma nota de precaução. Não é fácil falar da América Latina como se um continente geográfico encerrasse em si uma totalidade única. A rigor seria talvez mais prudente falarmos em Américas Latinas. Há primeiro diferenças substantivas em relação ao próprio processo de colonização, o que levou um país como o Brasil a se distinguir dos outros de tradição hispânica. Não se pode esquecer ainda as multiplicidades regionais, Cone Sul e América Central, além da diversidade das tradições indígenas

---

\* Sociólogo e professor titular do Departamento de Sociologia da Universidade Estadual de Campinas.

encontradas pelos colonizadores, por exemplo, povos nômades na selva brasileira e civilizações estruturadas com Estado e uma hierarquia de classes, no México azteca ou no Peru inca. Não obstante, creio ser possível tratar a problemática da modernidade de um ponto de vista mais genérico, sublinhando certos traços comuns a esta diversidade manifesta. Traços que novamente, quando situados historicamente, diversificam-se na constituição dos destinos nacionais de cada país. Outro ponto merece ser ainda sublinhado no início deste texto. Minha proposta é considerar a modernidade como um discurso, uma “língua” através da qual os latino-americanos tomam consciência das mudanças que ocorrem em seus países. Neste sentido, a modernidade não é apenas um tipo de organização social, ela é também uma “narrativa”, uma concepção de mundo que se articula à presença real ou idealizada de elementos diversos: urbanização, tecnologia, ciência, industrialização etc. Veremos, portanto, que a “idéia” de modernidade irá se transformar ao longo da história. A cada momento, em função do acontecimentos políticos, econômicos e sociais, ela tomará uma forma diferenciada.

Um primeiro aspecto que deve ser apontado em qualquer discussão diz respeito ao legado do passado. Mais precisamente, a constituição de formas de organização social e de sociabilidade constituídas durante o período colonial e as crises de independência. Com isso quero dizer que a modernidade irá emergir a partir de um patamar anterior, de uma tradição socialmente configurada, de uma síntese historicamente maturada no contato entre o colonizador, os povos indígenas e, no caso de muitos países, do trabalho escravo do negro africano. Em termos comparativos, creio que é necessário sublinhar a especificidade deste processo. Contrariamente ao sudeste asiático, à Índia e ao Oriente Médio, não existe na América Latina uma herança modelada pelas religiões e civilizações “universais” – confucianismo, hinduísmo, budismo, islamismo. Concepções de mundo que fundamentam e legitimam o poder de um Estado territorial relativamente unificado (por exemplo o papel que o confucianismo desempenha na unificação da China imperial<sup>1</sup>). Não há também o florescimento de uma cultura letrada, cultivada por especialistas (intelectuais), implicando na emergência de um pensamento filosófico de cunho religioso. A tradição não é, pois, algo “milenar” que se prolonga durante o período colonial. Na América Latina, do contato entre indígenas, africanos, portugueses e espanhóis, cria-se uma nova tradição, distinta do países metropolitanos e do passado pré-colombino. O que pode ser sublinhado como elemento comum neste

---

<sup>1</sup> Weber analisa muito bem o papel dos letrados chineses na unificação da China. Ver *The Religion of China*, New York, The Free Press, 1964.

processo de formação social que antecede os primeiros passos das revoluções industriais? A conquista da América Latina significou a desagregação das sociedades indígenas. Desagregação social e física, pois todas as projeções demográficas, independentemente das situações de contato, seja sob o domínio espanhol ou português, mostram a diminuição drástica das populações indígenas. No Brasil as estimativas oscilam entre dois a quatro milhões de indígenas no momento do descobrimento, número que se reduz para apenas duzentos e setenta mil nos dias de hoje.<sup>2</sup> No México, durante um século de dominação espanhola, a população indígena reduziu-se de vinte e cinco milhões para um milhão. As antigas formas de organização social são, portanto, substituídas por aquelas implantadas pelos colonizadores. Não se trata, porém, de formas “puras”, espanholas ou portuguesas. A mestiçagem é intensa, dando origem a uma população miscigenada e a uma classe intermediária de mestiços. Miscigenação que se acentua com a chegada dos escravos africanos para trabalhar nas minas, plantações e serviços domésticos. É preciso lembrar que o processo de mestiçagem não se limita à sua versão racial, crenças, comportamentos e instituições são reapropriados no contexto da situação colonial. Um exemplo: o sincretismo religioso. O vodu haitiano, a santeria cubana, o candomblé brasileiro são formas de religiosidades que emergem da interação entre a memória coletiva africana e o catolicismo popular. Elas integram aos cultos de possessão as divindades católicas: Exu (no Brasil) Legba (no Haiti) se associam ao demônio; Iemanjá à Nossa Senhora; Oxalá a Jesus; Oxun à Santa Bárbara; Ogun a São Jorge. Mas o que é o sincretismo? Se tomarmos como referência a definição proposta por Roger Bastide, temos: “o sincretismo consiste em se unir os pedaços das histórias míticas de duas tradições diferentes em um todo que permanece ordenado por um mesmo sistema”.<sup>3</sup> Ele é, portanto, um bricolagem. A memória coletiva africana (ou melhor, pedaços desta memória) atuaria no sentido de selecionar da tradição católica alguns elementos que lhe interessariam. O exemplo afro-americano é apenas um entre muitos outros. Ele é, no entanto, revelador. De uma certa forma, pode-se metaforicamente dizer que a América Latina é um lugar de sincretismo. Isso significa que os grupos populares, sejam indígenas ou afro-americanos, tem a capacidade de traduzir em linguagem própria os elementos da cultura domi-

---

<sup>2</sup> Sobre a controvérsia estatística a respeito do número de indígenas no Brasil, consultar John Monteiro, “O Desafio da História Indígena no Brasil”, in Aracy Lopes da Silva (org.) *A Temática Indígena na Escola*, Brasília, Ministério de Educação e Cultura, 1995.

<sup>3</sup> Roger Bastide, “Mémoire Collective et Sociologie du Bricolage”, *L'Année Sociologique*, vol. 21, 1970, p. 101.

nante. As formas culturais, espanholas ou portuguesas são, portanto, “aclimatadas” ao novo meio social. De uma certa forma, olhando o passado das sociedades latino-americanas, a discussão sobre pós-modernidade, na sua vertente da hibridez das culturas, parece-me inteiramente imprópria. O processo de miscigenação é parte constitutiva dessas sociedades e pouco tem a ver com a flexibilização do capitalismo ou o declínio da alta cultura (sua mistura com a cultura popular produzida pelas indústrias culturais, como querem alguns pós-modernos).<sup>4</sup> O movimento de miscigenação é amplo e generalizado, mas não se faz ao acaso. O colonialismo atribui às diversas culturas em contato uma posição diferenciada de poder. Há uma nítida hierarquização separando colonizadores, indígenas e negros. Isso significa que a América Latina é profundamente marcada em sua história pelas instituições escravagistas e servis, discriminação legitimada e sacramentada pela religião católica. Vínculo entre as classes sociais e os indivíduos, seja em sua vertente mais intelectualizada ou popular sincrética, o catolicismo atua como cimento ideológico desta ordem social colonial.

Os movimentos nativistas e de independência no final do século XVIII e início do XIX de alguma maneira reorientam o modelo social e cultural produzido pelo colonialismo. Os ideais iluministas, o liberalismo, o pensamento evolucionista de Comte se contrapõem ao conservadorismo vigente e ao catolicismo tradicional.<sup>5</sup> Personagens como Bolívar (1783-1830) e Sarmiento (1811-1888) são representativos desta nova perspectiva. Bolívar acredita que o homem “foi criado para a liberdade” e que o Estado, para garantir seu livre arbítrio, deve ser reformado segundo os princípios estabelecidos pela Revolução Francesa.<sup>6</sup> Sarmiento considera que somente a educação das massas populares poderia levar à uma transformação efetiva das sociedades latino-americanas. Sua crítica à república oligárquica é também um libelo democrático contra qualquer tipo de escravidão.<sup>7</sup> Na verdade, a revolta contra a opressão das metrópoles se faz em nome dos ideais do Iluminismo. Liberdade, igualdade, fraternidade são valores que mobilizam a paixão política anticolonialista. Os movimentos nacionalistas desejam ultrapassar a realidade social originada na

---

<sup>4</sup> Nestor Garcia Canclini mostra como o elemento de mestiçagem é fundamental na constituição da cultura latino-americana. Ver *Culturas híbridas*, Ciudad de Mexico, Grijaldo, 1989.

<sup>5</sup> Para uma história das idéias na América Latina, consultar Leopoldo Zea, *El Pensamiento Latinoamericano*, Ciudad de Mexico, Ed. Pomarca, 1965.

<sup>6</sup> Ver Simón Bolívar, *Escritos Políticos*, Campinas, Ed. Unicamp, 1992.

<sup>7</sup> Em seus escritos sobre a “questão americana”, Sarmiento é um crítico contumaz da escravidão no Brasil, Cuba e Estados Unidos. Ver León Pomer (ed.) Sarmiento, São Paulo, Atica, 1983.

colônia e construir uma nação moderna. O ideário revolucionário se constitui assim num complexo de idéias, um conjunto de imagens que servem de guia de ação e de prática política: reforma do Estado, construção de escolas primárias, distribuição de terras, incorporação das tecnologias disponíveis às práticas agropecuárias existentes, construção de estradas de ferro, etc. Entretanto, essas idéias não se impõem por si só, elas são traduzidas, adaptadas de acordo com os interesses e as conveniências locais. Talvez o exemplo mais eloquente da distância entre os princípios do Iluminismo e a realidade oligárquica seja a introdução da Declaração dos Direitos dos Homens na Constituição Brasileira de 1824. A universalidade dos ideais democráticos choca-se inteiramente com as exigências de uma sociedade escravocrata. Ou, como diz Roberto Schwartz, o liberalismo é uma “idéia fora do lugar” que atua como elemento legitimador do mando oligárquico.<sup>8</sup> Constrói-se assim um Estado e um sistema jurídico que restringe a participação política e econômica à elite dominante, ao mesmo tempo em que se preserva as relações servis moldadas desde o período colonial.

A ruptura com a Espanha e Portugal reorganiza as estruturas político-administrativas e jurídicas de cada país. O sonho bolivariano pretendia fazer da América hispânica um espaço político unificado, mas na realidade prevalecem os interesses dos setores locais. A partir das organizações coloniais anteriores erguem-se os Estados nacionais. Esse é o momento em que a problemática da modernidade pela primeira vez se impõe aos latino-americanos. Já não se trata mais de seguir os passos das antigas metrópoles, as prioridades são outras. As revoluções nacionais redefinem os parâmetros para as sociedades latino-americanas, Espanha e Portugal, deixam de ser um padrão de referência. Este é substituído por outro: a modernidade de alguns países europeus. França, Inglaterra e, no final, do século Estados Unidos encarnam um novo tipo de organização social. Na literatura latino-americana, a influência desses países foi vista muitas vezes sob uma ótica exclusivamente particularista. Por exemplo, as reformas urbanas realizadas na virada do século no Rio de Janeiro e em Buenos Aires foram consideradas como uma espécie de “afrancesamento” do gosto local. Inspiradas nas reformas do Barão Haussmann, elas teriam por finalidade única trazer para América Latina a estética e os ideais da *belle époque*. Quando os olhos se voltavam para os Estados Unidos, o que se valorizava era o espírito “pragmático” e “materialista”, elementos considerados como sendo inerentes à “essência” da vida norte-americana. Sarmiento, por exemplo, queria transformar a Argentina nos “Estados

---

<sup>8</sup> Roberto Schwarz, *Ao Vencedor as Batatas*, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1977.

Unidos da América do Sul”.<sup>9</sup> Por isso o debate europeização *versus* americanização é intenso entre os intelectuais latino-americanos na virada do século. Como se fosse necessário escolher entre dois campos antagônicos. Alguns, como Rodó, consideram que o perigo da americanização da América Latina inexoravelmente iria comprometer os princípios “espirituais” da civilização européia.<sup>10</sup> Outros possuem uma visão mais pragmática e vêem nos Estados Unidos um modelo a ser seguido. Mas é preciso não nos enganar com os termos da discussão, pois não é tanto a especificidade nacional desses países que conta, mas a realização da modernidade enquanto forma de configuração social. Se Paris pode ser vista como “capital do século XIX”, como a considera Benjamin, não é tanto por sua “francité”, mas pelo fato de, no âmbito de uma cidade, exprimirem-se novas relações sociais. Paris é um lugar de modernidade.<sup>11</sup> Neste sentido, a reforma urbana de Buenos Aires e do Rio de Janeiro revela menos uma “imitação do gosto francês” do que propriamente uma tentativa frustrada de se incentivar um urbanismo moderno. Dentro desta perspectiva, o debate europeização *versus* americanização reflete não somente uma preferência por este ou aquele país, pela Europa ou pelos Estados Unidos, mas sobretudo um horizonte que toma diferentes realizações de modernidades como modelos a serem seguidos. Neste movimento de redefinição dos parâmetros, Espanha e Portugal são postos de lado justamente por serem países que permanecem na periferia da modernização do continente europeu. As referências às antigas metrópoles tornam-se assim cada vez mais apagadas.

Como na Europa, o século XIX na América Latina é o século das nações, entretanto, se em países como Inglaterra, França e Alemanha, a emergência da nação encontra-se intimamente associada à consolidação da

---

<sup>9</sup> Sarmiento admira vários aspectos da vida norte-americana: a ocupação das terras, as estradas de ferro, a disseminação da leitura. Cito uma entre suas várias passagens sobre o tema: “A Europa, com sua antiga ciência e suas riquezas acumuladas de séculos, não pode abrir metade das estradas de ferro que facilitam o movimento na América do Norte. O europeu é um menor que está sob a tutela protetora do Estado; tudo foi posto em exercício para conservá-lo a vida, tudo, menos sua razão, seu discernimento, seu arrojo, sua liberdade”. Sarmiento *op. cit.*, p. 92.

<sup>10</sup> José Enrique Rodó (1871-1917), escritor uruguaio, sintetiza em seu livro *Ariel* este debate entre europeização *versus* americanização. Ver *Ariel*, Campinas, Ed. Unicamp, 1991. Recentemente o debate europeização *versus* americanização foi retomado pelo latino-americanista Richard Morse. Crítico da americanização, ele propõe aos norte-americanos uma inversão do “espelho de Próspero”, sugerindo que eles olhem a realidade dos Estados Unidos tendo como referência a experiência latino-americana. Ver *O Espelho de Próspero*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

<sup>11</sup> Walter Benjamin, *Parigi Capitali del XIX Secolo*, Torino, Einaudi, 1986.

modernidade, tem-se, no caso latino-americano, uma dissociação desses dois movimentos. Durante o século XIX, sonha-se com a Revolução Industrial, entretanto ela só irá se concretizar no século XX, momento em que as sociedades latino-americanas efetivamente se modernizam. Neste sentido há uma defasagem entre o ideal perseguido e a realidade incontestável. Cada país, ao imaginar sua identidade nacional, tem como referência obrigatória o que se passa na Europa (parte dela para ser mais preciso) ou nos Estados Unidos. A imagem refletida no espelho será assim sempre distorcida. No fundo almeja-se, aquilo que ainda não se é. Uma comparação com o Japão é neste ponto esclarecedora. A revolução Meiji quer também modernizar o país e os pontos de referência são igualmente os mesmos – o mundo “ocidental” industrializado.<sup>12</sup> Mas a defasagem em relação a modernidade é percebida a partir da própria tradição. Os japoneses querem a técnica e a ciência “ocidental”, ministrados, porém pela moralidade “oriental”. Dito de outra forma, o passado Tokugawa (ou melhor, parte dele) é valorizado enquanto elemento articulador da modernidade a ser construída. Os valores confucianistas, piedade filial e ascetismo, passam a ser considerados como o solo no interior do qual se assenta uma modernidade especificamente nipônica. Na América Latina, a tradição mestiça é vista pela elite dominante como um obstáculo, um entrave, algo a ser ultrapassado. Daí a inevitável contradição entre o ideal fixado e a realidade insofismável. Esta contradição se manifesta de várias formas. Talvez a mais visível seja a oposição entre civilização e barbárie. Ela atravessa diferentes aspectos das manifestações sociais e culturais. Um exemplo sugestivo é o carnaval brasileiro.<sup>13</sup> A imprensa do final do século fazia uma distinção clara entre um “grande” e um “pequeno” carnaval. Esta última denominação agregava diversas formas populares (entrudo, ranchos, zés-pereira). Já a primeira era reservada para qualificar uma forma mais “civilizada”, “polida” de se festejar o reinado de Momo. De origem cidadina, este carnaval legítimo, inspirado nas tradições européias dos arlequins e das colombinas, exprimia-se nos desfiles e prêmios organizados pelas sociedades carnavalescas. A atitude do poder público em relação a esses dois tipos de carnavais era diferenciada e discriminatória. Enquanto as formas carnavalescas importadas da Europa, ou seja, o carnaval veneziano, era incentivado, valorizado, o carnaval popular era

---

<sup>12</sup> Ver *The Cambridge History of Japan: the nineteenth Century*, vol. 5, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; Shmuel Eisenstadt, *Japanese Civilization*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995.

<sup>13</sup> Ver Maria Isaura Pereira de Queiroz, *Carnaval Brésilien: le vécu et le mythe*, Paris, Gallimard, 1992.



reprimido como fonte potencial de distúrbios. Como esclareciam os jornais da época: “Este carnaval simboliza o império da luz invadindo o império das trevas – a civilização *versus* ignorância”.<sup>14</sup> Os articulistas viam inclusive nesta forma européia de se celebrar a folia um elemento didático para educar a população: “O carnaval, reunindo o povo, ensinando-lhe a elegância das maneiras, da linguagem, as regras de polidez, despertando nele o desejo de conhecer as personagens por ele ressuscitadas irá de ano a ano desenvolvendo e aproveitando todas as circunstâncias que possam contribuir para sua vitória”.<sup>15</sup> Caberia, portanto, à elite governante desempenhar um papel civilizatório retirando as massas de sua obscuridade secular. Não dizia Sarmiento que a educação era a única maneira de saírmos da Idade Média “compensando o sangue indígena com as idéias modernas”? O intelectual argentino Carlos Octávio Bunge não hesitava em afirmar: “Nunca poderemos trocar nossa história, nosso sangue nem nosso clima, mas podemos europeizar nossas idéias, sentimentos e paixões”.<sup>16</sup> A modernidade periférica só podia, portanto, exprimir-se como um simulacro da modernidade européia.<sup>17</sup> Esta imitação pouco convincente do que se passava “lá fora” tinha como contrapartida a impossibilidade das instituições modernas se enraizarem plenamente na América Latina. As instâncias políticas, os organismos legais, a economia capitalista eram vistos como incompatíveis com o legado tradicional. Ao viajar para terras tão estranhas, hostis, eles se desvirtuariam de seus objetivos iniciais. Há, portanto, na América Latina, sobretudo no final do século XIX e início do XX, um profundo pessimismo em relação à modernidade. Esse é o momento em que proliferam as interpretações raciológicas que de uma maneira fatalista buscam compreender o destino das nações latino-americanas. No Brasil, Sílvio Romero, Nina Rodrigues, Euclides da Cunha procuram definir o brasileiro como um ser mestiço oriundo de três raças: o negro, o índio e o branco. Combinando as “teorias raciais” com a influência do meio (o determinismo geográfico é uma referência importante para os intelectuais desta época), eles conseguem forjar uma identidade nacional que não deixa de ser problemática.<sup>18</sup> Na verdade, meio e

<sup>14</sup> Citação in Olga von Simson, “Os poderes públicos e a imprensa na transformação do carnaval paulistano no século XIX”, *Cadernos do CERU*, série 11, nº 1, maio 1985, p. 72.

<sup>15</sup> Citação in Olga von Simson op. cit., p. 72.

<sup>16</sup> Citação in Jorge Larraín Ibáñez, *Modernidad Razon e Identidad en America Latina*, Santiago de Chile, Ed. Andres Bello, 1996, p. 149.

<sup>17</sup> Ver Beatriz Sarlo, *Una Modernidad Periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1988.

<sup>18</sup> Renato Ortiz, *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*, São Paulo, Brasiliense, 1985.



raça se constituíam em categorias de conhecimento que definiam o quadro de interpretação da realidade brasileira. A compreensão da natureza, dos acidentes geográficos, esclarecia assim os próprios fenômenos políticos e sociais. Combinada aos efeitos da raça, o quadro se completa. A história brasileira era desta forma apreendida em termos deterministas, clima e raça explicando a natureza indolente do brasileiro, sua incapacidade para a realização de atos previdentes e racionais, as manifestações tíbeas e inseguras da elite intelectual, o lirismo quente dos poetas da terra e a sexualidade desenfreada do mulato. Isso não se passa apenas no Brasil. Os estudiosos nos mostram como também na América Latina hispânica a problemática racial se colocava em termos idênticos.<sup>19</sup> Diante desta mistura de raças, o mundo branco se vê inferiorizado pela ameaça das “raças inferiores” (índios e negros). O cruzamento racial, a miscigenação é neste sentido um problema e não propriamente uma virtude, pois inevitavelmente contribuiria para a degeneração das qualidades indiscutíveis da civilização branca. Daí a recorrente utilização do argumento do incentivo à imigração européia (italianos, alemães e outros). No final do século XIX, ela se justifica como sendo uma terapia para se conter a contaminação racial. Cito, entre outros, o escritor argentino Alberti:

É preciso incrementar o número de nossa população e sobretudo mudar sua condição no sentido vantajoso da causa do progresso. Na América governar é povoar, e o povoamento, coordenado pela ação de leis, governos e indivíduos, deve atrair a imigração espontânea de raças vigorosas e superiores, que, misturando-se à nossa, trazem idéias e práticas de liberdade, trabalho e indústria. Não se deve promover, e sim se opor, à imigração das raças inferiores.<sup>20</sup>

Civilização e progresso só poderiam então ser alcançados quando ocorresse um “branqueamento” da sociedade como um todo.

As teorias raciológicas, na verdade, racistas, associadas ao determinismo do meio, permitiram que cada nação latino-americana imaginasse sua própria identidade nacional. Em cada lugar, diferenciado por sua especificidade geográfica (presença abundante de rios, ausência do mar, influência do clima tropical, existência dos pampas etc.), a mistura racial teria engendrado um “povo” particular. Pensamento fortemente influenciado pelas idéias européias do século XIX, as interpretações de Gobineau, o evolucionismo e o darwinismo social, ele terminava evidentemente num impasse. Devido a problemas

---

<sup>19</sup> Consultar Jorge Larraín, *Modernidad Razon e Identidad en America Latina*, op. cit.

<sup>20</sup> Citação in Jorge Larraín op. cit., p.148.

atávicos, a modernidade tornava-se uma incongruência. Esta visão negativista começa a se alterar no início do século XX. É possível dizer que os conceitos de “raça cósmica”, do filósofo mexicano Vasconcelos, e de “democracia racial”, de Gilberto Freyre, denotam justamente este movimento de mudança. Vasconcelos acredita que a “raça cósmica” dos latino-americanos seria a primeira “raça síntese do mundo”; neste sentido o processo de mestiçagem na América Latina teria conseguido realizar a “missão história” de constituir uma “quinta raça”, na qual se fundiriam as qualidades e os destinos de todos os povos do planeta (sic).<sup>21</sup> Gilberto Freyre considera que o Brasil mestiço é o resultado da aculturação harmoniosa de povos e culturas vivendo num mesmo território.<sup>22</sup> O encontro do português com o índio e o negro teria engendrado uma “democracia racial” na qual todas as contribuições culturais estariam igualmente representadas. Não se pode negar que essas interpretações, além de fantasiosas, integram uma boa dose de conformismo ideológico (a ênfase na síntese racial tende a afirmar a existência de uma sociedade harmônica, ocultando-se assim os conflitos étnicos e de classe). Entretanto, importa pouco para nossa discussão, a fantasia exagerada dos autores que introduzem tais conceitos. Essas noções, por mais imprecisas que sejam (e contêm muito de ideologia), invertem a relação de negatividade existente anteriormente. O mestiço é valorizado enquanto positividade. Esta reorientação do pensamento latino-americano corresponde a transformações profundas da sociedade: reforma agrária (Revolução Mexicana) um projeto efetivo de revolução industrial, urbanização, racionalização do aparelho de Estado, redefinição da noção de trabalho (numa sociedade servil, o trabalho não podia ser considerado como um valor). A Revolução Mexicana expressa dois problemas fundamentais das sociedades latino-americanas: a questão da terra e dos direitos políticos. A primeira aponta para uma nova proposta, recorrente em diversos países, a reforma agrária. A segunda para a participação das classes populares na vida política. As reformas e revoluções, frustradas ou realizadas, em países como Guatemala, Chile, Bolívia, Peru, Cuba, atestam a existência de um movimento de mudança. Ele é amplo, atinge a América Latina como um todo e exprime uma tendência que Octávio Ianni sugestivamente chamou de “metamorfose da população em povo”.<sup>23</sup> Processo que toma agora o desenvolvimento eco-

---

<sup>21</sup> Jose Vasconcelos, *La Raza Cosmica: mision de la raza iberoamericana*, Ciudad de Mexico, Espasa-Calpe 1982. (a primeira edição é de 1925).

<sup>22</sup> Gilberto Freyre publica “Casa Grande e Senzala” (Rio de Janeiro, Ed. José Olympio) em 1933.

<sup>23</sup> Octávio Ianni, *O Labirinto Latino-Americano*, Petrópolis, Vozes, 1993.

nômico como meta a ser atingida. O advento da Comissão de Estudos para América Latina (Cepal) no final dos anos 40 é um exemplo significativo das mudanças que estavam ocorrendo. A Cepal promove uma reviravolta no mundo das idéias e na política. Um grupo expressivo de intelectuais procura estabelecer um diagnóstico das causas da estagnação da região e propõe políticas concretas para serem implementadas pelo Estado (por exemplo, ultrapassar a fase de importação de produtos e exportação de matéria-prima, tema sintetizado na proposta de substituição das importações). Neste sentido, o peso do passado é equilibrado pela ação no presente, ou como coloca o economista Raul Prebisch, as forças do desenvolvimento deveriam ser “deliberadamente rígidas” pelo planejamento estatal.<sup>24</sup> Na verdade, a noção de desenvolvimento é uma ruptura em relação ao pessimismo que reinava anteriormente. Ela supera as hesitações das explicações raciológicas depositando na sociedade e na economia as esperanças da transformação social. Dentro deste contexto, também as manifestações de cultura popular, antes vistas como sinais de barbarismo, são redefinidas enquanto “raízes” nacionais, isto é, são valorizadas enquanto símbolos potenciais de construção da identidade nacional (por exemplo, a emergência do samba, considerado até então como música dos negros, como um elemento “constitutivo” da identidade brasileira; ou o tango, musicalidade associada às classes subalternas urbanas, que se transmuta em símbolo de argentinidade). Também as manifestações culturais que evoluem em torno dos novos meios de comunicação, principalmente o rádio e o cinema, reforçam este sentimento de nacionalidade.<sup>25</sup> Melodramas, radionovelas, filmes pouco a pouco se constituem em expressões identitárias de cada país, de cada lugar. Movimento que se encontra intimamente vinculado ao populismo dos anos 30, 40 e 50, pois o Estado nacional, para se constituir enquanto tal, deve buscar na cultura popular os elementos apropriados para sua própria legitimação.

Porém, valorizar a modernidade como positividade não significa obtê-la. O dilema latino-americano consiste no processo de sua realização. Os Estados nacionais devem construir o que ainda não possuem. Neste sentido, o que se deseja só pode ser encontrado no futuro. Na América Latina, a modernidade é sempre um projeto (no sentido sartriano do termo), uma utopia, algo que per-

---

<sup>24</sup> Raul Prebisch, *Hacia una Dinámica del Desarrollo Latinoamericano*, Ciudad de Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1963.

<sup>25</sup> Sobre os meios de comunicação consultar Jesus Martin Barbero, *De los Medios a las Mediaciones*, Bogota, Convenio Andres Bello, 1998; Anibal Ford alii *Medios de Comunicación y Cultura Popular*, Buenos Aires, Ed. Legasa, 1985; sobre o cinema e a identidade mexicana ver Nestor Garcia Canclini (org.) *Los Nuevos Espectadores: cine, television y video en México*, Ciudad de Mexico, Consejo Nacional para la Cultura y Artes, 1994.

tence ao porvir. Por isso, o modernismo latino-americano se diferencia do europeu.<sup>26</sup> Nos países já industrializados, o modernismo coloca a questão da forma artística como uma adequação à própria transformação da sociedade. O mundo da Revolução Industrial exigia do artista uma reformulação de suas idéias. O impressionismo e o *art nouveau* correspondiam à realidade social que os envolviam. Eles traduziam a materialidade da vida moderna (luz elétrica, bondes, sistema ferroviário, automóveis, efervescência cultural das metrópoles etc.). Na América Latina, faltam justamente esses elementos de modernidade. O modernismo existe, mas sem modernização. Os artistas latino-americanos tinham a intenção de ser modernos, mas sua proposta, longe de ser palpável, era uma projeção. Não é por acaso que os participantes desses movimentos (muralistas mexicanos, pintores e ensaístas brasileiros) integram-se ao processo político de construção da identidade nacional. As obras iconográficas de Siqueiros, Rivera e Orozco certamente utilizam os avanços experimentais das vanguardas européias, entretanto elas só se exprimem por inteiro quando integram os elementos de uma cultura popular nacional (desenhos inspirados na cultura maia, azteca e na tradição camponesa). A mescla desses elementos populares não é um anacronismo, algo incompatível com a noção de modernidade, trata-se de uma resposta possível da modernidade mexicana, que na época existia apenas como potência canalizada pela ação do Estado e configurada na busca da identidade nacional. O apelo à tradição era uma exigência social. A recuperação da cultura popular foi a maneira encontrada para se exprimir os ideais vanguardistas e o projeto de construção nacional. É, pois, na esfera da política que a inspiração artística encontra um terreno propício para sua manifestação. Os artistas latino-americanos se distanciam do ideal de Flaubert, *l'art pour l'art*. O componente político atravessa constantemente o ideário nacionalista, comprometendo o que Pierre Bourdieu denomina de o “campo autônomo” do universo artístico.<sup>27</sup> Arte e política são termos complementares. O artista é um intelectual “engajado” cujo compromisso com o destino nacional encontra-se expresso no seu texto, sua pintura, sua poesia. O “moderno” é assim anunciado na arte, mas sua realização efetiva é deslocada no plano temporal. Pode-se dizer o mesmo da teoria desenvolvimentista (em voga nos anos 50). Quando seus porta-vozes afirmavam que, “sem uma ideologia do desenvolvimento não há desenvolvimento”, o que se reiterava era a anterioridade do projeto de modernização em relação ao

---

<sup>26</sup> Ver Ana Maria de Moraes Belluzzo (org.) *Modernidade: Vanguarda Artísticas na América Latina*, São Paulo, Ed. Universidade Estadual do Estado de São Paulo, 1990.

<sup>27</sup> Pierre Bourdieu, *Les Règles de l'Art*, Paris, Seuil, 1992.

subdesenvolvimento existente. Cito Álvaro Vieira Pinto, um representante paradigmático deste tipo de pensamento.

A falta da tomada de consciência objetiva da nossa realidade, por parte de nossos melhores homens, privava-os de percepção histórica segura e global, desnortendo-os, o que contribuiu para o atraso do nosso processo de desenvolvimento, pois não há interpretação sem categorias prévias de interpretação.

E o autor acrescenta:

Devemos conceber o desenvolvimento como um processo que encontra sua definição na finalidade a que se dirige. Não se trata do conceito vago e impreciso de finalidade em geral, mas de finalidade rigorosamente fixada e lucidamente compreendida, pois, sem a clareza e a exatidão dos fins visados, o processo não se poderia constituir... Daqui se descortina a possibilidade de a ideologia do desenvolvimento nacional ser não um esquema conceitual, abstrato e improdutivo, mas concepção geral de que decorrem linhas inteligíveis de ação prática rigorosa.<sup>28</sup>

O termo ideologia tem neste caso uma inflexão positiva (quase gramsciana, eu diria). Caberia aos intelectuais “tomar consciência” do processo de subdesenvolvimento e traçar uma linha de ação para superá-lo. As expectativas são assim preteridas no tempo. O fruto das transformações pertencem a um tempo futuro.

Esta forma de se pensar a modernidade têm algumas implicações. A primeira delas é que tradicionalmente na América Latina a modernidade tendeu a ser vista de maneira acrítica. O moderno é visto como um valor em si, uma meta a ser necessariamente alcançada. No Brasil, sintomaticamente, os críticos da modernidade sempre foram os intelectuais tradicionais (utilizo a categoria de Gramsci). Talvez o exemplo mais significativo seja Gilberto Freyre. Sua insistência em retratar uma história brasileira a partir da casa-grande não revela somente uma atitude senhorial – ela possui um significado mais amplo quando se opõe à ordem industrial que se implanta no Brasil na década de 30.<sup>29</sup> Por isso, reencontramos em sua obra a polaridade tradicional/moderno,

---

<sup>28</sup> Álvaro Vieira Pinto, *Ideologia e Desenvolvimento Nacional*, Rio de Janeiro, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1959, respectivamente p.15 e p. 25. Sintomaticamente, o primeiro capítulo do livro de Celso Furtado “Subdesenvolvimento e Estagnação na América Latina” (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966) se intitula: “Em Busca de uma Ideologia do Desenvolvimento”.

<sup>29</sup> Gilberto Freyre, *Interpretação do Brasil*, Rio de Janeiro, Ed. José Olympio, 1947.

só que neste caso reinterpretada enquanto valorização da ordem oligárquica. É sugestivo o contraste que o autor constrói entre São Paulo e o Nordeste. São Paulo é “locomotiva”, “cidade”, “burguesia”, “industrialização”, aí floresce o gosto pelo trabalho e pelas realizações técnicas. O Nordeste é “terra”, “campo”, seus habitantes telúricos e tradicionais conservariam por isso as “autênticas” raízes brasileiras ameaçadas pela modernidade. Esprimida entre o pensamento conservador e a questão nacional, a modernidade foi assumida como um valor em si, sem que para isso fosse necessário questioná-la. Decorre daí uma atitude ambígua em relação à tradição. Ela é simultaneamente fonte de indentidade e obstáculo a ser superado. Enquanto positividade a tradição é matriz da cultura nacional, nela se enraíza a cultura particular de cada povo. Porém, como a tradição é eivada de cultura popular, caberia ao “progresso” redefiní-la. O moderno seria em princípio este elemento de superação. Outra implicação diz respeito ao pretense dualismo das sociedades latino-americanas. Cito um exemplo: o populismo. Na visão de muitos autores, ele seria uma espécie de conjunção de temporalidades distintas.<sup>30</sup> Considera-se por um lado que as classes populares, recém constituídas no processo de urbanização, não dispunham ainda de condições psicossociais ou de um horizonte cultural compatível com o comportamento democrático. Por outro, que a sociedade urbana-industrial não dispunha de instituições políticas capazes de incorporar as massas populares nos quadros de uma democracia representativa. O populismo seria, assim, uma solução de compromisso, um fenômeno de “transição”. Sublinho o termo pois ele tem uma influência decisiva em várias análises sobre a política latino-americana (por exemplo, “transição democrática”). Mas transição para onde? Evidentemente para algo que se delinearía no futuro. Não é, pois, casual que a teoria da modernização, elaborada nas universidades americanas nos anos 50 e 60, tenha tido uma grande repercussão nos estudos latino-americanos. Rostow, por exemplo, de maneira simplista e reducionista, alimentava uma visão teleológica da história na qual toda sociedade humana deveria necessariamente passar pelas seguintes fases: tradicional, *take off* (arranco para a industrialização), maturidade e, por fim, a era do consumo de massas.<sup>31</sup> Evidentemente esta perspectiva privilegiava uma ideologia de americanização do mundo, pois os Estados Unidos eram vistos como a única sociedade de massa digna de ser considerada um modelo. Entretanto, os aspectos ideológicos, apesar de importantes (foram fortemente criticados

---

<sup>30</sup> Consultar O. Ianni, *A Formação do Estado Populista na América Latina*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1975.

<sup>31</sup> W. Rostow, *Etapas do Desenvolvimento Econômico*, Rio de Janeiro, Zahar, 1964.

na América Latina<sup>32</sup>), são menos relevantes para nossa discussão. Importa sublinhar que a dicotomia tradicional/moderno, intrínseca à teoria da modernização, associada à noção de etapas, de alguma maneira se adequava à expectativa de uma defasagem temporal do “atraso” latino-americano. Pressupunha-se assim que a modernidade se realizaria por fases de desenvolvimento o que implica se aceitar que ela possuiria um sentido, a realização de um padrão efetivado nas sociedades da Europa ocidental e nos Estados Unidos. A questão que se coloca é, pois, como compreender a problemática latino-americana não como um desvio, uma defasagem, mas como a considera Martin Barbero, “uma diferença que não se esgota no atraso”.<sup>33</sup> Isso implica se admitir a existência de uma certa originalidade no processo de realização das modernidades latino-americanas. O que necessariamente nos leva a rever a noção (muitas vezes mais implícita do que explícita nas análises sociológicas) de padrão referencial de modernidade. Não creio que seja fortuito o paulatino abandono do conceito de modernização e sua substituição pelo de modernidade. Modernização implica uma ação direcionada para algum lugar. Ela possui uma origem, um padrão de referência, e um sentido. É este sentido que se encontra atualmente em causa. Quando Eisenstadt fala em “múltiplas modernidades”, o que se quer dizer é que a matriz modernidade se realiza historicamente de forma diferenciada.<sup>34</sup> Em cada lugar ela se atualiza e se diferencia. Entretanto, se isso é verdadeiro, temos de dissociar a matriz de seu lugar de origem – a Europa ou o “Ocidente”, como querem alguns. Se é possível dizer com Weber que a modernidade nasce no “Ocidente” (sabemos que esta é uma discussão interminável), devemos em seguida acrescentar: a modernidade não é, em sua natureza, ocidental. A matriz não se confunde com uma de suas realizações históricas, a européia, esta é apenas a primeira cronologicamente, mas não a única nem a sua forma mais bem acabada. O tema do “atraso” pode assim ser repostado, pois a questão deixa de ser pensada em termos temporais. As comparações devem ser feitas tomando como ponto de partida a diferencialidade dessas modernidades, e não um futuro incerto no qual todas estariam espelhadas [neste sentido também a noção de pós-modernidade parece-me inadequa-

---

<sup>32</sup> A crítica à teoria da modernização não se resumiu à dimensão ideológica, também o dualismo tradicional/moderno, campo/cidade foi bastante criticado pelos autores da “teoria da dependência”. Ver Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto, *Dependencia y Desarrollo en America Latina*, Ciudad de Mexico, Siglo XXI, 1969.

<sup>33</sup> J. Martin Barbero op. cit.

<sup>34</sup> S. Eisenstadt, “Japan and the Multiplicity of Cultural Programmes of Modernity”, Occasional Paper 15, Truman Institute, The Hebrew University of Jerusalem, 1994.



da, pois ela supõe uma passagem temporal que historicamente não se manifesta da mesma forma na realidade das sociedades existentes].

Se nos anos 30, 40 e 50, a modernidade era ainda um projeto a ser construído, a partir da década de 70 e 80 muito do que se reclamava se realizou. O impacto da primeira e da segunda revolução industrial se fazem sentir, e, em países como Argentina, Brasil e México, tem-se a constituição de mercados nacionais com uma dimensão considerável. Nestor Garcia Canclini aponta para alguns fatos que indicam uma mudança estrutural dos países latino-americanos: um desenvolvimento econômico mais amplo e diversificado cuja base se apóia no crescimento industrial e nas tecnologias mais avançadas; ampliação do mercado de bens culturais, sobretudo nas grandes aglomerações urbanas onde há um incremento das matrículas escolares em todos os níveis (primário, secundário, universitário); consolidação e expansão do crescimento urbano a partir dos anos 40; ampliação do mercado de bens culturais; introdução de novas tecnologias de comunicação, particularmente a televisão; avanço de movimentos políticos progressistas.<sup>35</sup> Essas transformações são visíveis em diferentes níveis da sociedade. Por exemplo, no campo gerencial. Em diversos setores, junto ao aparelho de Estado e da indústria, pouco a pouco se impõem um tipo de mentalidade na qual a dimensão racionalizadora torna-se cada vez mais preponderante. Nas políticas públicas, as propostas de planejamento conferem uma coerência e uma sistematicidade aos planos governamentais. Na indústria, junto com as novas técnicas de organização do trabalho, surgem os novos administradores de empresa, contrastando com os antigos “capitães de indústria”, cujo padrão de atuação pautava-se menos por critérios racionais (ou seja a eficiência do mercado) do que por ingerências de *status*, favor e apadrinhamento.<sup>36</sup> Na verdade o processo de racionalização (para falarmos como Weber) institui-se através da conjunção da ação de instituições diversas – Estado, empresas, universidades, sindicatos – distanciando os países latino-americanos de seu passado rural e arcaico. Talvez o melhor exemplo dessas mudanças seja o advento das indústrias culturais. A partir dos anos 60 e 70, elas se desenvolvem a ponto de promover o consumo nacional de bens culturais a uma escala até então desconhecida. Constitui-se assim uma “cultura de

---

<sup>35</sup> Durante as décadas de 70 e 80, o tema da “transição” dominou boa parte da literatura em ciência política na América Latina. Basicamente, associada a um debate sobre a modernização da sociedade, ela se ocupava da passagem dos regimes autoritários (Brasil, Uruguai, Argentina, Chile e outros) para as democracias representativas.

<sup>36</sup> Sobre a transformação da mentalidade empresarial, ver Fernando Henrique Cardoso, *Empresário Industrial e Desenvolvimento Econômico no Brasil*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1972.

massa” industrialmente produzida por setores especializados (indústria fonográfica, televisiva, publicitária, de revistas etc.). Entre elas, a televisão é certamente uma das mais importantes, pois, em países como Brasil, Argentina, México e Venezuela, ela cobre praticamente toda a extensão do território nacional, atingindo as diferentes classes sociais.<sup>37</sup>

Neste sentido, a própria noção de cultura popular irá se modificar. Nos anos 30, 40 e 50, o popular encontrava-se intimamente associado à idéia de raízes locais (nacional ou regional). Cultura popular significava tradição. A industrialização dos bens de consumo redefine o popular em termos de modernidade. Por exemplo, a fabricação de um produto como a telenovela envolve diferentes etapas: tecnológica, administrativa, mercadológica, e por fim estética.<sup>38</sup> Ela pressupõe a existência de organizações industriais consistentes, de um mercado de bens materiais consolidado, de uma estratégia publicitária em nível nacional, de um mercado de bens simbólicos consolidado (existência de um estrelato de artistas de rádio e televisão), de um sistema televisivo amplo, por fim do hábito de se assistir à televisão. Se Televisa (México) e Globo (Brasil) podem se apropriar de seus mercados nacionais e ainda impulsionar um mercado latino-americano de telenovela, concorrendo diretamente com as séries norte-americanas, é porque existe uma sofisticada elaboração de um produto industrial articulado às suas estratégias de mercado.<sup>39</sup> As indústrias culturais introduzem ainda novos estilos de vida, o que significa a emergência de novos padrões de sociabilidade e de legitimidade cultural. A indústria cultural, pela sua força e extensão, torna-se uma instância de socialização que agora entra em competição com outras instâncias, a família, a religião, a vida nas regiões rurais etc.<sup>40</sup> Não

---

<sup>37</sup> Nesses países a televisão atinge mais de 85% dos domicílios. Ver *L’Amérique Latine et ses Télévisions*, Paris, Anthropos, 1995.

<sup>38</sup> Sobre a telenovela consultar Renato Ortiz *et al.* *Telenovela: história e produção*, São Paulo, Brasiliense, 1989; Jesus M. Barbero, *Television y Melodrama*, Bogota, Tercer Mundo, 1992.

<sup>39</sup> Nos países latino-americanos a audiência das telenovelas supera em muito a das séries norte-americanas. Devido a esta popularidade, quando as empresas encaram problemas de audiência, muitas vezes elas preferem, como estratégia de mercado, importar telenovelas de outros países latino-americanos a substituir sua programação por programas americanos.

<sup>40</sup> Os demógrafos têm chamado a atenção para a importância da televisão como instância de mudança comportamental. No caso brasileiro, onde, sem haver uma política governamental de planejamento familiar, ocorreu uma abrupta queda da taxa de fecundidade: 1940: 6.16; 1960: 6,28; 1980: 4,35; 1997: 2,2. Os estudiosos atribuem à televisão e, particularmente, à telenovela, a responsabilidade de terem disseminados padrões de comportamento que influenciaram decisivamente os hábitos familiares. Ver Vilmar Faria, “Government policy and fertility regulation: unintended consequences and perverse effects”, Austin, Texas Population Research Center, Working Paper, May 1990.

se pode esquecer que na América Latina a escolarização das camadas populares é extremamente deficiente. Contrariamente ao que ocorreu na Europa e nos Estados Unidos, o acesso à escola não se constituiu num direito universal. Os índices de analfabetismo e as barreiras existentes na passagem do ensino primário para o secundário inegavelmente atestam a realidade deste processo de discriminação social. Isso faz com que a escola, enquanto instância de socialização, não consiga competir seriamente com as indústrias culturais. Essas, pela sua abrangência, disseminam, sem grandes entraves, gostos, maneiras de pensar, concepções de vida, que agora se enraizam nos hábitos populares. As indústrias culturais redefinem, portanto, o panorama cultural latino-americano. Modernas na sua configuração (racionalização da gestão e da técnica utilizada) e na sua difusão (produtos ofertados), ela contrasta com a idéia de uma América Latina rural, oligárquica, “atrasada”. Certo, muito dos problemas anteriores subsistem: pobreza, marginalização das classes populares do acesso aos serviços educacionais e de saúde, desigualdade regional. Entretanto, para o que nos interessa nesta discussão, pode-se dizer que se erige na América Latina uma “tradição da modernidade”.<sup>41</sup>

Na verdade, quando se fala em tradição, normalmente pensamos em coisas passadas, preservadas na memória e na prática das pessoas. Imediatamente nos vêm ao pensamento termos como folclore, patrimônio histórico, como se essas expressões conservassem os marcos de um tempo antigo que se estende até o presente. Tradição e passado se identificam e parecem radicalmente excluir o novo, identificado como moderno. Poucas vezes pensamos o tradicional como um conjunto de instituições e de valores que, mesmo sendo produtos de uma história recente, impõem-se a nós como uma moderna tradição, um modo de ser. Tradição enquanto norma, embora temperada pela imagem de movimento e de rapidez. Mas, como nos ensina a antropologia, tradição é tudo aquilo que se insere na cultura do cotidiano. Neste sentido, ao longo do século XX constrói-se na América Latina uma tradição da modernidade, nela se inserem padrões e referências, técnicas e sociais, que orientam a conduta e as aspirações dos indivíduos. A modernidade torna-se assim algo presente, um imperativo de nossos dias, e já não mais uma promessa deslocada no tempo. Modernidade problemática, controversa, mas sem dúvida parte integrante do dia-a-dia (aparelhos de TV, automóveis, aeroportos, *shopping centers*, restaurantes, televisão a cabo, publicidade etc.). É dentro deste novo contexto, sobre esta moderna tradição, no confronto com outras tradições locais, que um novo movimento incide: a globalização. O que havia sido redefinido interna-

---

<sup>41</sup> Ver Renato Ortiz. *A Moderna Tradição Brasileira*, São Paulo, Brasiliense, 1988.

mente no processo de construção dos Estados nacionais é posto novamente em xeque.

A globalização introduz novos parâmetros na discussão.<sup>42</sup> Modernidade e nação são configurações sociais que historicamente emergem juntas. A primeira surge com a Revolução Industrial, mas sua forma material de existência se exprime na nação. A segunda, por sua vez, afirma-se através do desenvolvimento de “sua” modernidade. A nação não é somente uma “novidade histórica” (para falarmos como Hobsbawm), no seu interior surge e se desenvolve um tipo novo de organização social. A globalização significa que a modernidade já não mais se confina às fronteiras nacionais, ela torna-se modernidade-mundo. O vínculo entre nação e modernidade irá, portanto, cindir-se. Neste caso, as múltiplas modernidades já não seriam apenas uma versão historicizada de uma mesma matriz, a elas se agregam uma tendência integradora que desterritorializa certos “itens” para agrupá-los enquanto unidades mundializadas. As diferenças produzidas nacionalmente são agora parcialmente atravessadas por um mesmo processo. Por exemplo, o surgimento de identidades desterritorializadas (o universo do consumo) que escapam às fronteiras impostas pelas diferentes modernidades de cada lugar. Retomo neste ponto a definição de Anthony Giddens sobre os estilos de vida. Ele considera que o termo teria pouca utilidade na compreensão das culturas tradicionais, uma vez que ele pressupõe uma escolha dentro de uma diversidade de opções possíveis.<sup>43</sup> Nessas sociedades, as práticas rotineiras, maneiras de comer, modos de se vestir ou de dispor o corpo estariam em grande parte codificadas pelo costume. Hábitos que se impõe aos indivíduos, deixando-lhes pouca liberdade de ação. Giddens considera ainda que os estilos de vida se consubstancializam em contextos específicos que ele denomina de “setores”. Cada “setor” constituiria uma “fatia” espaço-temporal no interior da qual se inclui um conjunto de práticas adotadas pelos indivíduos em suas atividades variadas. O estilo de vida seria assim uma espécie de regionalização dessas atividades. Neste sentido, os parâmetros espaço e tempo são fundamentais. Ora, a idéia de estilo de vida traz com ela a de desterritorialização. Por isso a categoria é fartamente utilizada pelas pesquisas de *marketing* em suas análises dos mercados globais. “Jovem”, “casal sem filhos”, “idosos”, “mulher assalariada de meia idade” são classificações que não se vinculam à nenhum país específico. Eles agrupam pessoas que se encontram distantes uma das outras. Fatias espaciais

<sup>42</sup> A esse respeito ver Renato Ortiz, *Mundialización y Cultura*, Buenos Aires, Alianza Editorial, 1997; Octávio Ianni, *Teorias da Mundialização*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1994.

<sup>43</sup> A. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Stanford, Stanford University Press, 1991.

recortam assim grupos de indivíduos geograficamente dispersos. Eles podem estar em Nova Iorque, Tóquio, São Paulo ou Paris, seus estilos de vida, objetivados no gosto socialmente válido (roupas, restaurantes, músicas preferidas) e nos produtos apropriados (marcas, cores, *design*), os colocam em comunicação. Esse movimento de redefinição das identidades atravessa também a América Latina. Isso significa que a discussão sobre a identidade se desprende do destino do Estado-nação e que o debate sobre modernidade adquire uma outra configuração. De forma metafórica eu diria: é possível ser moderno sem sermos nacionais (premissa inteiramente distinta dos princípios que orientaram os movimentos modernistas na América Latina durante a década de 20 e 30). O processo de globalização traz ainda com ele outros tipos de mudanças, ele está carregado de implicações políticas que não deixam de ser preocupantes. Nação e modernidade eram movimentos que utopicamente caminham juntos no contexto latino-americano. A defasagem temporal existente entre eles em princípio poderia ser resolvida através da idéia de “projeto nacional”, isto é, a capacidade que o Estado-nação teria em construir esta modernidade. Na medida em que modernidade e nação tornam-se termos disjuntivos a própria idéia de projeto nacional entra em crise. A autonomia que os Estados-nacionais latino-americanos possuíam (ou imaginavam possuir) na consolidação de seus destinos coletivos já não mais se sustenta. E isso acontece dentro de um quadro inquietante, pois a modernidade-mundo se estrutura a partir de diferenças e de desigualdades. Somente um idealismo pós-moderno pode imaginar a afirmação pura e simples da diferença como sinônimo de pluralidade e de democracia. A construção das nacionalidades foram problemáticas na América Latina, mas, no momento em que a própria idéia de nação entra em crise (o que não significa dizer que desapareça), chega-se ao final do século XX sem que tenha sido possível reverter um quadro de dominação pre-estabelecido. A afirmação das diferenças deve, portanto, ser qualificada, pois no contexto de um mundo globalizado há ordem e hierarquia, e, se algum pluralismo existe, deveríamos considerá-lo como um “pluralismo hierarquizado”.

#### ABSTRACTS

*The author carries out a theoretical reflexion of historical-conceptual nature about Latin American modernity, by showing it as discourse which tranforms itself throughout history as related to social, economic and political events and by assuming differentiated forms. He also shows that the construction of nationalities was problematic in Latin America where a*

*domination framework remains unaltered at the end of XX Century. According to him, the affirmation of differences must be qualified in the globalized world of "hierarchical pluralism".*

## **RESUMÉ**

*L'auteur fait une réflexion théorique de caractère historique-conceptuel sur la modernité latinoaméricaine, la montrant comme un discours transformé au long de l'histoire selon les événements politiques, économiques et sociaux, en prenant des formes différenciées. Il démontre aussi que la construction des nationalités dans l'Amérique Latine a été problématique et qu'un schéma de domination reste inchangé à la fin du XXe siècle. Selon l'auteur, l'affirmation des différences doit être qualifiée comme du "pluralisme hiérarchisé" dans le cadre de la mondialisation.*