

## Globalização e políticas culturais

*Sergio Paulo Rouanet\**

Para muitos, a mera palavra “globalização” é suficiente para evocar imagens de horror. Horror que designaria o triunfo mundial do capitalismo, que transpõe todas as fronteiras nacionais, rompe diques, preenche espaços, coloniza inteiramente o nosso cotidiano.

As angústias chegam ao paroxismo quando se trata de globalização cultural. Ela seria o genocídio das diferenças, o nivelamento radical do planeta, reduzido a uma “aldeia global” em que todos falam a mesma língua – o inglês – moram na mesma casa – o Hilton – divertem-se no mesmo lugar – a Disneylandia – e frequentam o mesmo restaurante – o McDonald’s.

Há algum exagero nisso. Afinal, grande parte da humanidade vive em níveis tais de pobreza que não tem sequer os meios materiais para se deixar anexar pela cultura global. Para usar apenas um indicador, segundo estatísticas do ano passado, o Paquistão tem somente 22 aparelhos de televisão por mil habitantes, em contraste com 379, na Europa Ocidental. Além disso, há indícios de que as culturas singulares são muito mais aptas do que se imagina para resistir às pressões globalizantes. No pólo da recepção, os produtos culturais são re-contextualizados segundo as necessidades e os padrões culturais de cada comunidade. Assim, a própria cultura global cria e recria diferenças.

Mesmo quando a cultura global produz uma certa convergência transnacional de temas e imagens, essa convergência não precisa ser intrinsecamente diabólica. Por exemplo, os produtos da cultura global configuram o que Renato Ortiz denomina a cultura internacional-popular, por analogia com o que Gramsci chamava a cultura nacional-popular. São as imagens de Mickey, Donald, Branca de Neve, Greta Garbo, Humphrey Bogart, até Ché Guevara –

---

\* Embaixador, filósofo e professor visitante no Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília.

“hay que endurecer, pero con ternura”- que se desterritorializaram, abandonando seu país de origem, e que sobrevivem em *posters*, em cinematecas, em nossas memórias infantis, formando um imaginário coletivo mundial. Se fosse apenas isso, seria, sem dúvida, uma forma relativamente benigna de alienação.

No entanto, é óbvio que os riscos existem. É incontestável que a globalização estimula a “desculturalização” de populações locais, o que no limite pode levar ao etnocídio, à destruição de tradições culturais inteiras. Por exemplo, das cerca de 6 mil línguas que são faladas hoje no mundo, os linguistas calculam que duzentas estão ameaçadas de extinção até o ano 2000

A cultura global é muito menos inofensiva do que o conceito de “internacional-popular” sugere. Em grande parte, seu objetivo é modelar o consumidor global, programá-lo, e para isso tem de promover, através dos filmes e dos comerciais, certos valores e atitudes. Segundo alguns estudos, quando chega aos 12 anos uma criança terá visto uma média de cem mil anúncios de TV. Uma criança nos Estados Unidos está exposta a uma média de 41 mortes ou atos de violência por cada hora de desenho animado. Chegando ao sétimo ano do primeiro ciclo, terá visto 8.000 assassinatos e 100.000 atos de violência. Assim a mídia produz e reproduz a cultura do consumo, da violência e do sexo, para assegurar para as corporações o mercado de que necessitam.

Nos anos 60 e 70 Althusser atribuía aos “aparelhos ideológicos de Estado”, como a família, a escola, a universidade, o local de trabalho, ou a igreja, a função de socializar os indivíduos para o conformismo e para o consumo. Esse papel foi agora assumido, em grande parte, pela cultura global. É provável que Adorno e Horkheimer se sentissem tentados a reescrever hoje sua *Dialética do Iluminismo*, adaptando à nova etapa do capitalismo desterritorializado sua denúncia da indústria cultural.

Sim, os riscos são reais. Mas como combatê-los?

## II

Uma reação óbvia seria o particularismo cultural: o reforço das especificidades locais, a reinvenção de identidades nacionais, étnicas, culturais, ou religiosas.

Em grande parte, o próprio mercado se encarrega dessa tarefa. A mercadoria se transforma em cultura: a cultura do *outdoor*, do vídeoclipe – e esta entra nos circuitos da globalidade. Mas a característica da globalidade é que ela só se realiza quando se re-enraíza no específico. O globalismo se caracteriza pelo que Giddens chama o “*disembedding*”, o processo pelo qual as relações sociais são “desencaixadas” dos espaços locais e reestruturadas em âmbito mundial. Mas o capitalismo global só se completa através do “*re-embedding*”,

pelo qual as relações desterritorializadas voltam a encaixar-se num novo espaço. O fetichismo da mercadoria viaja no hiperespaço e aterrissa no meu bairro. O *cowboy* do anúncio de Marlboro mora no muro em frente da minha casa e descubro que ele faz parte da minha paisagem. O capitalismo clássico, segundo Lukács, confrontava o homem com um mundo reificado, em que ele não se reconhecia nos produtos do seu trabalho. O capitalismo transnacional eliminou essa sensação de estranheza, de *Verfremdung*, de não estar em casa. Nos *shoppingcenters* e nos aeroportos, o viajante global encontra os signos e objetos com que está familiarizado: Ford, Toyota, Mitsubishi. Nos quartos de hotel, ele liga a televisão e assiste aos mesmos programas a que assistiria em seu próprio país. A cultura global se transforma, magicamente, em cultura do *terroir*, do chão natal. Tudo isso, evidentemente, é falsa consciência, consciência de uma falsa particularidade. Ela é a paródia de um mundo pastoral, a visão virtual de uma *Gemeinschaft* idílica, um simulacro pós-moderno da diversidade, da mesma maneira que a ideologia cosmopolita dos executivos globais é a paródia do verdadeiro universalismo.

O nacionalismo cultural é outra forma de particularismo. Ele se baseia na polarização entre a “nossa” cultura e a estrangeira, geralmente europeia ou norte-americana. Subjacente a essa polarização está uma concepção essencialista, pela qual nossa cultura é vista como uma realidade ontológica, projetada num Eden pré-histórico, enquanto a cultura do Outro, também ontologizada, relaciona-se com nossa cultura como o espírito do mal se relacionava com nossos primeiros pais. Essa ideologia, por mais metafísica que seja, tem consequências práticas. Ela tem o culto da pureza, e quer afastar a contaminação da cultura estrangeira. Ela é protecionista, e quer fechar nosso mercado à importação de idéias e bens simbólicos.

É verdade: somos importadores líquidos de filmes, livros, obras de arte, sistemas filosóficos e teorias científicas. Mas não é pela reserva de mercado que romperemos essa dependência, e sim pela produção de uma cultura vigorosa, capaz de se impor internacionalmente, e somente o livre entrecchoque de todas as correntes, internas e externas, poderá nos levar a esse resultado. A isto se opõe o nacionalismo cultural, o que é pelo menos ilógico. Ele nos proíbe de continuar recorrendo, para revitalizar nossa cultura, ao processo que a gerou: a miscigenação. Mas nossa cultura é mestiça, como nossa sociedade, e só a hibridação incessante poderá assegurar a sua vitalidade. O nacionalismo nos veda esse caminho. Ele nos impõe a endogamia. Sua política é a política do incesto. Ora, a longo prazo, o incesto costuma produzir filhos idiotas.

O nacionalismo cultural é culpado de graves equívocos teóricos. Assim, a cultura de massas americana é criticada por ser americana, e não por ser

cultura de massas. O fato de que uma cultura de massas produzida em São Paulo produza efeitos tão alienantes como a americana não parece ser visto como um desastre irreparável. O nacionalismo cultural está vivo e atuante como atitude epistemológica, através da idéia da “indigenização”, da “criolização”, ou da “nacionalização” do saber. O Brasil conheceu amplamente esse gênero de nacionalismo. Celebramos no ano passado os 70 anos da publicação do *Manifesto antropófago*, no qual Oswald de Andrade pregava a necessidade de “devorar” a cultura estrangeira, conservando o que ela tivesse de válido, e expelindo o que fosse inaproveitável para a construção da “nossa” identidade. Anos depois o sociólogo Guerreiro Ramos reformulou a epistemologia antropofágica, criando o conceito de “redução sociológica”: as ciências sociais estrangeiras teriam de ser transformadas, para valerem no Brasil, à luz da realidade nacional.

Quando os militares disseram que o marxismo era inaplicável ao Brasil por ser uma “doutrina exótica”, caricaturaram ligeiramente o nacionalismo cultural, mas não deixaram de ficar fiéis a suas premissas. Um relativismo desse tipo nos privaria dos meios teóricos para lutar por uma verdadeira emancipação cultural. A substituição do eurocentrismo pelo latinocentrismo seria substituir uma deformação por outra, e colocaria nossa ciência num gueto: ela seria válida para a América Latina, mas não para o resto do mundo, quando o que queremos é um saber que, mesmo quando lida com temas latino-americanos, seja um saber objetivo e, como tal, universalmente válido. As ciências sociais são mais sujeitas a distorções que as da natureza e devem ser efetivamente des-ideologizadas, mas, quando se escolhe como categoria “reduzora” a nação, e não, por exemplo, a classe social, começamos a ficar inquietos. O que é grave na sociologia positivista americana (supondo que o positivismo ainda exista, nesta fase pós-moderna de mudança de paradigmas) é que ela seja positivista, e não que ela seja americana. Um sociólogo positivista falando com um sotaque cearense seria igualmente incapaz de pensar as contradições sociais do Brasil.

*Mutatis mutandis*, devemos tomar as mesmas precauções com os outros particularismos, como o étnico, o linguístico, o religioso. Políticas particularistas tendendo a implantar o uso de línguas vernáculas, por exemplo, podem ser irrealistas no caso de uma país como Camarões, que com 13 milhões de habitantes tem 260 línguas. Independentemente dessas considerações pragmáticas, tais particularismos se tornam ameaçadores quando os grupos e etnias partem de uma visão ontológica de sua identidade e quando absolutizam a identidade do Outro, transformando-o numa essência inimiga e numa extraterritorialidade irreduzível. Esses particularismos são máquinas de fabricar es-

trangeiros. A proliferação desses particularismos está transformando nossa sociedade no que um autor já chamou de sociedade heterofílica, voltada ao culto da diferença. Enquanto feixe de diferenças, essa sociedade jamais poderá fazer face à cultura global. Esta pressupõe, na base, a fragmentação, mas se caracteriza, no topo, pela concentração de poder, através da fusão dos conglomerados. Enquanto essa fragmentação persistir, dividindo o mundo em alteridades irreconciliáveis, a cultura global estará em segurança.

Nesse caso, que fazer? A resposta a essa célebre pergunta de Lenin pressupõe que examinemos mais de perto a natureza da cultura global. Qual seria o sujeito dessa cultura, seu suporte, seu *Träger*? Seria um estado nacional hegemônico? Seria uma constelação nova, que poderíamos chamar de sociedade global?

Na primeira hipótese, estaríamos reformulando a tese do imperialismo cultural. Um estado hegemônico colonizaria culturalmente os estados nacionais periféricos. Na prática, globalização seria sinônimo de americanização.

Na segunda hipótese, a cultura global não seria nem o agregado das culturas nacionais nem a mundialização de uma cultura nacional hegemônica, e sim uma sociedade global já constituída, irredutível à soma das sociedades nacionais. Nessa perspectiva, a Disneylandia, o *blue jeans* e o McDonald não corresponderiam a um projeto imperialista norte-americano, e sim a uma nova fase transnacional, e não simplesmente internacional, de organização capitalista da produção e do consumo. É o que pensa Renato Ortiz. A nova realidade seria o *fast food*, não o *McDonald's*; o *fast-food* corresponde aos ritmos mais velozes da vida neste final de século, e pouco importa a nacionalidade das empresas que encarnam essa realidade. Há outras firmas especializadas no *fast-food* – Brioche Dorée, Quick e Free Time – todas três são francesas. O cinema se transnacionaliza cada vez mais: um número cada vez maior de filmes é rodado na África, por um estúdio de Hollywood, com um diretor europeu, e financiamento japonês. O *western* há muito deixou de ser privilégio americano. Hoje ele é produzido na Austrália (*Silverado*) e na Itália – o *western spaghetti*. Há alguns anos o público americano reagiu com choque à notícia de que os japoneses tinham comprado companhias cinematográficas americanas.

Não havia motivo para tanta surpresa. Afinal, o capitalismo global é fundamentalmente cosmopolita. Isso foi perfeitamente expresso por um empresário japonês, para quem “antes da identidade japonesa, antes da filiação local, antes do ego alemão ou italiano, vem o compromisso com uma missão global, única e unificada”, o compromisso com os clientes. Um documento da Brown Boverly deixa isso claro: “Não somos uma companhia sem teto; somos uma

companhia com vários lares”. Esse cosmopolitismo é especialmente evidente na esfera da cultura. Num momento dado, a indústria dos bens culturais pode estar indiferentemente monopolizada por conglomerados americanos, suíços, alemães ou japoneses, e o panorama pode mudar da noite para o dia, ao sabor das fusões e aquisições, que variam com estonteante velocidade. A indústria fonográfica, por exemplo, é dominada por empresas de várias nacionalidades como a Bertelsman, a Polygram, a Sony, a Virgin. Se a Sony absorvesse suas concorrentes, isso não bastaria para caracterizar um imperialismo musical japonês, porque no momento seguinte a alemã Bertelsman poderia capturar o mercado.

A primeira tese exagera o papel dos Estados nacionais. Ele realmente declinou nos últimos anos. Mas a segunda tese extrai desse fato uma conclusão ilícita — a de que já teríamos entrado numa sociedade global. Essa conclusão é precipitada, porque os Estados nacionais não estão moribundos. A prova é que os governos continuam protegendo sua indústria cultural. Basta ver a veemência com que os Estados Unidos defendem seu cinema na Organização Mundial do Comércio e a feroz determinação com que combateram a “*exception culturelle*” francesa.

Mas se o suporte da cultura global não é nem um estado imperialista nem a sociedade global, qual seria ele? A meu ver, é a modernidade. A cultura global é um dos elementos da modernidade, em sua etapa contemporânea.

Com isso, entramos num terreno novo. Quem sabe se a resposta para nossas perplexidades não está nesse terreno, o mesmo em que se dá a cultura global — o da modernidade?

### III

Habitualmente, a modernidade é entendida na significação que lhe deu Max Weber, como o desfecho de processos cumulativos de racionalização ocorridos no Ocidente a partir da reforma protestante. Conforme a esfera em que se deram esses processos, podemos falar numa modernidade econômica, política e cultural. Numa sociedade moderna as instituições *funcionam* melhor, em todas essas esferas, que numa sociedade pré-moderna. Por isso, podemos falar numa concepção funcional de modernidade.

Mas existe um segundo vetor da modernidade, que não tem a ver com a eficácia, e sim com a autonomia. Sua matriz é o projeto civilizatório da Ilustração, que não busca a funcionalidade das estruturas, e sim a emancipação dos indivíduos. É a concepção emancipatória de modernidade. Segundo essa concepção, uma sociedade será moderna, em seus diversos segmentos, quando

estiver a serviço, respectivamente, da autonomia econômica, política e cultural dos indivíduos.

A modernidade é a coexistência contraditória desses dois vetores. Ela é uma prisão, uma *stahlhartes Gehäuse*, na expressão de Weber, mas também uma promessa de autonomia, é o reino da racionalidade instrumental, que submete o homem a imperativos sistêmicos, mas também o prenúncio utópico de uma humanidade mais livre.

Pois bem, a modernidade tende à internacionalização, nesses dois vetores.

Em seu vetor funcional, a modernidade percebe as barreiras locais e nacionais como obstáculos para o pleno desdobramento da lógica da eficácia e do rendimento. Conseqüentemente, a modernidade vai derrubando essas barreiras. Ela passa primeiro dos particularismos locais, que impunham limites à ação do capital, para o espaço mais amplo criado pelo estado nacional, que punha à sua disposição um mercado integrado. Em seguida, os próprios estados nacionais se tornam demasiado estreitos, e ela ultrapassa esses limites, internacionalizando-se. É o que hoje chamamos *globalização*.

Mas a modernidade se internacionaliza, também, em seu vetor emancipatório, porque sob esse aspecto ela deriva de um projeto planetário, o da Ilustração, que visa a autonomia de todos os seres humanos, independentemente de sexo, etnia, cultura ou nação. Podemos chamar de *universalização* esse movimento de extroversão da modernidade emancipatória.

A distinção é conceitualmente nítida, por mais que os dois processos tendam a interpenetrar-se na prática. Os agentes da globalização são os executivos transnacionais, as elites tecno-burocráticas, os especialistas da comunicação por satélites, e em geral os “intelectuais orgânicos” do novo príncipe – a “burguesia global.” Os agentes da universalização são as organizações não-governamentais, os partidos políticos, os sindicatos, os parlamentos, os governos democráticos e os intelectuais críticos comprometidos com ideais universalistas. A globalização tende a nivelar todas as particularidades, porque sua força motriz é a otimização do ganho, através de uma racionalidade de mercado que supõe a criação de espaços homogêneos. A universalização é pluralista, porque seus fins só podem ser atingidos por uma racionalidade comunicativa que supõe o desejo e o poder dos sujeitos de defender a especificidade das suas formas de vida. A globalização é a união dos conglomerados. A universalização é a união dos povos. Somos objetos da globalização. Somos sujeitos da universalização.

Apliquemos agora essas reflexões à esfera da cultura.

A cultura pode ser vista, em ordem decrescente de generalidade (1) seja num registro antropológico amplo, como um conjunto de crenças, valores

e símbolos, (2) seja num registro sociológico, como conjunto de “esferas de valor”, na terminologia de Weber - ciência, moral, direito, e arte, (3) seja num registro estético, correspondente a uma diferenciação interna da última “esfera de valor”, a arte: literatura, música, pintura, cinema, teatro, dança.

Esses três registros vão ajudar-nos a compreender a modernidade cultural.

Segundo o vetor funcional, a cultura é moderna (1) no registro antropológico, quando os valores nela incorporados privilegiam o individualismo, a ação racional com respeito a fins, a competitividade, o espírito aquisitivo, as relações interpessoais baseadas em critérios de desempenho, e não de adscrição; (2) no registro sociológico, quando as diferentes esferas de valor, antes embutidas na religião, diferenciam-se, passando a desenvolver-se segundo uma lógica própria; e (3) no registro estético, quando as várias atividades artísticas, na origem também ligadas à religião, secularizam-se, e passam a organizar-se em função primeiro do mecenato leigo e depois do mercado.

Segundo o vetor emancipatório, por outro lado, a cultura é moderna, (1) no registro antropológico, quando privilegia os valores ligados à auto-determinação e à maioridade, rejeitadas todas as tutelas – o *sapere aude* kantiano – bem como os valores voltados para o pleno desenvolvimento da personalidade, para a fruição integral dos direitos do homem; (2) no registro sociológico, quando as esferas de valor, mesmo preservando sua independência, readquirem um vínculo com a praxis, contribuindo para moldar as relações sociais segundo os princípios da racionalidade comunicativa, e não apenas segundo uma racionalidade técnico-instrumental que se esgote na mera adequação de meios a fins, (3) no registro estético, quando a arte, em todas as suas formas, é posta a serviço da auto-realização individual, num contexto institucional que assegure efetivamente a todos o direito à produção cultural e o direito de acesso à cultura.

Fiel à vocação imanente da modernidade em geral, a modernidade cultural se internacionaliza, nos dois vetores. No vetor funcional, dá-se a *globalização cultural*. No vetor emancipatório, dá-se a *universalização cultural*.

A globalização cultural implica, (1) no registro antropológico, a difusão mundial dos valores ligados ao ganho, à eficácia e à competição, (2) no registro sociológico, a mundialização, segundo princípios de eficácia e de rentabilidade, das “esferas de valor” – um complexo tecno-científico obedecendo à lógica interna da pesquisa ou orientada em função de objetivos econômicos ou militares; uma moral do interesse, baseada na maximização da utilidade; e um direito internacional voltado para a proteção dos fluxos mundiais de comércio e dos investimentos estrangeiros; (3) no registro estético, a planetarização de mercadorias culturais como o filme ou o disco.



Já a universalização cultural implica, (1) no registro antropológico, a irradiação mundial de valores humanistas, não-utilitários, traduzindo a consciência de que pertencemos à mesma espécie, de que estamos expostos aos mesmos riscos, de que todos os homens e mulheres, independentemente de etnia ou nação, constituem uma comunidade de destino; (2) no registro sociológico, a mundialização, segundo princípios iluministas, das diversas “esferas de valor”. Assim, a ciência, cada vez mais cosmopolita, torna-se crescentemente sensível à dimensão ética e política do saber; a moral se universaliza, num sentido humanista, a partir de propostas como a de Hans Küng, que pretende fundar uma ética ecumênica, de Hans Jonas, que lançou as bases para uma ética da responsabilidade mundial, e a de Jürgen Habermas, que concebeu uma ética discursiva capaz de ser aceita universalmente; e o direito se universaliza a largos passos, através de instrumentos como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, a Convenção para a Prevenção do Genocídio, do mesmo ano, a Declaração sobre a Abolição da Escravidão, de 1956, a Declaração contra a Tortura, de 1975, e o Tratado que estabeleceu o Tribunal Penal Internacional, que aplica aos crimes contra a humanidade o princípio da jurisdição universal. Enfim, (3) no registro estético, uma aproximação crescente entre artistas e intelectuais, independentemente de fronteiras nacionais, graças à Bienal de Veneza e de São Paulo, no campo das artes plásticas, ao Pen Clube ou ao Parlamento de Escritores, no campo da literatura, a festivais como o de Avignon, no campo do teatro e da dança, ou aos festivais como o de Cannes e Berlim, no campo do cinema.

Encontramos, enfim, um chão. Não precisamos nem capitular diante da globalização nem refugiar-nos em particularismos a contra corrente. Precisamos, isso sim, imprimir maior velocidade e coerência aos processos de universalização, inclusive a universalização política, segundo os princípios do que vem sendo chamado “democracia cosmopolita.”

Só num espaço mundial, organizado segundo normas e instituições transnacionais, podemos ter a esperança de controlar esse outro processo mundial que se chama globalização, que por sua natureza, escapa a qualquer possibilidade de supervisão por parte dos estados nacionais. E só nesse espaço mundial será possível desenhar normas de convivência entre as culturas que assegurem uma diversidade cultural não antagonística.

#### IV

O mundo conheceu várias vagas de universalidade cultural, como a que se produziu no período alexandrino, em que grande parte do mundo conhecido

se comunicava em grego, ou no império romano do ocidente, em que a cultura latina se impôs em quase toda a Europa e grande parte da África e da Ásia, ou na idade média, unificada por uma língua e por uma religião comum. A renascença foi a república universal dos humanistas. A Ilustração foi a época por excelência do cosmopolitismo cultural, quando Diderot, Voltaire, Gibbon, Wieland, Galiani e Lessing se consideravam cidadãos do mundo, e em que Kant defendia a idéia de uma comunidade sem fronteiras a que todos os homens se dirigem quando fazem uso público de sua razão.

Mas foi a partir do século XIX que a expansão mundial do capitalismo criou a consciência de que uma cultura universal estava verdadeiramente surgindo. Talvez a primeira referência moderna a essa cultura esteja em Goethe. Numa de suas conversas com Eckermann, Goethe disse que, “se nós alemães não olharmos além do círculo estreito do nosso próprio horizonte, cairemos facilmente num obscurantismo pedante. Por isso gosto de olhar para o que se faz nos países estrangeiros e aconselho a todos que façam o mesmo. A literatura nacional não quer dizer grande coisa hoje em dia. Chegou a hora da literatura mundial (*Weltliteratur*), e cada um de nós deve contribuir para acelerar o advento dessa época.”

Marx usa quase as mesmas palavras que Goethe. No trecho célebre do *Manifesto comunista* em que descreve nos mínimos detalhes o que hoje chamamos de globalização, Marx afirma que “os produtos intelectuais das diferentes nações se transformam em patrimônio comum. A unilateralidade e a estreiteza nacionais se tornam crescentemente impossíveis, e uma literatura mundial (*Weltliteratur*) se constitui a partir das várias literaturas nacionais e locais.”. É mais do que provável que Marx conhecesse essa passagem das *Conversas com Eckermann*, cujo último tomo saiu justamente em 1848, ano da publicação do *Manifesto*.

Tanto Goethe como Marx deixam claro que a “literatura mundial” – alusão metonímica à cultura como um todo - é um fenômeno *moderno*. Em nossa terminologia, trata-se da “cultura universal”, para a qual tende o movimento da modernidade que denominamos universalização cultural.

Mas universalizar não significa abolir as diferenças, e sim lidar com as diferenças de um modo compatível com os valores universalistas. O verdadeiro universalismo é sempre pluralista. Ele repele a autarquia, porque todas as culturas do mundo devem se comunicar, mas protege por isso mesmo a diversidade, pois do contrário essa comunicação seria um diálogo solipsista do mesmo com o mesmo.

A melhor maneira de reagir à provocação da cultura alheia é abrir-se para a hibridação. Ela se deu e continua a dar-se em todos os nossos países. O

antropólogo Nestor García Canclini deu belos exemplos de hibridação entre a cultura popular mexicana e a cultura erudita européia, entre os quais uma interessantíssima composição popular representando um quadro de Delacroix. As religiões populares brasileiras são exemplos vivos de hibridação com os santos da Igreja católica. Eu próprio ouvi no interior da Paraíba uma orquestra de acordeonistas auto-didatas – Orquestra *Sanfônica* (sic) - tocando com grande precisão a Quinta Sinfonia de Beethoven. Essa hibridação tende a ocorrer espontaneamente na esfera da recepção. Um estudo recente feito em Trinidad mostra como a população dessa ilha, cortada de suas raízes africanas, conseguiu integrar de um modo original os produtos globalizados.

Mas isso não quer dizer que o universalismo não esteja em seu papel quando defende uma cultura ameaçada. Quando a diversidade está sendo esmagada pelo rolo compressor de uma cultura mais forte, não há outra alternativa senão intervir para salvaguardar a cultura mais frágil. A hibridação é um ideal admirável, mas seus limites são alcançados quando um dos objetos a serem sincretizados desaparece antes que o processo de hibridação tenha tempo de iniciar-se. Nada mais magnânimo que convidar hóspedes de todas as nacionalidades para participar de nosso banquete multicultural. O problema, como escreveu um antropólogo que nada tem de xenófobo, é quando “um convidado quer definir como vai assimilar seu anfitrião, em vez de se deixar assimilar por ele, como um hóspede civilizado deveria fazer.” Uma ação protetora que discipline melhor esse festim intercultural não está em contradição com o universal; pelo contrário, está a serviço do universal, na medida em que combate uma particularidade agressiva cujas ambições hegemônicas expulsam as demais particularidades, o que viola fundamentalmente as regras do jogo universalista. A defesa do particular se confunde, nesse caso, com a defesa do universal.

O universalismo não implica apenas a defesa de uma identidade particular. Ele supõe, quando necessário, a organização internacional das particularidades. Uma escritora indiana propôs recentemente a criação de uma rede de intelectuais do terceiro mundo, pela qual os escritores das Antilhas lessem poetas nigerianos e orquestras indianas tocassem o reggae da Jamaica. Os mesmos esforços vêm sendo feitos em âmbito regional. Entre nós, o Mercosul já está a caminho de estabelecer um mercado comum da cultura. A longo prazo, a defesa do pluralismo implicaria uma espécie de federação das particularidades, cuja coexistência se tornaria possível graças a um núcleo político-institucional comum.

Numa perspectiva universalista, não se trataria apenas de organizar identidades coletivas, mas de expor os indivíduos a influências culturais múltiplas. Num congresso sionista dos anos 30, David Ben-Gurion disse o seguinte: “Per-

tencemos a vários círculos. Como cidadãos palestinos, estamos no círculo de uma nação que aspira a uma pátria; como trabalhadores, estamos no círculo da classe operária; como filhos de nossa geração, estamos no círculo do mundo moderno; e nossas companheiras estão no círculo do movimento das mulheres trabalhadoras que lutam por sua emancipação.” No mundo contemporâneo, as identidades pessoais se estruturam cada vez mais pelo cruzamento dessas identidades particulares. Um dos legados mais equívocos do século XIX é o postulado de que as homens devem viver num só mundo, ser membros de uma só cultura, obedecer a apenas uma lealdade. Chegou a hora de repensar esse postulado.

Podemos fazê-lo recorrendo a nosso próprio passado. A figura do latino-americano “alienado”, que sai do seu lugar de origem, europeizando-se, sempre foi vista como odiosa ou ridícula, e de fato em grande parte o foi. Mas de outro ângulo, essa “alienação” pode ter sido a precursora de uma atitude epistemológica representativa dos novos tempos. É o *topos* do exilado lúcido, que por ser exilado percebe o que as evidências locais impedem que seja percebido. É o persa de Montesquieu, ou o pele-vermelha de Voltaire, que compreenderam muito melhor a França do século XVIII que todos os sábios europeus juntos. Ora, foram os brasileiros que forneceram aos europeus o modelo desse saber “de fora”. Refiro-me aos três canibais tupinambás que foram levados para a França, no reinado de Carlos IX, e que segundo Montaigne observaram coisas sobre a França que nenhum francês tinha notado. Viram mais claro, porque seu olhar era um olhar estrangeiro: um olhar etnográfico.

Muitos intelectuais latino-americanos foram como esse tupinambás do século XVI: já não se sentiam bem em sua pátria e não chegaram a entrar na cultura européia. Eram forasteiros dos dois lados do Atlântico. Ouçamos um trecho de *Minha formação*, a obra-prima de Joaquim Nabuco. “Estamos... condenados à mais terrível das instabilidades... A instabilidade a que me refiro provém de que na América falta à paisagem, à vida, ao horizonte, à arquitetura, a tudo o que nos cerca, o fundo histórico, a perspectiva humana; e que na Europa nos falta a pátria, isto é, a fôrma em que cada um de nós foi vazado ao nascer. De um lado do mar, sente-se a ausência do mundo; do outro, a ausência do país. O sentimento em nós é brasileiro, a imaginação, européia.” O que chama atenção, nessa passagem, é que a mentalidade latino-americana é definida por uma dupla negação, pela intersecção de duas ausências: na Europa, falta-nos a floresta tropical, e no Rio, falta-nos o Sena. O que Nabuco descreve é a experiência de um desterro permanente.

Mas um século depois, na era da universalização, talvez se possa negar essa negação dupla e preencher com uma dupla presença o vazio das duas

ausências. Nesse caso, não teremos mais o expatriado, mas o cidadão de dois mundos, não o *déraciné*, no sentido de Barrès, mas o homem descentrado, com uma identidade nômade, sempre se fazendo, sempre se refazendo, sempre disposto a relativizar todas as suas certezas culturais por sua capacidade de *role-taking*, de assumir incessantemente o ponto de vista do Outro. O exílio passou de certo modo a ser a experiência fundadora de uma nova epistemologia: a epistemologia do olhar excêntrico, porque o exilado é o homem que se des-enraizou sem se re-enraizar, o que se libertou de uma particularidade sem entrar em outra. Não estou propondo que o *globe trotter* da modernidade emergente, que percorria o mundo em busca de sensações, seja adotado como figura emblemática da nossa tardo-modernidade, porque hoje a experiência do exílio não é mais característica dos diletantes de classe alta, e sim das classes trabalhadoras. Os trabalhadores emigrados, que vão constituir um proletariado *lumpen* nos países do terceiro mundo, são os exilados de hoje. Eles têm duas cidadanias, cuja interpenetração resulta numa consciência dividida, numa consciência dupla, numa consciência de diáspora. É por isso que se fala hoje num conhecimento de fronteira, numa gnoseologia de fronteira, uma percepção divisória, intersticial, situada num lugar deslocado que não é nem México nem Estados Unidos, a consciência de uma particularidade híbrida que pelo fato de transcender toda identidade específica, pode funcionar como transição para uma cultura pós-identitária.

Não há guerra de morte entre globalização cultural e universalização cultural. A mesma revolução técnica que viabilizou a globalização da cultura pode ser usada pelos que pretendem universalizá-la. Graças à *Internet*, podemos antever uma época em que todos os homens possam conversar, por mais distantes que estejam, e em que um Sócrates brasileiro possa argumentar eletronicamente com um Górgias texano, provando que a justiça não é uma miragem. É preciso mais que um *software* de última geração para fazer um Voltaire, mas Voltaire não teria desdenhado o uso de um computador para lutar pela reabilitação de Calas: a verdade *on-line*, com Ferney numa *home page*. Mas sem a universalização cultural, não teríamos como realizar o sonho mais alto da modernidade: o livre uso da própria razão, sem distorções de qualquer natureza, porque nossa consciência seria falsificada por duas heteronomias, a inculcada pela cultura global e a inculcada por nossa própria sociedade. Os dois condicionamentos são infantilizantes, na medida em que envolvem a internalização de valores e atitudes que não escolhemos livremente. Escapando a todos esses determinismos, a cultura universal é, pelo contrário, o derradeiro refúgio da autonomia, e nos acena com a última possibilidade que nos resta de concretizar o ideal kantiano da *Mündigkeit*, da maioridade, da razão adulta e não-tutelada.

A cultura universal nos permite avaliar tanto o globalismo como o particularismo, e com isso abre um espaço para a crítica. Ela nos oferece também um reservatório de símbolos e memórias que permitem vislumbrar os contornos de uma modernidade mais humana e, com isso, abre um espaço para a utopia.