

SOCIEDADE e ESTADO

VOLUME XV NÚMERO 1 JUNHO - DEZEMBRO 2000



CULTURA E POLÍTICA

SOCIEDADE
e ESTADO

COMITÊ EDITORIAL

Brasilmar Ferreira Nunes
Maria Lúcia Maciel
Maria Angélica Madeira
Eurico A. G. C. dos Santos
Maria Stela Grossi Porto

CONSELHO EDITORIAL

Alice Rangel de Paiva Abreu
Barbara Freitag Rouanet
Bruno Lautier
Carlos Benedito Martins
Cesar Barreira
Elimar Pinheiro do Nascimento
Fernando Correia Dias
Gabriel Cohn
Gilberto Velho
Hélgio Trindade
Ivan Sérgio Freire de Souza
José Vicente Tavares dos Santos
Lúcia Lippi de Oliveira
Mike Featherstone
Otávio Guilherme Velho
Renato Ortiz
Silke Weber
Vilma de Mendonça Figueiredo
Wanderley Guilherme dos Santos

Distribuição: EDUNB
Editora EDUNB
CEP: 70910900
Tel.: (061) 307-2389

PARECERISTAS

Carlos Benedito Martins
Danilo Nolasco Cortes Marinho
Gustavo Lins Ribeiro
Jessé José Freire de Souza
José Maurício Domingues
Lúcia Lippi de Oliveira
Luis Martins da Silva
Luis Roberto Cardoso de Oliveira
Maria Amélia Bulhões
Maria Angélica Madeira
Maria Beatriz Medeiros
Maria Cecília Londres Fonseca
Maria das Graças Rua
Maria Laura Viveiros de Castro
Cavalcanti
Maria Salete Machado
Mariza Veloso
Regina P. Muller
Roberto Cardoso de Oliveira
Sérgio Dayrell Porto
Vilma de Mendonça Figueiredo

Programa de Apoio a Publicações Científicas

MCT



CNPq



finep



finattec

SOCIEDADE
e ESTADO

**CULTURA E
POLÍTICA**

VOLUME XV
NÚMERO 1
Janeiro-Junho
2000



Revista semestral de Sociologia
Volume XVI, número 1, janeiro - junho 2000

Impresso no Brasil sob a responsabilidade do
Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília
Campus Universitário - Asa Norte
70910-900 - Brasília - Distrito Federal

Copyright © 2001 by Departamento de Sociologia da UnB
É permitida a reprodução dos artigos desde que se mencione a fonte.

EDITORA
Fernanda Antônia da Fonseca Sobral

CAPA e ARTE FINAL
Sabrina Lopes

SECRETÁRIA de EDITORAÇÃO
Rosemar Bertelli

PREPARAÇÃO DE ORIGINALS
Rosemar Bertelli

EDITORAÇÃO ELETRÔNICA
Charles Anderson Rebouças

ISSN 0102-6992

Sociedade e Estado/Departamento de Sociologia da Universidade de
Brasília - Brasília: O Departamento, 1986 - v.: 20 cm

Semestral

1. Sociologia 1. Universidade de Brasília - Departamento de Sociologia

CDU 301:321(05)

SUMÁRIO

Editorial

Fernanda Antônia da Fonseca Sobral

Apresentação

João Gabriel L. C. Teixeira

Artigos

Governo global e diversidade cultural

Fred Dallmayr

Tradução de Cléria Maria Costa

Revisão de Maria Lúcia Maciel, 11

As culturas nacionais na era da globalização cultural

Diana Crane

Tradução de João Gabriel L. C. Teixeira, 33

Las políticas culturales en la España actual: acerca de algunos de los retos e dilemas político-culturales

Xan Bouzada Fernandez

Revisão de Ana Lia Soria, 53

Da modernidade incompleta à modernidade-mundo

Renato Ortiz, 77

O domínio da cultura (reflexões preliminares sobre algumas mudanças do nosso tempo)

Roberto S. C. Moreira, 99

Conferências

Globalização e políticas culturais

Sergio Paulo Rouanet, 117

Cultura e política no contexto globalizado

Barbara Freitag, 131

A fratria órfã - o esforço civilizatório do rap na periferia de São Paulo

Maria Rita Kehl, 145

Resenhas

Contesting boundaries in contemporary culture, de Vera Zolberg & Joni Maya Cherbo. Cambridge University Press, 1997.

Por *Rita Gusmão*, 167

Artes Plásticas no Século XX. Modernidade e Globalização, de Maria Lúcia Bueno. Campinas. Ed. da UNICAMP, 1999.

Por *Marcus Vinícius Carvalho Garcia*, 173

Políticas e Valores, organizado por Maria Francisca Pinheiro Coelho, Eurico Cursino Gonzales dos Santos, Caetano Ernesto Pereira de Araújo e Jessé Souza. Brasília: Editora da UnB, 2000.

Por *Patrícia Castro Mattos*, 177

Editorial

Cultura e Política, esse é o tema do presente número da Revista Sociedade & Estado.

Trata-se de um tema cada vez mais importante na atualidade pois a política é feita através de valores culturais e as perspectivas culturais também se desenvolvem através da política. Por exemplo, uma democracia não pode ser pensada sem transculturalidade.

Além disso a questão que permeia os diferentes enfoques sobre cultura e política é o debate entre universalismo e particularismo, tão caro à tradição sociológica e que vem agora redescutido através do fenômeno da globalização e da diversidade cultural.

Com esse número temático, espera-se também contribuir, mais uma vez, para o aprofundamento da reflexão sociológica sobre as transformações do nosso tempo.

Fernanda A da Fonseca Sobral

Editora

Apresentação

A idéia de publicar um número especial de “Sociedade e Estado” sobre cultura e política resultou da satisfação de todos envolvidos com o sucesso do Seminário sobre o tema, realizado pelo Departamento de Sociologia em novembro de 1999. Na perspectiva do Projeto SOL, programa de atividades conjuntas desenvolvido naquele ano, o Seminário visava, em resumo, proporcionar uma reflexão sobre a contemporaneidade da sociologia, enfocando dimensões universalistas e particularistas no contexto da globalização.

Mais precisamente, visava-se inserir a Universidade de Brasília no centro do debate de questões sociológicas fundamentais e da prática sociológica quando exercida, por exemplo, através da elaboração e gestão de políticas públicas. Por outro lado, buscava-se proceder à atualização de conceitos e teorias empregados contemporaneamente para entender os dois termos em questão: cultura e política. Procurava-se também a utilização de abordagens abrangentes que conduzisse a um inventário das múltiplas relações que se podem estabelecer atualmente entre essas duas ordens da organização social.

Dessa forma, este número começa com as contribuições de três articulistas internacionais. A primeira envereda pelo campo da governabilidade e do multiculturalismo, em ensaio assinado pelo Prof. Fred Dallmayr da Universidade de Notre Dame. Apesar de não se ter contado com a presença deste autor por ocasião do Seminário, o mesmo fez questão de enviar sua contribuição, que ora se publica traduzida para o Português.

O artigo de Diana Crane, da Universidade da Pensilvania incluído em seguida, versa sobre as culturas nacionais na era da globalização e o impacto das políticas culturais nacionais sobre a mesma. Este tema é retomado no artigo de Xan Bouzada Fernandez da Universidade de Vigo, que trata do mesmo no contexto do processo espanhol de redemocratização.

Essas visões internacionalizadas são completadas com o trabalho de Renato Ortiz que discute com propriedade os significados da modernidade para as sociedades latino-americanas e de suas implicações políticas. Completando este bloco, Roberto Moreira ocupa-se com novas reflexões teóricas sobre o domínio da cultura, explorando as relações entre mundialização e indústria cultural.

O segundo bloco de contribuições aqui publicadas fizeram parte do elenco de participantes no mencionado Seminário, começando por duas conferências sobre o tema da globalização cultural proferidas por Sergio Paulo Rouanet e Barbara Freitag, respectivamente.

Maria Rita Kehl, por outro lado, em sua conferência suscita reflexões psicanalíticas sobre parcelas excluídas da população brasileira, em “A Fratria Orfã”, ao discorrer sobre a produção artística de grupos de “raps” da periferia do maior centro urbano brasileiro.

Enfim, procurou-se criar um conjunto de trabalhos que desse conta dos efeitos mais universais do processo de globalização e, ao mesmo tempo, das suas implicações políticas, em termos de estratégias de poder, governabilidade e das políticas culturais nacionais.

Uma conferida nos artigos selecionados, mostrará que a desejada atualização teórico-conceitual não foi abandonada. Isto também pode ser notado no que se refere a questões mais localizadas, tais como a arte produzida pelos excluídos das mais diversas espécies. Este interesse também está refletido nas resenhas encomendadas, onde destaca-se a produção mais recente do Departamento sobre política e valores, além de estudo sociológico sobre as artes plásticas no século XX.

Como coordenador que fui do Seminário e ora deste número de “Sociedade e Estado”, gostaria de ressaltar também a fruição intelectual que as duas tarefas me proporcionaram, através dos diálogos que mantive com os colegas que contribuíram para sua realização, nas suas diversas fases. Quero também externar os meus agradecimentos às agências de fomento que proporcionaram a efetivação do Seminário, CNPq, FINEP, FAP/DF e FUBRA, além da FINATEC que também apoiou esta publicação. Espero que o esforço corresponda à atenção dos leitores e que os artigos lhes suscitem efeitos similares. Não obstante, a responsabilidade pelos seus conteúdos cabem, individualmente, aos seus autores.

Prof. João Gabriel L. C., organizador

Governo global e diversidade cultural

*Fred Dallmayr**

Resumo. O artigo promove a discussão sobre o entrelaçamento ou a interpenetração do globalismo com a diversidade cultural. Na primeira parte, examina a noção de governança global, nas perspectivas “idealista” e “realista”. Na seguinte, o enfoque ressalta a dimensão da diversidade cultural, examinando a questão de se o “culturalismo” contraria ou talvez auxilie na busca do globalismo. Na conclusão, o artigo concentra-se em mostrar algumas características proeminentes da “sociedade civil” global emergente.

Palavras-chave: Globalização, multiculturalismo, governabilidade e sociedade civil.

“Existe esperança”, escreveu Immanuel Kant a certa altura, “de que após muitas revoluções e transformações, o mais sublime objetivo da natureza, nomeadamente, uma condição cosmopolita universal, finalmente surgirá como a sementeira que permita o desdobramento de todas as qualidades humanas”. A expressão aparece em “Idéia para uma História Geral com Intenção Cosmopolita”, de Kant (de 1784). Em seu ensaio, o filósofo não está, de maneira alguma, inconsciente das dificuldades e dos obstáculos que obstruem o caminho que leva ao “mais sublime objetivo da natureza”. O principal obstáculo reside em certa “esperteza” da própria natureza, sua tendência a seguir objetivos somente por meio de voltas: particularmente por meio das voltas da “sociabilidade insociável” dos seres humanos cuja luta por objetivos egoístas produz benefícios sociais só indiretamente ou aparentemente por acidente. Por isso, a civilidade e o governo justo são feitos heróicos que requerem o endireitamento da “tortuosidade intrínseca da humanidade”^{***}. De maneira mais aguda, o pro-

* Professor do Departamento de Ciência Política e pesquisador da Universidade de Notre Dame (EUA)

** Em inglês “the crooked timber of humanity”.

blema surge em nível global ou cosmopolita. Aqui novamente, a esperteza da natureza usa a insociabilidade humana, evidente nas relações entre sociedades e estados, como um meio de alcançar “uma condição de paz e segurança por intermédio do inevitável antagonismo dessas relações”; assim, por meio de incessantes armamentos, guerras e devastações de todos os tipos, a natureza guia a humanidade ao seu objetivo: sair da condição sem lei de selvagens e entrar em uma “liga de nações” (*Völkerbund*) global, governada por leis comuns. Apesar de o último passo ser a tarefa mais difícil que o gênio humano encara, Kant declara ser um empreendimento filosófico instrutivo e plausível “retratar a história mundial geral de acordo com um plano da natureza que almeje a perfeita comunidade cosmopolita da espécie humana”.¹

A visão de Kant de um governo global ou universal é surpreendente e atraente – apesar de sua realização ser talvez mais remota do que o seu ensaio sugere. Considerando-se o curso providencial da natureza, nosso século (vinte) oferece testemunho completamente conflituoso. Guerras mundiais, holocausto, genocídio, limpeza étnica, “campos de extermínio” – todos fornecem provas severas à noção de Kant da “tortuosidade da humanidade”. Por outro lado, em parte como resposta a essas experiências assombrosas, esforços têm sido feitos – pela primeira vez na história – para que se caminhe rumo a um “elo” verdadeiramente cosmopolita de nações (*Völkerbund*), e esses esforços têm conseguido estabelecer formas no mínimo rudimentares de governo global. É claro que, tanto em termos de procedimento quanto substantivamente, esta governança está ainda muito longe da comunidade global vislumbrada na “Idéia”. Por um lado, a maioria das instituições e acordos globais foi criada por governos nacionais – cuja competência para representar os povos ou as massas de espécie humana é frequentemente questionada. Mais importante, o desempenho efetivo das instituições globais tem sido, sob muitos pontos de vista, “seqüestrado” ou monopolizado por um número limitado de estados-nação ou poderes, especialmente pelos estados hegemônicos do hemisfério ocidental (ou norte-ocidental); no que se refere à essa questão, o próprio argumento de Kant é um tanto conflituoso ou ambivalente. Por um lado, ao expor a visão de uma liga universal de nações, enfatiza o aspecto do governo global por meio de leis comuns que se originem da vontade unificada de todos (*vereinigten Wille*). Por outro lado, ao refletir sobre a insociabilidade humana, salienta a necessidade de uma orientação e correção vigorosas – o fato (diz ele) é que os

¹ Immanuel Kant, “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”, em *Ausgewählte kleine Schriften* (Leipzig: Meiner, 1914), pp. 23-28. Para uma tradução para o inglês ver Hans Reiss, ed., *Kant's Political Writings*, traduzido por H. B. Nisbet (Cambridge: at the University Press, 1970), pp. 41-53 (acima, tal tradução está levemente alterada).

humanos são “criaturas que, quando vivendo entre sua espécie, requerem um senhor”. Este senhor, no entanto, é também humano e por isso sujeito a abusar de sua liberdade ou vontade. O mesmo problema ocorre novamente em nível global: pois lá, a liderança supostamente deve inaugurar um reino de liberdade e justiça universais – sem deixar de ser humano, sujeito às fragilidades humanas. Assim, o governo global está perante um dilema – permitindo, no melhor dos casos, uma “aproximação”.²

Na nossa conjuntura contemporânea, governo global está suspenso precariamente entre a cruz e a espada desse dilema. Impelido pelos mecanismos de mercado e avanços da ciência e tecnologia, o ser humano apressa-se impetuosamente em direção à globalização ou ao estabelecimento da “aldeia global”. Movidos pelas experiências austeras de perseguição e exploração que marcam nossa era, todos os povos sentem a ânsia de justiça universal, segurança e paz. Ao mesmo tempo, no entanto, os estados-nação mais eloqüentes em esposar idéias globais e mais instrumentais em moldar instituições globais, freqüentemente expõem suas tão humanas “tortuosidades”: ao misturarem cosmopolitismo com interesses egoístas nacionais (ou regionais) e com a cobiça por riqueza e poder. Afrontados por pressões hegemônicas massivas, os anseios das “sub-castas” globais por justiça e igualdade são severamente postos à prova, algumas vezes incitando-os a abraçar a xenofobia (ou fobia pelo ocidente).³ O que essas considerações trazem à luz é que a visão de um governo global não pode ser somente um estratagema político nem um projeto filosófico, mas tem de ser endossado pelas massas de seres humanos de todo o globo. Dito de outra forma: justiça global e o significado de “povo comum” ou de normas globais comuns não podem ser determinados somente em Washington ou em Königsberg, mas requerem atenção ao vasto patrimônio de seres humanos manifesto na grande diversidade de culturas, tradições e aspirações. A discussão a seguir procura explorar o entrelaçamento ou a interpenetração de globalismo e diversidade cultural. A primeira seção examina a noção de governo ou governança global como esta aparece nas perspectivas “idealista” e “realista”. Na parte seguinte, o enfoque se volta à dimensão da diversidade cultural, examinado a questão de se “culturalismo” contraria ou talvez auxilie na busca do globalismo. Como forma de conclusão, tenta-se mostrar a correlação de globalismo e diversidade ao concentrar-se em algumas características proeminentes da “sociedade civil” global emergente.

² Kant, “Idee”, pp. 29-38; *Kant's Political Writings*, pp. 46-48.

³ Apesar de politicamente compreensível, a fuga para um “relativismo” ou etnocentrismo fracassa por si mesmo, uma vez que rouba das pessoas marginalizadas e oprimidas sua reivindicação pela justiça e igualdade.

I

O objetivo do governo global – de algum tipo de “vínculo” entre países e povos – tem sido uma aspiração humana há muito tempo. Além de Kant, o objetivo tem sido articulado e praticamente promovido por uma multidão de intelectuais e estadistas, desde o Abade de Saint-Pierre a Woodrow Wilson e mais além. Deve-se notar que “governança global” neste sentido necessariamente significa um governo global desenhado no modelo do estado-nação, isto é, um estado em larga escala ou um império global. Consciente das armadilhas de um império – evidentes na longa história de imperialismo desde os tempos remotos até a modernidade – a maioria dos proponentes do vínculo global (*Bund*) relutam em endossar a construção de um super-estado que acumularia ou reuniria todos os poderes que tradicionalmente cabem aos estados individuais. Tipicamente, as articulações de governança global ocupam assim um leque que vai da tradicional “anarquia dos estados”, por um lado, passando por várias formas de associações e federações até chegar ao governo global na outra ponta. Mais importante, os proponentes do vínculo global estão em geral menos preocupados com estruturas governamentais formais ou com o controle político “de cima para baixo”, do que com as interações laterais entre sociedades e pessoas, isto é, com a fomentação de uma “sociedade civil” global (como pré-condição de governo político). Mais um fator deve ser levado em conta: as discussões acerca de governo global tendem a oscilar entre considerações normativas e considerações empírico-descritivas, isto é, entre considerações que tratam tal governo como uma medida (talvez) que guie os desenvolvimentos futuros e considerações que descrevem (e talvez endossem) um estado de coisas predominante. Apesar das delimitações obscuras e das freqüentes sobreposições entre as abordagens, a literatura das relações internacionais tende a distinguir, neste ponto, entre perspectivas normativas ou “idealistas” e empíricas ou “realistas”.⁴

⁴ Um exemplo aqui é o trabalho de Martin Wight que distinguiu os “realistas” dos “racionalistas” (ou idealistas abstratos). Acrescentando a nova categoria de “revolucionistas”. Ver Martin Wight, *International Theory: The Three Traditions*, ed. Gabriele Wight and Brian Porter (New York: Holmes & Meier, 1992), especialmente p. 7: “Os Realistas são aqueles que enfatizam e se concentram no elemento de anarquia internacional, os Racionalistas, aqueles que enfatizam e se concentram no elemento de relação internacional [legal], e os Revolucionistas são aqueles que enfatizam e se concentram no elemento da sociedade de estados ou da sociedade internacional”. Com respeito a história dos projetos globais ou cosmopolitas, comparar S.J. Hemleben, *Plans for World Peace through Six Centuries* (Chicago: University of Chicago Press, 1943); F.H. Hinsley, *Power and the Pursuit of Peace* (Cambridge: at the University Press, 1963).

Entre os filósofos contemporâneos, uma visão fortemente normativa e orientada para o futuro de governança global – embora não desconectada dos desenvolvimentos passados – tem sido desenvolvida por Stephen Toulmin. Nas considerações de Toulmin, a expectativa de governo global, ou o que ele chama de “cosmopolis”, tem na verdade sido o anseio secreto ou a “agenda escondida” da modernidade ocidental, um anseio que pode servir de placa sinalizadora no milênio vindouro. Como ele descreve, as crenças que moldam nossa previsão histórica representam (o que os filósofos alemães chamam de “nosso *Erwartungshorizont* ou horizonte de expectativa”); tais horizontes delimitam nosso “campo de ação” em que, atualmente, vemos como possível ou praticável “mudar as questões humanas, e então decidir quais dos nossos mais apreciados objetivos práticos podem ser realizados”. Ao entrarmos no terceiro milênio, um horizonte razoável de expectativa – razoável à luz de todas as experiências que contemplam o futuro da modernidade – é do fortalecimento e constante desdobramento das instituições cosmopolitas – contanto que não recuemos dessa incumbência “por apreensão” ou por nostalgia. Se estamos prontos a ir adiante, poderemos acolher o novo milênio como uma arena que oferece “novas possibilidades” mas que também demanda “novas idéias e instituições mais adaptativas”; sem negligenciar as dificuldades adiante, podemos considerar o futuro como o sinal de esperança que nos desafia a nos tornarmos mais claros quanto às oportunidades e perigos envolvidos “em um mundo de filosofia prática, de ciências multidisciplinares, e de instituições transnacionais ou subnacionais”. Para Toulmin, a estrada a nossa frente requer transformações normativas e o desenvolvimento de uma nova visão moral e de prática política:

De agora em diante, a principal preocupação dos administradores e políticos não pode mais ser a de aumentar o alcance, o poder e a glória daquelas instituições nacionais centralizadas que tomaram forma e funcionaram irrestritamente no apogeu do estado-nação, quando a soberania era sua própria recompensa. Em vez disso, precisamos dispersar a autoridade e adaptá-la com mais discernimento e precisão: por um lado, às necessidades das áreas e comunidades locais, e por outra, funções transnacionais mais amplas.⁵

Ao contrário dos horizontes de expectativas normativas de Toulmin, alguns outros pensadores contemporâneos consideram a cosmópolis como um *fait accompli* (fato consumado). Assim, para Francis Fukuyama a agenda da

⁵ Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (New York: Free Press, 1992), pp. 1, 3, 203, 206.

modernidade ocidental não requer flutuações futuras, mas está basicamente concluída ou completada em nossos tempos: nomeadamente, através da ascensão triunfante da “democracia liberal” ocidental e da aceitação mundial dos princípios de mercado capitalista liberal. Como escreve em *The End of History and the Last Man (O Fim da História e o Último Homem)*, o colapso do comunismo e de outros regimes “totalitários” ou não liberais trouxe um “fim” virtual dos desenvolvimentos e aspirações históricos no sentido tradicional, introduzindo uma era de governança global sob os auspícios liberais ocidentais. Não intimidado pelas críticas ao capitalismo que apontam um fosso crescente entre ricos e pobres, entre Norte e Sul, Fukuyama arrisca a opinião de que o sistema econômico e político mundial predominante está “discutivelmente livre de contradições internas fundamentais” e por isso autoperpetuador. Do ponto de vista das aspirações políticas e sociais, seu livro apresenta o nosso tempo como o término virtual ou o “ponto final da evolução ideológica da humanidade” demonstrado pelo “notável consenso acerca da legitimidade da democracia liberal” por todo o globo.⁶ Em sua linguagem triunfal, deve-se ressaltar que *O Fim da História e o Último Homem* não é de modo algum um fenômeno isolado, mas é parte integrante de uma disposição mais ampla que domina muitos intelectuais ocidentais depois do fim da Guerra Fria. A disposição é particularmente forte entre os economistas neoliberais que vêem o governo global em termos de fluxos de capital e mercados de corporações internacionais. Assim, alguns economistas falam do surgimento de um “mundo sem fronteiras” governado ou guiado pelo poder do mercado global “interligado”, enquanto outros anunciam o do capitalismo global “sem amarras” como precursor de um sistema mundial direcionado pelos princípios de mercado neoliberais.⁷

Não é preciso dizer que o globalismo de Fukuyama não satisfaz a visão de cosmopolis colocada por Toulmin e outros. Assim como sua celebração da democracia liberal de estilo ocidental (e a economia neoliberal) não está à altura do objetivo de uma “democracia cosmopolita” como formulada por David Held e outros. Para David Held, democracia na arena global (ou “com uma intenção cosmopolita”) tem de envolver uma participação muito maior dos povos – especialmente das massas de seres humanos desprivilegiados – do que a participação que existe no sistema mundial contemporâneo; em ou-

⁶ Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992), pp. ix-x

⁷ Ver, exemplo, Kenichi Ohmae, *The Borderless World: Power and Strategy in the Interlinked Economy* (New York: Harper, 1990); e Lowell Bryan e Diana Farrell, *Market Unbound: Unleashing Global Capitalism* (New York: John Wiley, 1996).

tras palavras, a democracia – tanto domesticamente quanto globalmente – tem de ser basicamente um empreendimento “de baixo para cima” que transgrida os estreitos limites de governo representativo liberal endêmicos nos países ocidentais. Como escreve Held, hoje a democracia só pode ser totalmente sustentada por meio de agências que “formam um elemento das e no entanto atravessam as fronteiras territoriais do estado-nação” (de acordo com o modelo europeu). Isso significa que as instituições e práticas democráticas devem estar ligadas a uma “estrutura em expansão” de sociedades e agências, isto é, a um “modelo cosmopolita de democracia” que envolva um “sistema de governo que se origine de, e seja adaptado às diversas condições e interconexões de povos e nações diferentes”. Apoiado por seu associado Daniele Archibugi, Held preconiza que o termo “cosmopolita” (na frase democracia cosmopolita) objetiva indicar um arranjo político no qual “cidadãos, onde quer que estejam localizados no mundo, tenham voz, representação política, e participação em acontecimentos internacionais, paralela e independentemente de seus próprios governos”. Como corolário, o termo “democracia” aponta para um processo substantivo mais que para regras puramente formais: “Pois a característica distintiva da democracia, em nosso juízo, não é somente um conjunto particular de procedimentos (por mais importante que isso seja), mas também a busca de valores democráticos que envolvam a extensão da participação popular no processo político”.⁸

Ao proporem sua estrutura global, Held e seus associados não estão de forma alguma inconscientes dos formidáveis obstáculos que se encontram no caminho da democracia cosmopolita. Com respeito a isso, *O Fim da História* de Fukuyama pode ser repreendido não somente por seu “déficit” democrático (sua concepção insuficiente de democracia), mas também por seu insuficiente “realismo”: sua negligência quanto às profundas fissuras que marcam o governo global contemporâneo. Em contraste com o “notável consenso” (sob

* Ver “Editors’ Introduction”, em Daniele Archibugi e David Held, eds., *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order* (Cambridge, UK: Polity Press, 1995), p. 13; e David Held, “Democracy and the International Order”, no mesmo volume, p. 106. Em seu ensaio, Held explicitamente critica Fukuyama pelo seu triunfalismo e a noção de que “a democracia [liberal] contemporânea seja a ordem política benévola e final” (p. 97). Comparar também Held, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance* (Cambridge: Polity Press, 1995) e Held, ed., *Prospects for Democracy: North, South, East, West* (Cambridge: Polity Press, 1993). Para as críticas às deficiências da democracia liberal ocidental ver, por exemplo, e.g., Michael J. Sandel, *Democracy’s Discontent* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996); C.B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 1977). Peter Bachrach, *The Theory of Democratic Elitism: A Critique* (Boston: Little, Brown & Co., 1967).

auspícios liberais ocidentais) enfatizado por Fukuyama, observadores mais realistas detectam uma discordância difusa que divide a comunidade global em linhas étnicas, culturais e religiosas. Assim, em seu famoso ou notório ensaio (de 1993), Samuel Huntington descreveu o fim da Guerra Fria não como o portão da harmonia global, mas como o início de um ameaçador ou iminente “conflito de civilizações”. Na descrição de Huntington, esse conflito não era um prospecto acidental ou fortuito, mas sim o resultado (previsível) de uma severa divisão que aflige a comunidade global: nomeadamente, a ruptura entre “o Oeste (o ocidente) e o Resto”, entre o ocidente como o centro hegemônico mundial e as sociedades não ocidentais empurradas para a periferia. Nas palavras do ensaísta, a civilização ocidental está agora “em um extraordinário pico de poder em relação às outras civilizações; seu oponente superpotente desapareceu do mapa”. Como resultado dessa situação, a política global testemunha um contraponto, ou reação violenta: isto é, um “fenômeno de volta às raízes” nas culturas não-ocidentais que têm, cada vez mais, “o desejo, a vontade e os recursos para modelar o mundo de maneiras não ocidentais”. De acordo com Huntington, esse desejo está presente em todas as sociedades não ocidentais individualmente, mas ele às vezes surge também coletivamente. Ameaçados por poderes tecnológicos e militares hegemônicos, alguns países entraram em movimentos ou alianças regionais, uma estratégia destinada a fomentar os “atributos civilizacionais comuns” (de acordo com a “síndrome país-irmão”). O que é notável sobre a análise de Huntington não é apenas sua ampla perspectiva intercultural, mas também a franqueza “realista” evidente em sua descrição da hegemonia ocidental. O ocidente, nos é dito (em uma declaração memorável)

domina instituições de segurança e política internacionais e, com o Japão, as instituições econômicas internacionais. Questões de segurança e políticas globais são efetivamente estabelecidas por uma direção dos Estados Unidos, Inglaterra e França; questões de economia mundial, por uma direção dos Estados Unidos, Alemanha e Japão, todos dos quais mantêm relações extraordinariamente íntimas entre si excluindo países menores e não-ocidentais... A própria expressão “a comunidade mundial” tornou-se o substantivo coletivo eufemístico (que substituí “o mundo livre”) para dar legitimidade global às ações que refletem os interesses dos Estados Unidos e de outros poderes ocidentais.⁹

⁹ Samuel Huntington, “The Clash of Civilization?” *Foreign Affairs*, vol. 72 (Verão de 1993), pp. 26, 35, 39. Ver também Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).

Apesar de expresso em linguagem incitante, a consideração anterior não é preocupante para Huntington (nem para muitos outros realistas globais); como analista de política estratégica, sua preocupação é basicamente a preservação e promoção dos interesses hegemônicos ocidentais e não sua crítica (a favor de um governo global mais equitativo). Esse aspecto coloca em foco uma divisão no campo dos “realistas”. Confrontados pela evidência da “tortuosidade” da humanidade, alguns analistas preferem se prender à noção de “tortuosidade” vista como um destino, pré-determinado e inelutável, enquanto outros tomam a mesma característica como uma convocação à luta política e moral (sem necessariamente esperar um resultado bem sucedido de seus esforços). Assim, em seu *Culture and Imperialism (Cultura e Imperialismo)*, Edward Said parte do mesmo cenário global descrito por Huntington – mas o apresenta como uma acusação política comovente: uma acusação da dominação e iniquidade globais. Como Said observa naquele estudo, a dominação imperial não foi abolida com o desmantelamento dos “impérios [europeus] clássicos”; ao contrário, o surgimento dos Estados Unidos como a última superpotência sugere “que um novo conjunto de linhas de força estruturarão o mundo”. Enquanto impérios tradicionais incitavam os europeus contra um número limitado de sociedades não-europeias, as “linhas de força” hoje tornaram-se globais em extensão. Com a “ascendência americana” à hegemonia, testemunhamos um confronto global entre desenvolvidos e subdesenvolvidos, entre norte e sul, ricos e pobres. O que é distintivo do período atual, de domínio “Americano” ou ocidental não é somente a extensão geográfica do controle, mas sua intensidade qualitativa. Nas considerações de Said, avanços na tecnologia de mídia levaram a um “salto quântico no alcance da autoridade cultural”, manifesto no fato de que raramente antes na história da humanidade poder-se-ia encontrar “uma intervenção de forças e idéias tão massivas de uma cultura a outra como existe hoje da América para o resto do mundo”. Em face dessa hegemonia global (ou forma de governo global hegemônico), *Cultura e Imperialismo* aconselha um contra-movimento ou um tipo de contra-globalismo por parte das sociedades e povos não hegemônicos – mas um movimento que deve ficar afastado de xenofobia ou fundamentalismo nativo.

Se você é parte de um movimento de oposição filipino, palestino ou brasileiro, você deve lidar com as exigências táticas e logísticas da luta diária. Não obstante, eu realmente acho que esforços desse tipo estão desenvolvendo, se não uma teoria geral, então uma disposição discursiva comum ou, dito territorialmente, um mapa mundial subjacente. Talvez possamos começar a falar desse ânimo de oposição de algum modo fugidio, e de suas estratégias

emergentes, como uma contra-articulação internacionalista.¹⁰

II

Os argumentos de Huntington e Said podem, e pretendem, abalar ilusões globais. Apesar de procederem de perspectivas diferentes, ou mesmo opostas, suas considerações acerca do cenário global coincidem em seu efeito: ao tornar suspeita a suposição de uma cosmópolis placidamente harmoniosa ou um “universalismo” destituído de conflito ou contestação. Em seu discurso de contra-globalismo, Said aprova a noção de Immanuel Wallerstein de “movimentos antisistêmicos” desenvolvida por este em uma série de textos. Apesar do significado daquele termo ter sido inicialmente restringido principalmente aos movimentos econômicos que resistem ao movimento das forças capitalistas globais, Wallerstein mais recentemente ampliou seu escopo para abarcar culturas não hegemônicas ou contra-culturas, assim ressaltando o papel da diversidade cultural como um recurso na luta contra a uniformidade global. Mesmo antes do surgimento do artigo de Huntington, seu *Geopolitics and Geoculture* (*Geopolítica e Geocultura*) apontou a crescente importância de cultura ou culturas como o “campo de batalha intelectual” no emergente sistema global. Contrário à tendência “essencializadora” de Huntington, Wallerstein apresentou as culturas como padrões de significados fluídos, historicamente sedimentados, mas abertos, inclinados a resistir ao duplo engodo de absorção global e isolamento local. Na literatura sobre globalização, Wallerstein notou que a cultura ocidental é freqüentemente identificada com universalismo e progresso, enquanto culturas não-ocidentais representam particularismo e estagnação – uma oposição que faz parte da metafísica binária moderna e que é desbancada velha colusão entre universalismo e estratégias de poder particulares (evidente, por exemplo, na “*mission civilisatrice*” francesa e, mais recentemente, no “*American Century*” [Século Americano]). Na visão de Wallerstein, o

¹⁰ Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993), pp. 282, 291, 311, 319. Criticando a tentação do “nativismo” ou essencialismo cultural, ele acrescenta (p. 311): “Os mulçumanos, africanos, indianos ou japoneses em suas expressões e a partir de suas localizações ameaçadas, atacam o ocidente, ou americanização, ou imperialismo, com pouca atenção a detalhes, diferenciações críticas, discriminação e a distinção do que tem sido dissipado com relação a eles pelo ocidente... Isso é enfim uma dinâmica insensata”. Comparar também Anthony Smith, *The Geopolitics of Information: How Western Culture Dominates the World* (New York: Oxford University Press, 1980), e John Tomlinson, *Cultural Imperialism: A Critical Introduction* (Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1991).

universalismo é sempre “caro ao coração ocidental”, encontrando suas raízes tanto na religião monoteísta quanto no “paradigma newton-baconiano” da ciência moderna; em séculos recentes, tornou-se parte integrante da agenda liberal ocidental com sua ênfase na modernização global (como forma de ocidentalização). Nos nossos dias, no entanto, essa agenda está sob ataque: tanto por sua fé indiscriminada na ciência e na tecnologia quanto por sua estratégia cultural imperialista. Juntamente com Said, Wallerstein enfatiza a necessidade de “articulação” cultural ou contra-cultural – novamente não como uma jogada para sancionar o paroquialismo ou a miopia cultural, mas como uma via que encoraja um encontro crítico entre “o Oeste (ocidente) e o Resto,” e também como uma contestação mútua (dialética) entre universalismo e particularismo.¹¹

A importância do ressurgimento da resistência culturais ou contra-culturais é também enfatizada – talvez até mais eloquentemente – por vozes que emanam de cenários culturais não hegemônicos. Assim, Chandra Muzaffer, o intelectual mulçumano da Malásia, lamenta a divisão de nosso globo em norte e sul (regiões desenvolvidas e subdesenvolvidas) e suas consequências basicamente não democráticas. O que tem surgido em décadas recentes, observa, é um sistema global “no qual os pobres e destituídos de poder que constituem a esmagadora maioria da raça humana têm tido muito pouco a dizer sobre seu próprio destino”; mas um sistema que “virtualmente desprivilegia” a maioria a humanidade “não pode ser democrático”. A dominação econômica e político-militar do norte (ou ocidente) é acompanhada e agravada pela hegemonia cultural e por um processo implacável de assimilação global. Esse processo atinge profundamente as culturas não hegemônicas. Nas palavras de Muzaffer: “Por meio dos meios de massa, especialmente os meios eletrônicos, comidas ocidentais, moda ocidental, música ocidental e filmes ocidentais têm sido popularizados em extensão que em muitos casos eles têm substituído formas e práticas culturais indígenas”. Dito de outra forma: o que tem ocorrido é “uma maciça ‘transferência de gosto’ do ocidente para civilizações não ocidentais – uma transferência de gosto sem precedente na história humana, tanto em termos de sua magnitude quanto de seu impacto”. Como resultado dessa transferência, culturas não-ocidentais estão literalmente sítiadas e algumas vezes quase apagadas. Apesar de não existir problema com a aprendizagem transcultural, a situação é diferente quando a “aprendizagem” é forçada e é via de mão

¹¹ Immanuel Wallerstein, *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System* (Cambridge: at the University Press, 1991), pp. 158, 189, 194-194, 216-230. Ver também Giovanni Arrighi, Terence K. Hopkins, e Immanuel Wallerstein, *Antisystemic Movements* (London and New York: Verso, 1989).

única. Quando hábitos e práticas locais válidos e viáveis são destruídos simplesmente por causa da pressão externa e da “subserviência psicológica do dominado”, então há amplos motivos “para defender o direito de culturas indígenas de sobreviverem” (sem se abster de críticas internas quando necessárias). O que está em risco aqui, no entanto, não é somente a sobrevivência de tradições locais, mas a preservação da diversidade cultural global e, por implicação, a *vibrato* da democracia:

A eliminação do que é bom e valioso nas culturas não ocidentais poderia levar eventualmente à destruição da diversidade e variedade cultural que tem sempre sido um dos mais valiosos atributos da civilização humana. A cultura ocidental mascarada como cultura global pode então *sobrepôr* um tipo de homogeneidade cultural à diversidade cultural em detrimento das sociedades não ocidentais... Essa é mais uma razão porque a dominação cultural ocidental é um perigo à democracia cultural e aos direitos humanos.¹²

Da mesma forma, falando de um ponto de vista confuciano-asiático, Tu Weiming critica o desequilíbrio nas relações entre norte e sul (ou ocidente e oriente) em nosso mundo contemporâneo. Como Muzaffer, ele nota uma contínua “transferência de gosto” – evidente na “receptividade da juventude leste-asiática à cultura popular americana e na susceptibilidade do público leste-asiático em geral ao consumismo americano” – tendências que validam as denúncias sobre hegemonia cultural e ocidentalização. Embora essas tendências também tragam avanços inquestionáveis em alguns domínios (tais como liberdade política, direitos humanos e processo legal), seus benefícios são compensados pelos notáveis prejuízos na cultura ocidental moderna: especialmente a ênfase no individualismo egoísta e uma interpretação da vida pública meramente contratual. Na avaliação de Tu, o pensamento político ocidental moderno está “tão exclusivamente concentrado no relacionamento entre o indivíduo e o estado” que todas as outras formas de relacionalidade humanas são “relegadas a segundo plano”; acima de tudo, a noção de “fraternidade” – um equivalente funcional de polis ou comunidade pública – “recebeu pouca atenção no pensamento social, político e econômico ocidental moderno”. Com respeito a isso, os legados confuciano-asiáticos, com suas ênfases na relacio-

¹² Chandra Muzaffer, *Human Rights and the World Order* (Penang: Just World Trust, 1993), pp. 15, 23-24. Comparar também Muzaffer, ed., *Human Wrongs: Reflections on Western Global Dominance and Its Impact Upon Human Rights* (Penang: Just World Trust, 1996); e Mike Featherstone, ed., *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity* (Newbury Park, Ca: Sage Publications, 1990).

nalidade social e responsabilidade/responsividade mútuos, podem produzir um antídoto ou corretivo necessário. Para Tu Weiming, a questão não é descartar a modernidade ocidental em favor do “nativismo” leste-asiático, mas sim promover um processo de aprendizagem e contestação mutuamente benéfico. Recuperar os legados confucianos, escreve, não pode corresponder a endossar “representações fundamentalistas de idéias nativistas”; mais propriamente, a questão é como os intelectuais asiáticos podem ser “enriquecidos e dotados de poder por suas próprias raízes culturais em suas respostas críticas” à modernidade ocidental – um enriquecimento que se espera recíproco. O resultado poderia ser uma transmutação do modelo de modernização-como-ocidentalização. Pois, uma vez que

apreciarmos a interação frutífera entre consenso de grupo e independência pessoal, construirmos idéias de sociedade civil baseada em categorias indígenas e aplicarmos novos aparatos conceituais como capitalismo de rede para entendermos um tipo de dinâmica econômica diferente, estaremos bem a caminho de uma visão alternativa de modernidade.¹³

Deve-se notar que as réplicas críticas à hegemonia cultural são movidas (nos casos acima) não em oposição à democracia, mas sim como um desejo de reforçá-la, tanto domesticamente quanto em nível global ao trazer a política ao alcance das pessoas comuns. Esse último aspecto é reconhecido e plenamente apreciado pelos defensores de um governo global no sentido de uma “democracia cosmopolita”. Assim, partindo do ponto de vista das aspirações democráticas globais, David Held enfatiza o significado da diversidade cultural para a política global. Como descreve, a comunidade cosmopolita imaginada “não requer integração cultural e política na forma de um consenso sobre um amplo leque de crenças, valores e normas” – a razão principal sendo que parte da atração exercida pela democracia encontra-se precisamente na sua recusa em aceitar “qualquer concepção do benefício político que não aquele gerado pelas próprias pessoas” (e essas pessoas estão espalhadas em uma variedade de cenários culturais em torno do globo). Como resultado, acrescenta, “identidades sociais, culturais, étnicas e nacionais distintas são parte da própria base do sentido de se estar no mundo”, proporcionando “conforto profundamente enraizado e localizações sociais distintas para as comunidades que estejam

¹³ Ver sua “Introduction” a Tu Weiming, ed., *Confucian Traditions in East Asian Modernity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), pp. 7, 9; também seu “Epilogue” a Wm. Theodore de Bary e Tu Weiming, eds., *Confucianism and Human Rights* (New York: Columbia University Press, 1988), pp. 300, 303.

procurando um lugar ‘em casa’ nessa terra”. De certo, as identidades locais não podem ou não devem ser interpretadas em um sentido essencialista ou “nativista”, mas sim como padrões de significados historicamente contingentes, abertos a múltiplas experiências de aprendizagem – o que aponta a necessidade de diálogo e reconhecimento mútuo: “Para que uma pluralidade de identidades persista e se sustente através dos tempos, cada uma deve reconhecer a outra como uma presença legítima, com a qual alguma harmonização deve ocorrer”. Por sua parte, Daniele Archibugi invoca a existência da diversidade cultural para desafiar a idéia de um “estado federal mundial” – precisamente devido a seu intrínseco déficit democrático. Para a maioria dos povos do mundo, escreve,

as normas de tal estado pareceriam estranhas às suas tradições culturais e históricas particulares, e seriam consideradas como imposições autoritárias. A criação de um estado mundial, mesmo em um futuro remoto, pode apenas imperfeitamente levar em conta as peculiaridades culturais, históricas e, no sentido mais amplo antropológicas dos habitantes de nosso planeta... Por essa razão, um estado federal mundial torna-se uma aspiração que põe a democracia em risco.¹⁴

Acrescentando uma aresta política a essas considerações, Richard Falk percebe a esperança de uma democracia cosmopolita ou global na ativação das iniciativas dos povos que atraiam uma variedade de recursos culturais e contra-culturais. Segundo a avaliação de Falk, um tipo de governo global já está colocado: deriva-se de um processo que ele descreve como “a globalização de cima para baixo”. “Existem fortes tendências dirigidas pelo mercado”, observa, “para constituir um efetivo sistema de dimensões globais que opere para promover o comércio e o investimento mundiais, e que proteja os fluxos de recursos estratégicos do sul para o norte e que resguarda o norte das ameaças levantadas pelo sul”. Pode-se demonstrar que essas tendências operam em várias áreas: desde as respostas ocidentais às ameaças contra as reservas de petrolíferas estratégicas no Oriente Médio, até a retenção da imigração e de fluxo de refugiados do sul para o norte, até a criminalização de todas as formas de insurgência como basicamente “terroristas”. Confiando no poder

¹⁴ Ver Held. “Democracy and The New International Order”, em Archibugi e Held, ed., *Cosmopolitan Democracy*, pp. 115-116; e Archibugi, “From the United Nations to Cosmopolitan Democracy”, no mesmo volume, p. 133. Para Archibugi, uma razão futura para a indesejabilidade de um estado mundial é “a concentração de força maciça”, possível de acompanhar tal estado.

hegemônico, a globalização de cima para baixo estabelece uma rede de regras normativas globais – mas uma rede que está em disparidade com uma genuína “lei da humanidade” ou “lei dos povos” (*ius gentium*). Na visão de Falk, somente forças e movimentos sociais transnacionais ou internacionais podem fornecer o veículo para tal lei da humanidade: isto é, para uma estrutura normativa que seja “animada pelo desenvolvimento humano sustentável para todos os povos, de norte a sul, e que procure estruturar tais comprometimentos por via do governo global humano” – um governo “protetor da terra e de seus povos” que seja “democraticamente constituído tanto com relação à participação quanto com a responsabilidade” e também “responsivo quanto às necessidades dos vinte por cento mais pobres e dos mais vulneráveis, por exemplo, os povos indígenas”. Para este tipo de governo – aquele ainda não concluído mas normativamente projetado para o futuro – Falk faz uso da expressão “globalização-ascendente”, uma expressão que procura identificar (como ele observa) forças democráticas transculturais e transnacionais emergentes e sua dedicação à “criação de uma sociedade civil global que seja um cenário alternativo do futuro àquela economia política global que está sendo modelada por forças de mercado transnacionais”.¹⁵

III

O argumento de Falk ilumina um pormenor importante: para ser congruente com a diversidade de culturas e povos, o governo democrático global precisa ser construído “de baixo para cima” por meio de interações laterais e movimentos transculturais e transnacionais; na linguagem da filosofia política

¹⁵ Richard Falk, “The World Order between Inter-State Law and the Law of Humanity: the role of Civil Society Institutions”, em Archibugi e Held, ed., *Cosmopolitum Democracy*, pp. 170-171. Como Falk acrescenta candidamente (p. 163): “A lei da humanidade está associada com o futuro; é mais uma questão de potencialidade que de história ou experiência... Sua realidade formal fora estabelecida através da principal força ativa dos estados e se qualifica como um domínio de lei inter-estatal. Mas a potência histórica da lei internacional dos direitos humanos é predominantemente uma consequência da sua implementação por meio da ativa sociedade civil”. Comparar também Falk, *On Human Governance: Towards a New Global Politics* (Cambridge: Polity Press, 1995); e seu “Cultural Foundations for the International Protection of Human Rights” em Abdullahi Ahmed Na-Na’im, ed., *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992), onde ele escreve (p.59): “Os direitos humanos, a renovação cultural e a democracia participativa estão implicadas, em quaisquer circunstâncias, em um destino comum”.

tradicional, tal governo deve ser ancorado em uma “sociedade civil” global viável como a base que alimenta as instituições públicas. O significado de “sociedade civil” neste contexto deve ser estendido para além das trocas de mercado para abarcar associações voluntárias, formações religiosas e culturais, assim como agências transnacionais (algumas vezes chamadas de “novos movimentos sociais”). No tratamento de Falk, o termo aponta principalmente para duas dimensões, ambas com implicações globais: primeiro, para as agências voluntárias não-governamentais, tais como Amnesty International (Anistia Internacional) e vários grupos de vigilância regionais, onde o enfoque esteja na proteção das liberdades e aspirações individuais; e segundo, para os mais amplos movimentos de povos que procuram sua emancipação de estruturas opressivas de governos (locais ou nacionais). A sociedade civil global, nessa perspectiva, aparece como uma complexa rede de agências e interações entrecruzadas, uma rede que, mesmo refletindo a influência persistente dos estados-nação, ainda exhibe também “os efeitos das associações voluntárias e dos movimentos sociais que são motivados pela lei de humanidade [*ius gentium*] e que estão situados na sociedade civil”. Em nosso cenário global contemporâneo – freqüentemente devastado ou manchado por guerras e limpezas étnicas – tal rede de agências é freqüentemente a única fonte de reparação em face das precárias estruturas governamentais. “Freqüentemente, somente as iniciativas da sociedade civil são úteis nesses cenários”, por exemplo, ao “proporcionar assistência humanitária diariamente e procurar identificar e fortalecer forças sociais reconciliadoras e democraticamente orientadas”.¹⁶

Ao comentar sobre o papel da sociedade civil internacional, Falk não se limita a vagas especulações, mas prossegue oferecendo uma série de recomendações concretas, destinadas a reforçar tanto a cooperação transcultural quanto a viabilidade de governo global. Algumas dessas recomendações são estruturais ou legais, outras são mais políticas e morais em caráter. No domínio estrutural, seu argumento aponta para o fraco embasamento popular – ou o déficit democrático – das instituições internacionais existentes, especialmente as Nações Unidas. O que é necessário aqui são esforços para dar “maior peso às perspectivas da sociedade civil global”, esforços que, ao restringirem as forças geopolíticas hegemônicas e de mercado, abririam espaço para uma maior participação “tanto dos países do sul quanto das forças sociais transnacionais” comprometidas com os direitos humanos e a democratização. A reforma estrutural é importante na composição e no funcionamento do Conselho de Segurança – tão freqüentemente dominado por estreitos interesses hege-

¹⁶ Falk, “The World Order between Inter-State Law and the Law of Humanity”, pp. 164, 168-169.

mônicos – e também para o projeto institucional de uma Assembléia Geral – atualmente demasiado ligado às agendas governamentais. No campo das iniciativas morais e políticas, Falk enfatiza especialmente a necessidade de se controlar as operações de mercado globais e de conceder prioridade maior aos assuntos ecológicos do que é atualmente outorgado. Com relação à primeira, ele esperançosamente observa que a sociedade civil está pelo menos “começando a despertar para suas responsabilidades”. Assim, a “Tribuna Permanente dos Povos” em sua sessão de 1988, em Berlim, investigou acusações de que os programas de ajuste estruturais do Fundo Monetário Internacional estavam “usurpando os direitos dos povos do Terceiro Mundo”, enquanto a Tribuna Nacional dos Povos para julgar os países do G7, que ocorreu em Tóquio em julho de 1993, emitiu um “indiciamento abrangente” quanto a maneira pela qual as forças de mercado operam atualmente. Com respeito aos assuntos ecológicos, a ECO de 1992 deu alguns passos hesitantes rumo à proteção ambiental (ampliada), passos que precisam ser reforçados por meio da confiança na globalização de baixo para cima. Todos esses esforços estão sujeitos a se depararem com acusações de irrealismo ou utopismo moral – acusações, no entanto, que não merecem muito crédito: “O desafio é certamente formidável, mas a oportunidade está presente a um grau historicamente sem precedentes”. Na verdade, nem o pessimismo nem o otimismo podem ser estritamente “validados” dado os níveis de conhecimento existentes, um fato “que faz com que a busca da visão que corresponda a nossos valores torne-se o curso mais sensato de ação”.¹⁷

As propostas de Falk são apoiadas e amplificadas por defensores da “democracia cosmopolita”. Assim, Held conjectura uma série de transformações possíveis no campo do governo global, algumas das quais objetivam a formação de um “parlamento global” (talvez bicameral e com capacidade limitada de levantar recursos), regionalização política aumentada e jurisdição compulsória perante o Tribunal de Justiça Internacional. Sugestões desse tipo são mais detalhadas e expandidas por Archibugi, tomando por foco principal a reforma estrutural de instituições globais. Moldada na “Campanha por uma Nações Unidas mais Democrática” (as assim chamadas conferências CAMDUN), uma das recomendações centrais de Archibugi concerne a criação de uma segunda assembléia das Nações Unidas, uma câmara que repre-

¹⁷ Falk, “The World Order between Inter-State Law and the Law of Humanity”, pp. 175-179. Ver também Falk, S. Kim, e Saul Mendlovitz, eds., *The United Nations And a Just World Order* (Boulder, CO: Westview, 1991); J. W. Müller, ed., *The Reform of the United Nations*, 2 vols. (New York: Oceania, 1992); Boutros Ghali, *An Agenda for Peace* (New York: United Nations, 1992).

sentaria povos ao invés de seus governos. Tal criação, escreve, implementaria um fórum institucional que permitiria aos “cidadãos do mundo ter voz ativa nas questões internacionais para complementar [e algumas vezes contestar] as ações de seus próprios governos”. A significação da segunda câmara seria mais ampliada se abrisse espaço para a representação não somente dos partidos majoritários mas também dos grupos de oposição, de minorias nacionais e de novos movimentos sociais. No todo, a interação de duas câmaras poderia estimular uma tensão produtiva e frutífera no governo global, com os delegados nacionais na primeira câmara sendo “mais inclinados a sustentar políticas centradas no estado” e representantes da assembléia dos povos tendo “uma maior propensão às políticas ‘globais’ ” (ou nos termos de Falk, rumo à “lei da humanidade”). Propostas de reforma estrutural também envolvem a atual composição e funções do Conselho de Segurança, com a enumeração de Archinugi de inovações prováveis, tais como a remoção do poder de veto, a expansão do número de membros do Conselho, e a inclusão de instituições da sociedade civil ou não estatais. Juntamente com Held, Archinugi também enfatiza a consolidação das capacidades judiciais internacionais – uma questão dramaticamente em evidência em nossos dias pelas massivas violações dos direitos humanos e pela proliferação de crimes de guerra e “crimes de genocídio contra a humanidade”. O desafio da democracia cosmopolita, ele conclui, não é aquela de “substituir um poder por outro”, mas o de “reduzir o papel do poder [de cima para baixo] no processo político enquanto aumenta a influência da participação democrática”.¹⁸

Não é necessário dizer que o cosmopolitismo e os interesses da sociedade civil global não podem progredir meramente através do remendo institucional e da reforma estrutural (por mais importante que esse último seja). As “chances” de democracia global – é plausível supor – podem ser genuinamente incrementadas somente pelas interações transculturais sustentáveis e pelos processos de aprendizagem recíprocos que envolvam muitas dimensões das vidas comuns ou concretas das pessoas. Exemplos de tais processos de aprendizagem são os diálogos entre crenças diversas (exemplificados pelo Parlamento da Religiões do Mundo e vários grupos e associações religiosas diversas), programas de intercâmbio transculturais envolvendo professores, alunos e trabalhadores, e movimentos sociais interativos preocupados com ecologia, a questão das mulheres e dos povos indígenas. Alguns desses últimos assuntos são vividamente tratados por Chandra Muzaffer sob o título de “crises glo-

¹⁸ Archibugi, “From the United Nations to Cosmopolitan Democracy”, pp. 137-158; Held, “Democracy and the New International Order”, pp. 111-112.

bais”. Uma dessas crises resulta da devastação de recursos naturais que coloca a ecologia global em risco. “A crise ambiental”, escreve, “talvez mais do que qualquer outro desafio enfrentado pela humanidade contemporânea, nos compele a buscar remédios a partir de uma perspectiva global”. Por não haver solução nacional a essa crise, “temos de pensar, sentir e agir universalmente, no mais verdadeiro sentido da palavra”. A ecologia, no entanto, é somente uma das crises que demandam remédios globais: “Há uma crescente compreensão agora de que questões como a AIDS, drogas, imigração e refugiados requerem soluções internacionais”; e é só uma “questão de tempo” até admitirmos “que a erradicação da pobreza, da doença e do analfabetismo não é possível a não ser que haja esforços massivos em nível global”. Para Muzaffer, tais esforços não podem simplesmente ser entregues aos cuidados do estado existente ou das estruturas internacionais – dado o fato de que o estado-nação é freqüentemente o “verdadeiro culpado” e causa original das crises globais; em vez disso, deve-se dar atenção à consciência e iniciativa dos povos na sociedade civil emergente. Dadas as pressões hegemônicas correntes, Muzaffer apela para os recursos de sociedades em desenvolvimento e sua ativação por meio da ampliada “cooperação de sul-sul” e da solidariedade. Há sinais que demonstram, Muzaffer observa, que após o choque inicial gerado pelo fim da Guerra Fria, algumas sociedades do sul estão “começando a compreender a magnitude da ameaça” representada pela hegemonia global unilateral; assim, a resposta dada pelo sul organizado na ECO 92 no Rio à intransigência americana sobre questões ambientais é um exemplo da “crescente tomada de consciência” das responsabilidades globais entre povos e sociedades não hegemônicas.¹⁹

A cooperação – tanto entre as sociedades do sul quanto entre povos do norte e do sul – não surge instantaneamente como uma benção repentina; como foi indicado antes, ela requer o cultivo por meio da aprendizagem sustentada, isto é, por meio de alguma forma de educação transcultural. Esse aspecto é o tema central do livro pioneiro de Elise Boulding intitulado *Building a Global Civic Culture: Education for an Interdependent World* (Constru-

¹⁹ Muzaffer, *Human Rights and the World Order*, pp. 16-17, 27-28. Como acrescenta (pp.28-29), os esforços dos povos no sul provavelmente não serão bem sucedidos a não ser que sejam assistidos por grupos de cidadãos no norte (isto é, pela América do Norte, Europa Ocidental e Japão) que, em suas próprias sociedades, deviam fazer campanha por “uma mudança total dos estilos de vida e padrões de consumo dos ricos em seu meio”. Pois “uma das forças motivadoras por trás da dominação é o controle sobre os recursos de outros povos, que, por sua vez, é freqüentemente compelido pelo desejo de sustentar um certo estilo de vida”, marcado pela “opulência e extravagância”.

indo uma Cultura Cívica Global: Educação para um Mundo Interdependente). Como Elise Boulding descreve, o termo “cultura cívica” – embora polissêmico e difícil de definir – significa basicamente um padrão de “como compartilhamos um espaço comum, recursos comuns e oportunidades comuns e administramos a interdependência naquela ‘companhia de estranhos’ que constitui ‘o público’”. Os ingredientes da cultura cívica foram explorados e catalogados em vários estados-nação; no entanto, temos que ampliar nosso horizonte, pois há também uma companhia maior de estranhos – os cinco bilhões de residentes do planeta”. Embora a preocupação para com o planeta ou para com a “cidade global” pareça remota e desesperadamente utópica para muitos, há, na verdade, avanços nos nossos dias que preparam o campo para uma cultura cívica e para uma sociedade civil globais. No decorrer do nosso século, observa Boulding, as associações de pessoas ou cidadãos expandiram-se dramaticamente, abrangendo quase todo o globo. Enquanto no início do século existiam menos que duzentas organizações não governamentais (ONGs), há atualmente umas 18.000 organizações desse tipo operando em todos os continentes e unindo lares, localidades e comunidades regionais e nacionais. Essas associações transculturais ou transnacionais “abrange todo o leque de interesses humanos”, incluindo (por exemplo) câmaras de comércio, clubes de assistência, igrejas, associações de fazendeiros, professores, atletas – qualquer espécie de grupo que procura relações com pessoas com propósitos afins através das fronteiras locais e nacionais. De certo, todas essas iniciativas podem ainda ser ridicularizadas como utópicas e “irrealistas” – mas só se estivermos prontos a declarar a educação e a própria aprendizagem como utópicas. Pois, a educação sempre envolve um tipo de aventura e transformação. Na visão de Boulding, a educação reflexiva é a chave para a humanização ou para o desdobramento da “pessoa plena” – que, por seu turno, é a chave para o desdobramento de potenciais mais amplos:

A destreza dos seres humanos de se tomarem o que são é fundamental para todas as outras incumbências – para a educação, para fazer a paz, para a criação da cultura cívica, para serem capazes de amar outros seres humanos... Na companhia de estranhos sempre podemos identificar aqueles que estão a caminho de se tornarem pessoas. Sem pressa, elas estão em casa no mundo de uma maneira especial, seja onde estiverem; presentes para aqueles à sua volta de forma especial. Já são parte da cultura cívica mundial sobre a qual tenho escrito... Sabem que vivemos em uma grande crise, e vêem quão inadequados são nossos instrumentos e compreensões para lidar com tal crise. Mas também sabem algo mais... Sabem que os seres humanos são inventivos, porque vêem e participam diariamente da

inventividade humana... A cultura cívica mundial, apesar de fragmentária, está pronta a ser nomeada e trabalhada. Podemos nos juntar à companhia dos que estão se tornando pessoas, esforçando-se para dar-lhe forma, ou podemos nos manter à margem nos lamentando”.²⁰

Os comentários de Boulding nos leva de volta, como forma de conclusão, à concepção de Kant da história humana com uma “intenção cosmopolita”. Como foi previamente indicado, Kant não estava de maneira alguma inconsciente dos sérios obstáculos ou empecilhos que obstruem o caminho rumo à cosmópolis, obstáculos que têm a ver principalmente com a “imperfeição” da matéria prima humana, mas tal não fora um parecer de desespero. Seus pontos de vista sobre o tópico foram levados adiante e elaborados em seu famoso “esboço filosófico” para uma “paz perpétua” (escrito uns dez anos após o ensaio anterior). Naquele, apesar de notar a indisposição de governos nacionais em formar uma *civitas gentium* ou uma polis global, Kant também enfatizou algumas tendências de compensação na busca da “intenção” global através de meios diferentes. “Os povos da terra”, escreveu, “entraram em graus diferentes, na comunidade universal, e esta se desenvolveu ao ponto onde a violação de direitos em uma parte do mundo é sentida em todos os lugares”. Por isso, a idéia de um código civil cosmopolita (*Weltbürgerrecht*) “não é fantástica ou forçada demais”, mas é sim um “complemento necessário ao código doméstico de costumes e à lei internacional, transformando-o em um código publicamente sancionado da humanidade (*öffentliches Menschenrecht*)”. Sob a pressão desse sentido de “direito” cosmopolita ou global – Boulding talvez o chamasse de “cultura cívica global” – a tradicional anarquia de estados é subitamente transformada, no sentido de que “os estados se encontram impelidos a promoverem a causa nobre da paz, embora não exatamente por motivos de moralidade”. Assim, a natureza ou providência promove a meta da paz perpétua através do verdadeiro mecanismo de inclinações humanas (infestado pela tortuosidade). E Kant acrescenta: “Enquanto a probabilidade de ela ser atingida não é suficiente para nos possibilitar profetizar o futuro teoricamente, é suficiente para propósitos práticos. Isso faz com que seja nosso dever trabalhar o nosso caminho rumo a esta meta, que é mais que uma quimera vazia”. Para terminar essa discussão com um parecer não ocidental, lembremo-nos do grande filósofo e poeta indiano Rabindranath Tagore que escreveu:

²⁰ Elise Boulding, *Building a Global Civic Culture: Education for na Independent World* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990), pp. Xix-xx, 35, 163-164. Comparar também Elise Boulding, *The Underside of History: A View of Women Through Time* (Boulder, CO: Westview, 1976); e *Women: The Fifth World* (New York: Foreign Policy Association, 1980).

Como a missão da rosa encontra-se no desdobrar de suas pétalas, o que implica distinção, assim a rosa da humanidade só será perfeita quando as diversas raças e nações tiverem desenvolvido suas características distintas até à perfeição, ainda continuando atadas à haste da humanidade pelo elo da fraternidade.²¹

Tradução de Cléria Maria Costa

Revisão de Maria Lúcia Maciel

ABSTRACTS

The author promotes the discussion about the intertwining or interpenetration of globalism and cultural diversity. The first section examines the notion of global governance as it appears both from "idealist" and "realist" perspectives. In the next part, the focus shifts to the dimension of cultural diversity, by examining the question whether "culturalism" thwarts or perhaps aids the pursuit of globalism. By way of conclusion, the article deals with the correlation of globalism and cultural diversity by concentrating on some salient features of the emerging global "civil society".

RESUMÉ

L'article fait une discussion sur l'entrelacement du globalisme avec la diversité culturelle. Au debut, il analyse la nation de gouvernement global, selon les points de vue "idealiste" et "realiste". Après, il relève la dimension de la diversité culturelle, en examinant si le culturalisme est en oposition au globalisme ou, au contraire, il contribue à la recherche du globalisme. En conclusion, l'article veut montrer des caracteristiques très importantes de la societé civile globale qui émerge.

²¹ Ver Kant, "Perpetual Peace": A Philosophical Sketch, "in Reiss, ed., *Kant's Political Writings*, pp. 107-108, 114 (tradução levemente alterada). As passagens de Tagore são citadas de Sarvepalli Radhakrishnan, *Religion and Culture* (Delhi: Hind Pocket Books, 1968), p. 175.

As culturas nacionais na era da globalização cultural

*Diana Crane**

Resumo. No sentido de avaliar as implicações da globalização para as políticas culturais nacionais, é necessário entender a natureza da globalização. Que tipos de teoria podem ser usadas para entender a globalização cultural? Pode a globalização ser entendida como uma forma de imperialismo cultural? Se não, como poderá ela ser entendida? Em que medida as políticas culturais podem ser usadas para controlar o impacto das culturas globais sobre as culturas nacionais? Estas são algumas das perguntas que este artigo procura responder.

Palavras-chave: políticas culturais, globalização, culturas nacionais, imperialismo cultural.

À medida que o nível de globalização tanto econômica quanto cultural aumenta crescentemente, muitos governos acham necessário ajustar suas políticas culturais no sentido de proteger os mercados nacionais e internacionais para os seus produtos culturais nacionais e manter uma imagem de identidade nacional em oposição à enorme variedade das influências culturais de fontes transnacionais. No sentido de avaliar as implicações da globalização para as políticas culturais nacionais, é necessário primeiro entender a natureza da globalização cultural. Que tipos de teorias podem ser usadas para entender a globalização cultural? A globalização cultural pode ser entendida como uma forma de imperialismo cultural? Se não, como poderá a globalização ser entendida? Até que ponto podem as políticas culturais serem usadas para controlar o impacto das culturas globais sobre as culturais nacionais?

* Professora do Departamento de Sociologia da Universidade da Pensilvânia.

MODELOS PARA O ENTENDIMENTO DA TRANSMISSÃO DAS CULTURAS GLOBAIS

As teorias da globalização geralmente enfocam um dos três aspectos do fenômeno: ela é causa, ela é efeito, ou, o seu próprio processo de transmissão. A natureza da transmissão da cultura global é particularmente importante porque enfatiza a importância relativa de diferentes atores e de diferentes tipos de cultura. No passado, a globalização era muito frequentemente conceituada em termos de modelos “centro-periferia”, em outras palavras, enquanto um conjunto de influências que fluem numa direção particular. A fonte da influência cultural nestes modelos é geralmente vista como a civilização ocidental enquanto que países não ocidentais e menos desenvolvidos são vistos como estando na periferia, enquanto recipientes das influências culturais.

Um modelo alternativo que está começando a ser enfatizado na literatura conceitua a globalização cultural como um conjunto de influências que não se originam necessariamente no mesmo lugar e na mesma direção. Os recipientes podem também ser emissores. Este modelo é mais parecido com uma rede sem um centro ou periferia claramente definidos.

A cultura não é o único elemento que flui através dos canais da transmissão global. Seguindo Appadurai (1990) esses fluxos podem ser conceituados como “includentes” de gente (frequentemente migrantes), dinheiro, produtos manufaturados, assim como de cultura. Os fluxos culturais incluem tecnologia, as *midia*, as artes e a influência política.

A globalização cultural tem sido objeto de controvérsia considerável especificamente em termos do papel e impacto das *midia* – televisão, cinema, imprensa e da música popular – sobre outras culturas. No passado, as discussões sobre a globalização cultural tendiam a adotar o primeiro tipo de modelo, o modelo centro-periferia. O modelo mais conhecido de transmissão cultural global é a teoria do imperialismo cultural. Esta teoria surgiu nos anos 60 como parte da crítica marxista às culturas capitalistas avançadas, incluindo sua ênfase no “consumismo” e na comunicação de massas. A teoria é construída em cima de idéias da teoria do tipo sistema-mundo, ao ponto de considerar que o sistema econômico global seja dominado por um núcleo de países avançados enquanto que países do terceiro mundo permanecem na periferia do sistema com pouco controle sobre o seus desenvolvimentos econômico e político (Tonilson, 1991:37). Corporações multinacionais e transnacionais são atores-chave neste sistema, produzindo mercadorias, controlando mercados, disseminando produtos e usando tecnologias similares. Esta teoria é similar à desenvolvida pela Escola de Frankfurt na Alemanha no sentido de pressupor a cultura de massas enquanto relativamente homogênea e aceita passivamente pelas audiências de massa.

A versão forte da teoria do imperialismo cultural se refere à imposição sobre outros países das crenças, valores, conhecimento, normas comportamentais e estilos de vida de uma nação em particular. O imperialismo cultural é definido como uma espécie de dominação cultural exercida pelas nações poderosas sobre as mais fracas. Ele é visto como proposital e intencional porque corresponde aos interesses políticos dos Estados Unidos e de outras sociedades capitalistas poderosas. A dominação cultural deste tipo é vista como levando à imposição de uma cultura relativamente homogênea, refletindo os valores e atitudes das sociedades capitalistas ocidentais, particularmente norte-americanos. Os efeitos dessa cultura são vistos como notadamente insidiosos, conforme é sugerido no seguinte comentário (White, 1983, 120-121): “o processo de “americanização” torna-se mais ainda formidável quando os conceitos da identidade nacional de uma sociedade são remodeladas de acordo com a imagem americana”.

Uma versão mais branda dessa teoria vê este tipo de globalização cultural como resultado de fatores econômicos e organizacionais que levam à distribuição em larga escala de certos tipos de produtos culturais. Este tipo de dominação é exercida primariamente através de vários meios e formas de entretenimento e torna-se possível através do controle econômico exercido por certos países avançados sobre as organizações da *midia* e do entretenimento e através do controle exercido por essas organizações sobre mercados para produtos “mediáticos” em países avançados e em países menos desenvolvidos. O conceito é inerentemente vago e implica numa avaliação negativa do comportamento e intenções dos países avançados, particularmente dos Estados Unidos, no sentido de outros países avançados e particularmente no sentido de países mais pobres. As críticas tem argumentado que o termo “imperialismo” implica num grau de controle exercido pelos países poderosos, tanto cultural como econômico, sobre os países mais fracos que não mais existe. O imperialismo que poderia ser visto como a imposição de poder do rico ao pobre, do poderoso ao fraco, foi substituído pela globalização que é um processo menos coerente e unitário e no qual as influências culturais se movem em muitas e diferentes direções. De acordo com Tomlinson (1991:175):

a idéia do imperialismo contem... a noção de um projeto proposital: a pretensa difusão de um sistema social a partir de um centro de poder através do globo. A idéia de “globalização” sugere interconexão e interdependência de todas as áreas globais que acontecem numa forma bastante menos intencional.

A despeito de sua fraqueza, o imperialismo cultural enquanto teoria permanece como uma perspectiva útil porque pode ser usada para delimitar a

medida em que alguns atores nacionais exerçam mais impacto sobre a cultura global do que outros e, portanto, estejam modelando e remodelando valores culturais, identidades e percepções. Uma vez que o escopo e influência da globalização cultural estão se expandindo rapidamente, estas são questões importantes.

O entendimento da natureza da globalização cultural e dos meios através dos quais pode ser transmitida é elemento essencial para o desenvolvimento de políticas culturais. Quais são as implicações, para formulação de políticas culturais, de recentes mudanças no caráter e propriedade de conglomerados internacionais da *midia*; do papel de culturas regionais e locais em relação à cultura global; da complexidade da própria cultura global e da complexidade das respostas públicas à cultura global? Quanta influência é exercida pela cultura global emanada dos equivalentes atuais dos ‘imperialistas culturais’? Quais são os fatores que obscurecem a influência daquelas formas de cultura global?

EMITENTES E RECIPIENTES DA CULTURA GLOBAL

Os Estados Unidos são vistos freqüentemente como o maior vilão na disseminação da cultura “imperialista” mas outros países tem sido também ativos na disseminação de suas culturas no resto do mundo. A França é um exemplo notável do uso da cultura como um meio de proteger a língua francesa num mundo que está crescentemente dominado pela língua inglesa. Ao mesmo tempo, as indústrias da *midia* tem sido “internacionalizadas” no sentido de que as maiores indústrias norte-americanas da *midia* são atualmente propriedade de conglomerados de vários outros grandes poderes econômicos (tais como França, Alemanha, Japão e os Países Baixos) enquanto que outros grandes conglomerados tem emergido fora dos Estados Unidos. Um exemplo importante é o império australiano de Rupert Murdoch o qual inclui grandes “holdings” na Austrália, Grã Bretanha, Canada, Hong Kong e Estados Unidos (Fotheringham, 1988).

Como parte do declínio no domínio do oeste como maior centro de disseminação da cultura global, alguns poucos países em desenvolvimento tem se tornado exportadores de materiais “mediáticos”, tais como filmes e programas de televisão (os exemplos incluem a Índia, Egito, Brasil e México) (Sreberny-Mohammadi, 1991:121). A maior rede brasileira de televisão exporta telenovelas para 128 países.

Enquanto que a tese do imperialismo cultural vê os países do terceiro mundo como os recipientes primordiais da cultura global, alguns países avançados também recebem quantidades de certos tipos de cultura global, as quais são maiores do que os seus governos consideram ótimo. O Canadá há muito

vê-se como estando sujeito ao imperialismo cultural dos Estados Unidos (Filion, 1996) e a Austrália tem sido descrita enquanto sujeita ao imperialismo cultural tanto dos Estados Unidos como da Grã Bretanha (White, 1983). Em alguns assuntos, mesmo os norte-americanos podem ser vistos como “vítimas”. McAnany e Wilkinson (1992:741) afirmam:

Da mesma forma como a penetração norte-americana nos mercados estrangeiros da *mídia* tem causado preocupação no exterior, o investimento estrangeiro na indústria norte-americana do entretenimento tem levantado questões relativas ao vôo de capitais, à soberania criativa e à proteção dos empregos norte-americanos.

Crane (1992: 164-66) numa análise do impacto dos filmes e de produções televisivas norte-americanos encontrou enormes diferenças entre países avançados do primeiro mundo, países socialistas do segundo mundo e países em desenvolvimento do terceiro mundo. O impacto da cultura global norte-americana é confinada em larga escala aos países do primeiro mundo, nos quais os governos agem como “controladores”, selecionando itens culturais de acordo com o que seja “politicamente correto”. Nos países do terceiro mundo, alguma cultura global norte-americana tem penetrado na América Latina, mas essa tem exercido menor impacto no Oriente Médio, África ou Ásia. Por exemplo, a disponibilidade de audiências para o entretenimento televisivo está pesadamente concentrado em países do primeiro mundo (Varis, 1985). Países do terceiro mundo da África, Ásia e Oriente Médio tem taxas médias de proprietários de televisão muito mais baixas do que nos Estados Unidos, Europa e América Latina. Consequentemente, embora países do terceiro mundo tipicamente importem 50% dos seus programas de televisão, esses programas são vistos por proporções relativamente pequenas de suas populações (Varis, 1985:21), com implicações óbvias para seu nível de impacto sobre esses públicos. No Oriente Médio, a influência que o cinema e televisão norte-americanos desempenham está confinada aos países não árabes; é inexistente em países árabes. Em outras palavras, a cultura global alcança um distinto subconjunto de países e não todos os países do mundo.

Straubhaar (1991:47) conclui afirmando que mudanças na disponibilidade de tecnologia no terceiro mundo estão levando tanto a um aumento na disseminação dos programas televisivos do primeiro mundo como a aumentos na produção nacional. Na América Latina, aumentos na disponibilidade de VCRs, televisão a cabo e recepção direta via satélite tem expandido as audiências de elite para a televisão européia e a dos Estados Unidos. O custo decrescente da crescente flexibilidade da tecnologia de produção televisiva tem levado a uma expansão da produção televisiva nesses países.

AS BASES ECONÔMICAS DO DOMÍNIO CULTURAL GLOBAL

O domínio de um país em particular no mercado mediático global parece ser mais uma função de fatores econômicos do que culturais. Empresas norte-americanas tem se beneficiado do tamanho de seu mercado nacional e da disponibilidade de fundos para investimento. Contudo, a medida da extensão do domínio dos produtos norte-americanos nos mercados internacionais varia por indústria “mediática” e mesmo pela natureza do produto dentro de uma indústria em particular.

O enorme mercado para cinema nos Estados Unidos torna possível para empresas produzirem e distribuírem esses tipos de produtos culturais no sentido de obterem lucros enormes em seu próprio país. Como resultado, os produtores norte-americanos conseguem bancar a realização de filmes mais caros do que os seus competidores em outros países e isto, por seu turno, aumenta os lucros. “Blockbusters” atraem as maiores audiências internacionais (Philippe, 1982). Tanto mais caro é fazer um filme, maior a possibilidade de ganhar dinheiro com ele. De acordo com Munro (1990:524), “Hollywood representa... o segundo maior item de exportação norte-americano, após a indústria espacial e contabiliza cerca de 5,5 bilhões de dólares em receitas externas”. Isto também significa que os produtores norte-americanos podem vender seus produtos nos mercados externos a preços mais baixos do que seus competidores. Hollywood tem dominado o mercado internacional para filmes por várias décadas porque as companhias norte-americanas de cinema tem sido mais bem sucedidas na criação de redes de distribuição de filmes em outros países do que as companhias de cinema locais. Várias das maiores companhias norte-americanas tem sido compradas recentemente por empresas estrangeiras mas isto parece ter tido pouco efeito sobre a natureza do produto cinematográfico de Hollywood. Indústrias cinematográficas de outros países que não tem enormes populações para servirem como mercados internos (tal como a Índia, por exemplo) tem declinado, com exceção da França que tem subsidiado pesadamente esta forma de cultura popular.

Os Estados Unidos também predominam na venda de programas televisivos por razões que tem mais a ver com fatores econômicos do que com atitudes culturais e valores. Hoskins e Mirus (1990) argumentam que o sucesso de programas televisivos norte-americanos no mercado internacional é, em grande medida, resultado das condições sob as quais eles são produzidos. O tamanho e riqueza do país significa que programas bem sucedidos são extremamente lucrativos. Conseqüentemente, os altos custos da produção televisiva (cerca de US\$1 milhão por episódio) podem ser recuperados localmente. Os programas podem ser exportados a preços baixos substanciais que os produtores

nativos são freqüentemente inaptos a bancarem, em algumas regiões, por exemplo, na América Latina, as empresas norte-americanas tem sido acusadas de “inundarem” a cena “mediática” através do “lixo” de antigos filmes e programas de televisão (Sreberny-Mohammadi, 1991: 128). Em muitos países, a programação televisiva dos Estados Unidos representa cerca de 50% do total da programação. A maioria dos outros países são inaptos a investirem no nível norte-americano na programação televisiva porque não podem bancar os custos de produção através da distribuição em seus próprios países e não conseguem bancar os custos de distribuição de “marketing” de programas em outros países.

A companhia a cabo norte-americana MTV que se especializa em vídeos musicais tem comercializado agressivamente seus produtos na Europa, Ásia e América Latina. Seus programas incluem primariamente artistas dos Estados Unidos e do Reino Unido, e prestam pouca atenção aos artistas de outros países (Banks, 1996). Por exemplo, a MTV da Europa mostra principalmente artistas norte-americanos e britânicos. Banks (1996:1191) afirma: “O enfoque nas cenas norte-americanas e britânicas reforça o domínio em todo o continente, consignando os artistas nativos às margens da cultura popular, mesmo dentro de seus próprios países.

Contudo, a MTV não foi bem sucedida em todos os lugares. Significativamente, tem sido relativamente mal sucedida no Japão, devido em parte à competição com os programas musicais em vídeo japoneses e ao fato de que a MTV do Japão enfatizava os artistas norte-americanos enquanto que os espectadores tendem a preferir os artistas japoneses (Banks, 1996). A MTV da Ásia tem sido mais acessível à apresentação de artistas asiáticos, particularmente se sua música combina elementos dos estilos musicais ocidentais com culturas nativas. A MTV argumenta que apresenta programação que reflete a cultura de sua audiência mas dado o número de países, línguas e religiões que ela serve, os resultados tendem a ser superficiais.

As transmissões da MTV tem sido criticadas enquanto um veículo para anunciantes norte-americanos, tais como a Coca-Cola, e pelo fato de promover a música que está sendo vendida pelos maiores conglomerados musicais, levando à exclusão de artistas locais. A MTV glorifica o estilo de vida consumista, o qual é freqüentemente considerado inadequado para os públicos de países menos desenvolvidos, tendo sido acusada de subverter valores tradicionais.

Contudo, Straubhaar (1991:55) argumenta que, em geral, as indústrias televisivas do terceiro mundo estão se afastando da simples dependência da indústria norte-americana no sentido de “uma maior, mas ainda assimétrica interdependência”. Os mercados regionais estão desenvolvendo assim como

aumentando a interdependência do mercado televisivo mundial, como é visto pelo fato de que países latino-americanos importam séries televisivas tanto da Ásia como dos Estados Unidos. A televisão em países europeus também está se tornando crescentemente regional (McAny e Wilkinson, 1992: 732). Straubhaar (1991:56) afirma:

Embora os Estados Unidos ainda dominem as vendas e fluxos mundiais da mídia, indústrias culturais nacionais e regionais estão consolidando uma posição relativamente mais interdependente no mercado televisivo mundial.

Assim como a indústria cinematográfica, a indústria televisiva norte-americana também tem sido “invasa” pelo capital externo. O magnata australiano da mídia Rupert Murdoch possui mais estações de televisão nos Estados Unidos do que em qualquer outro país. Ele também criou uma nova rede de televisão bem sucedida (Fox) que compete com as três maiores redes norte-americanas.

O tamanho da dominação norte-americana da indústria musical tem mudado em termos de propriedade na década passada. Hoje apenas uma das cinco maiores companhias de disco no mercado global é propriedade de um conglomerado norte-americano. De acordo com Garofalo (1995:29):

Na medida em que os Estados Unidos são identificados como o principal culpado na exportação do *pop* e do *rock*, deve ser notado que os Estados Unidos não são mais os beneficiários dos lucros. O fundamento econômico da tese do imperialismo cultural tem mudado tão radicalmente ao ponto de exigir uma formulação totalmente nova.

A música popular é menos identificada com a cultura norte-americana que o cinema ou a televisão no sentido de que ela é proveniente de numerosas culturas étnicas, tanto nos Estados Unidos como alhures (Garofalo, 1995:33). Garofalo afirma (p.34): “Há uma forte interação entre a música nativa e *pop* internacional que simplesmente não se encontra em outras formas de cultura de massa”.

O custo relativamente baixo da feitura de gravações (comparado à dramaturgia televisiva e ao cinema) e as formas através das quais a nova música é criada (quase invariavelmente fora das grandes corporações que a comercializavam) torna possível para a nova música desenvolver-se em muitos países diferentes e a tempo de competir com o produto norte-americano. Mesmo as companhias gravadoras multinacionais tem se envolvido em gravar música local nos países em que elas possuem sucursais. Contudo, a internacional, se não norte-americana, cultura musical global, constitui um importante ponto de

referência para a música local. Mitchell (1993:310), referindo-se à *World Music*, a música popular originária de países fora das fontes normais anglo-americanas, afirma:

as músicas populares de todos os países são moldadas nestes dias por influências e instituições internacionais, pelo capital e tecnologia multinacionais, por normas e valores populares globais. Mesmos os sons mais nacionalistas – cantigas folclóricas cuidadosamente cultivadas, o zangado dialeto “punk” local, a dança tradicional preservada para o turismo – são determinadas por uma crítica do entretenimento internacional.

Malm e Wallis (1992:208-215) desenvolveram uma tipologia das formas pelas quais a música flui entre países diferentes: (1) intercâmbio cultural entre músicos; (2) domínio cultural (quando uma cultura dominante impõe sua música sobre uma cultura subserviente); (3) imperialismo cultural (quando o domínio cultural é reforçada pela transferência de dinheiro e/ou de recursos do grupo cultural dominado para o dominante); (4) transculturação, quando “há uma contínua mistura de estilos dentro das operações da indústria musical em todos os níveis...” (p. 214)

ORGANIZAÇÕES “MEDIÁTICAS” GLOBAIS E O CONTEÚDO DA MÍDIA E ENTRETENIMENTO

Como a transmissão da cultura global pelos conglomerados da mídia está afetando o conteúdo da cultura popular? A teoria do imperialismo cultural sugere que os produtos “mediáticos” que são comercializados globalmente representarão uma cultura homogênea e uniforme permeada por valores capitalistas ocidentais. Os filmes hollywoodianos tipo “blockbuster” se enquadram nesta descrição. Estes filmes caros são preenchidos com elaborados efeitos técnicos e são enfocados em “dublês”, ação e violência mais do que em caráter e emoção. Filmes de ação são mais facilmente compreendidos em diversos países de fala não inglesa. Dada a enorme diversidade cultural existente entre as audiências potenciais para filmes comercializados globalmente, os cineastas tem de encontrar denominadores comuns que são levemente universais e que atrairão públicos de diferentes países. Um segundo tipo de cultura global reflete a influência dos parques temáticos de Disney, o que pode ser visto no uso da tematização em vários aspectos da vida econômica em todo o mundo, tais como em restaurantes, cruzeiros marítimos, centros comerciais e hotéis temáticos. Os temas tendem a ser extraídos de material que é tão bem conhecido e que se torna virtualmente num “ clichê”. A existência de uma cultura global uniforme pode ser vista nos produtos “mediáticos” de alguns

países que tem sido expostos à cultura global. Em alguns países, programas televisivos produzidos localmente tem sido descritos como “pálidas cópias de gêneros ocidentais” (Nain, 1996: 173). Straubhaar (1991) aponta a telenovela brasileira como um gênero no qual tem havido a influência do exterior e da inovação local mas críticas da telenovela apontam para sua pesada ênfase em valores consumistas, conforme são vistos na comercialização de produtos introduzidos no enredo desses produtos (Sreberny-Mohammadi, 1991: 128). Críticas similares tem sido feitas à *mídia* peruana.

Uma abordagem alternativa para a cultura global é representada pelo fenômeno da “glocalização”, a criação de produtos culturais para mercados estrangeiros que são talhados para gostos do povo naqueles mercados. O Japão, por exemplo, produz produtos culturalmente neutros para venda em outras partes da Ásia. Esses incluem filmes animados nos quais diferenças físicas, raciais e étnicas tem sido apagadas ou amaciadas. Eles também exportam música popular para ouvintes de outros países da Ásia, os quais pensam que é um produto local mas que consiste realmente de versões dubladas de canções japonesas. O que os japoneses tentam criar nestes produtos não é uma autêntica identidade japonesa tradicional mas uma espécie de combinação de cultura asiática e ocidental. Isto resulta num produto híbrido que é uma combinação do estrangeiro e do nativo. A cultura popular japonesa “glocalizada” tem sido extremamente bem sucedida na Ásia.

Dissanayake (1996) apresenta um argumento mais completo concernente à influência dos filmes hollywoodianos sobre os cineastas japoneses. Eles argumentam que através da história do cinema japonês, a influência de Hollywood foi da maior importância. Tanto para a cinematografia popular como para a artística, Hollywood era o “ponto de referência” (Dissanayake, 1996: 111). Os mais talentosos diretores estavam aptos a assimilar e construir sobre o modelo hollywoodiano enquanto que os cineastas menos talentosos não estavam. Dissanayake (1996: 11) diz:

Diretores como Kurosawa e Ray sacaram do cinema de Hollywood com resultados marcantes, enquanto que cineastas menos dotados começaram a produzir filmes que eram pálidas imitações da gramática visual e estratégias retóricas de Hollywood.

Dissanayake argumenta que cineastas artísticos japoneses mais recentes estão começando a focar no que ele chama de “imperialismo semântico” da cultura popular norte-americana, comentando e parodiando o discurso cultural da cinematografia hollywoodiana. Ele argumenta que o impacto da cultura global de base norte-americana é tão insidiosa que não pode ser elimi-

nada “meramente pela adoção de uma instância adversária”. Uma abordagem mais útil é “apropriar-se, embelezar e subverter esses signos através de práticas representacionais cuidadosamente desenhadas” (Dissanayake, 1996:119). Ele reivindica que filmes produzidos em outros países da Ásia estão se engajando em críticas similares da influência da sociedade e cultura norte-americanas sobre seus países.

FATORES QUE NEUTRALIZAM O CONTROLE NORTE-AMERICANO OU OCIDENTAL DA MÍDIA

Um número de fatores “desestabilizam” o papel dominante dos produtos ocidentais e especificamente norte-americanos na cultura global. O primeiro fator é a atitude dos consumidores no sentido da programação televisiva disseminada globalmente. Pessoas em outros países tendem a preferir a programação local porque acham mais fácil se identificar com o estilo, valores, atitudes e comportamentos expressos nos programas locais do que com programas estrangeiros. Isto é conhecido como o “desconto cultural”. Consequentemente, a programação nacional tende a ser mostrada durante o horário nobre e os importados norte-americanos no horário secundário (Straubhaar, 1991:50). Em alguns países, a preferência pelo material nacional tem sido relacionado à classe social. A baixa classe média, a classe trabalhadora e os pobres tendem a preferir as culturas local e nacional que reforçam suas identidades regional e étnica. Os espectadores da classe média alta e a classe alta, melhor educados, tendem a preferir os programas norte-americanos (Straubhaar, 1991:51). Certos países, como o Japão, são tidos como sendo particularmente resistentes aos programas televisivos norte-americanos. Nas décadas de 50 e 60, o Japão dependeu fortemente de Hollywood para a programação televisiva. Atualmente a cifra é de 5%, muito mais baixa do que em países europeus.

É também bastante conhecido que gente de diferentes origens culturais tendem a interpretar os mesmos materiais diferentemente. O paradigma dominante nos estudos culturais argumenta que audiências da *midia* de diferentes origens sociais e culturais respondem diferentemente aos seus materiais. Liebes e Katz (1960) em seu estudo do programa televisivo norte-americano “Dallas”, achou que grupos étnicos em Israel e nos Estados Unidos interpretavam os seus programas diferentemente. Outros estudos descobriram que os papéis de gênero afetavam as respostas aos programas televisivos ocidentais (Salwen, 1991). Atitudes referentes à música popular parecem diferir de atitudes referentes a outras formas de cultura popular. Os públicos tendem a preferir a música popular internacional à música local. De acordo com Shular e Pickering (1994:275),

a frequente reação negativa a produtos locais provoca é uma importante lembrança de como o que conta como música popular tem sido identificada com uma forma particular importada, o resultado da dominação dos formatos norte-americanos de rádio, vídeos musicais e valores de produção....

Uma das mais difíceis questões de ser estudada é a de como a programação estrangeira afeta a identidade nacional e cultural. Um estudo de Israel (Nossek and Adoni, 1996) comparou as atitudes de assinantes de TV a cabo com as dos não assinantes em relação ao seu país e em relação à comunidade global. Argumentando que a televisão nacional ajuda a integrar a população através do provimento de interesses e experiências comuns que aumenta o sentimento de pertencer a uma comunidade nacional, estes pesquisadores estavam preocupados com a alegação de que a programação a cabo enfraqueceria a identificação dos assinantes com o seu próprio país e encorajaria orientações individualistas no sentido do consumo de televisão baseado em interesses pessoais. Eles descobriram que comparados aos não assinantes, os assinantes de TV a cabo eram mais individualistas em suas orientações referentes á televisão e tinham um senso maior de pertencer à comunidade global. Contudo, a hipótese que a nação-estado perderia sua importância para assinantes de TV a cabo não foi confirmada.

White (1983) é mais pessimista acerca dos efeitos da “americanização” sobre a identidade nacional australiana. Ele argumenta que a cultura popular norte-americana tem influenciado a cultura popular australiana ao ponto de os filmes australianos mostrarem a identidade nacional australiana em termos norte-americanos.

Um fator adicional que reduz o impacto da cultura global é o desenvolvimento de culturas regionais dentro da cultura global. A produção televisiva em países do terceiro mundo e em países avançados fora da Europa e da América. Alguns especialistas reivindicam que a televisão mundial é muito mais regional que global (Sinclair et al. 1996). Ela consiste em várias regiões distintas nas quais a programação televisiva circula. Cada região possui laços com certas outras regiões. Isto corresponde ao modelo de rede discutido acima e indica a crescente irrelevância do modelo centro-periferia. Culturas regionais representam comunidades compartilhadas de língua e cultura. Elas exibem sub-redes de conexões mais densas dentro da rede global e estão ligadas de forma relativamente fraca a outras áreas.

Cada grande região, Ásia, Oriente Médio, e América Latina, é dominada por um ou dois países que são centros da produção audiovisual, tais como México e Brasil, na América Latina; Hong Kong e Taiwan na Ásia Chinesa, e

Índia na Ásia além de na África Indiana. Cada uma dessas regiões possui sua própria dinâmica. O México tem se beneficiado da existência de uma grande população hispânica nos Estados Unidos, como mercado lucrativo para a sua programação. O Brasil tem explorado a procura popular pelas telenovelas. Na Ásia, três grandes países, China, Singapura e Malásia tem exercido controle rígido sobre a sua programação televisiva. Outros países da região tem se beneficiado do desenvolvimento dos serviços de satélite “pan-asiáticos” que transmitem a programação de outros países. Os serviços de satélite tem também sido importantes no Oriente Médio. Cada região consiste de audiências dentro da região e de audiências fora da região, as quais consistem de migrantes da região que estão vivendo em outras regiões mas que continuam a ser audiência para a cultura disseminada da região.

Alguns especialistas prevêem que no futuro o impacto da programação norte-americana se dará principalmente na América do Norte, Europa Ocidental e Austrália. Em outras palavras, seu impacto estará confinado a uma região específica, definida mais em termos de cultura compartilhada do que de geografia. Curiosamente, a região mais fraca como exportadora de programação televisiva para outros países dentro de sua própria região é a Europa Ocidental, a despeito das tentativas da União Européia de criar tal região. Os países europeus importam muito pouca programação um do outro e muito mais programação dos Estados Unidos. Aqui o problema pode ser a ausência de uma outra língua em comum que não o inglês na região.

No final do século XX, estamos à beira de enormes mudanças resultantes da revolução digital, a qual amalgamará as comunicações, transmissões e as indústrias de computadores. A velocidade e variedade das comunicações aumentarão consideravelmente. Essas mudanças trarão importantes efeitos sobre a globalização cultural. Elas aumentarão o acesso a todas as formas de mídia e reduzirão o impacto de organizações poderosas, tais como aquelas baseadas nos Estados Unidos. Especificamente, isto reduzirá o poder das mesmas enquanto distribuidoras de cultura global porque a distribuição se tornará mais livre e mais barata. Contudo, a revolução digital também aumentará o valor dos seus estoques atuais de filmes e programas porque haverá uma enorme demanda por materiais culturais e pelo valor de criadores talentosos de produtos culturais, tais como aqueles localizados em centros como Los Angeles. A revolução digital também tornará mais difícil controlar a circulação de *mídia* através das fronteiras. A tentativa da China de controlar a *Internet* está destinada a ser uma batalha perdida, a não ser que desejem banir todos os computadores. Políticas culturais baseadas na restrição de importados da mídia norte-americana também enfrentarão batalhas perdidas. A disse-

minação crescentemente rápida de todos os tipos de mídia colocará problemas para a manutenção das identidades nacionais, enquanto a cultura sofre uma crescente “hibridização”.

A RESISTÊNCIA À CULTURA GLOBAL: POLÍTICAS E QUOTAS GOVERNAMENTAIS

Países avançados como a França, Canadá e Austrália tem tentado mitigar os efeitos da cultura “mediática” norte-americana através de quotas e de outros regulamentos. A música popular é um exemplo. Em 1986, o governo francês baixou uma portaria determinando que as estações de rádio deveriam dedicar mais da metade da sua programação musical à música popular francesa (Crane, 1992:154). A meta dessa política foi a de prevenir as estações francesas de rádio de se tornarem latas de lixo para a música popular norte-americana que tenha fracassado nos Estados Unidos. Músicos de *jazz* e de *rock* foram agraciados com dotações. O governo canadense também tem desenvolvido políticas para nutrir os músicos canadenses e para superar a influência norte-americana no mundo do vídeo musical. Isto obrigou os serviços de vídeo a cabo a programarem uma proporção mínima de música canadense e substituírem um canal de música *country* norte-americana por um equivalente canadense (Banks, 1996:11). Os canais nacionais de televisão em países em desenvolvimento como Nigéria e Jamaica também tem políticas de apoio à música nativa (Banks, 1996:112).

A televisão e o cinema tem também estado sujeitos à importação por quotas. O Brasil, Índia e Iram tem colocado limites sobre a quantidade de programação importada (Sreberny-Mohammadi, 1991:127). A França subsidia sua indústria cinematográfica e tem um sistema de quotas para filmes e programas de televisão não franceses. Cinquenta por cento do conteúdo dos canais a cabo deve ser europeu (Hedge, 1995:153). A Austrália tem mantido também exigências sobre o conteúdo da *mídia* e tem subsidiado sua indústria cinematográfica (White, 1983:120).

Alguns poucos países tem tomado medidas ainda mais severas. Alguns países em desenvolvimento onde fundamentalistas islâmicos estão no poder tem banido totalmente a cultura “mediática” global. Finalmente, a pirataria que elimina o lucro financeiro das transações “mediáticas” globais constitui uma outra forma de ‘resistência’.

A Comissão Européia recentemente tomou atitudes que superarão o controle pelas companhias cinematográficas norte-americanas sobre a distribuição de filmes na Europa, tendo como base o fato de que seu sistema discrimina os filmes europeus (Andrews, 1998). Os países insistiram em excluir o entre-

tenimento “mediatizado” do acordo de comércio do GATT entre a Europa e os Estados Unidos, permitindo-lhes manter seus sistema de quotas e outras regulações no lugar.

O governo norte-americano tem se oposto ativamente aos regulamentos estrangeiros estabelecidos para limitar o acesso de produtos culturais norte-americanos nos mercados externos. Seus argumentos estão geralmente centrados em torno de questões de liberdade de expressão e de comércio (Munro, 1990:526). Contudo, o controle sobre os sistemas de distribuição de filmes e redes de transmissão a cabo nos Estados Unidos restringem efetivamente a disponibilidade de filmes estrangeiros e programação televisiva estrangeira. Uma exceção é a programação produzida pela britânica BBC que é “pesadamente” usada pelos canais públicos de TV norte-americanos.

Em que sentido o próprio público resiste à cultura global? Três possibilidades tem sido discutidas na literatura (Roach, 1997). A primeira é a idéia de que membros do mundo público engajam em alguma forma de resistência política à cultura “mediática” global. Esta opção parece estar disponível a apenas uma minoria do público, presumivelmente àqueles que são melhor educados e àqueles que tem sido recrutados para os movimentos sociais. Uma segunda opção é a idéia da chamada ‘audiência ativa’ cujos membros respondem de diferentes formas a materiais culturais e os interpreta diferentemente. Consequentemente, o impacto da cultura global sobre audiências específicas tende a variar e de serem difíceis de prever. O velho modelo, associado à Escola de Frankfurt, da audiência passiva e indiferenciada da *mídia* não é mais viável.

A terceira opção é aquela menos discutida, mas provavelmente mais freqüentemente exercida: o poder da recusa. Como temos visto, audiências em países específicos freqüentemente preferem a cultura local ou nacional à cultura global. Isto tem o efeito de limitar o impacto da cultura global, supondo-se que produtos culturais nacionais e locais estejam disponíveis. O enorme custo da produção de filmes e de certos tipos de produções televisivas significa que substitutos locais para a cultura global não estão sempre disponíveis em quantidades suficientes para competir com a cultura global.

Em última análise, nos novos tipos de ambientes “mediáticos” globais que estão em desenvolvimento na atualidade, os públicos mais que os governos podem se tornar as mais efetivas barreiras contra a disseminação de culturas regionais e locais no sentido de efetuar uma expansão das audiências para essas formas de cultura.

CONCLUSÃO

O que se pode concluir a respeito da natureza e dos efeitos da cultura “mediática” disseminada globalmente sobre os países em diferentes níveis de desenvolvimento econômico? Primeiro, a cultura “mediática” disseminada globalmente tem de ser vista no contexto de outras formas de cultura “mediática”. Provisoriamente, podemos concluir que a cultura “mediática” global é dominada por e, no futuro, será crescentemente dominada por conglomerados da *mídia* com enormes “holdings” em todas as formas de cultura popular. Enquanto que, no passado, a propriedade desses conglomerados era em grande escala norte-americana, recentemente algumas dessas organizações tem sido compradas por companhias sediadas em outros grandes países industriais. Contudo, o conteúdo do cultura global transmitida por essas organizações, se norte-americanas ou não norte-americanas, permanece influenciado pesadamente pelas indústrias “mediáticas” norte-americanas (música, cinema, televisão). Um termo mais acurado para este tipo de cultura poderá ser o de cultura transnacional mais que cultura global, uma vez que muito menos países desenvolvidos não são percebidos enquanto mercados atraentes. Uma avaliação do impacto da cultura global tem de levar em consideração o seguinte:

- i. os papéis da culturas regional e local que tendem a ser mais multiculturais e diversas e quais, em países em desenvolvimento, tendem a desempenhar papéis mais importantes.
- ii. A natureza das respostas dos públicos à cultura global em diferentes países e em diferentes cenários dentro de diferentes países que não podem ser vistos em termos de um conceito e de uma massa passiva de audiência remanescente da Escola de Frankfurt.

As culturas regionais como um todo são mais diversas que a cultura global, tendo mais ligações com as culturas nacionais do terceiro mundo dentro de regiões específicas. Elas são, contudo, influenciadas pesadamente pelos conglomerados internacionais da *mídia* que freqüentemente investem em regiões específicas e desempenham papéis importantes na criação de culturas regionais.

As culturas locais atualmente estão se tornando crescentemente multiculturais. A idéia de culturas nacionais homogêneas que conferem identidades específicas e valores sobre todos os seus cidadãos, para exclusão de outros, não é mais defensável. Um autor afirma “preocupações reais surgem quanto a se as culturas “mediáticas” ‘nacionais’ representam adequadamente as diversidades étnicas, religiosas, políticas e de outros tipos” (Sreberny-Mohammadi, 1991: 129). Em vez disso, as culturais nacionais na atualidade são relativamente sem poder em face das influências de culturas globais, regionais e mesmo

locais, embora alguns governos nacionais tentem exercer controle através de quotas e regulamentos. Diante das influências das culturas transnacionais, locais e regionais, políticas adotadas por alguns governos nacionais tem sido relativamente não efetivas na proteção das culturas nacionais. O peso relativo e influência das culturas “mediáticas” em comparação com culturas regionais, locais e nacionais é um tema que requer maior pesquisa empírica.

Para retornar aos dois modelos com os quais começamos, centro-periferia e rede, há alguma evidência de uma forma frágil de imperialismo cultural na cultura transnacional que se encaixa no modelo centro-periferia. Contudo, a dominação norte-americana hoje está baseada em vantagens econômicas que estão provavelmente diminuindo como resultado de mudanças tecnológicas e mudanças em outros países.

As culturas regionais são também organizadas em termos de centros e periferias e sua influência parece estar crescendo. Contudo, a combinação de cultura transnacional e cultura regional está mais próximo do modelo em rede, quando regiões começam a emitir produtos culturais para outras regiões. No futuro, o modelo em rede será crescentemente relevante para o estudo da globalização enquanto mais regiões e mais países produzam mais cultura e enviem-na para outros países. Uma verdadeira cultura “mediática” global que misture tradições culturais e valores sociais de muitos países diferentes está ainda por emergir.

Artigo traduzido por João Gabriel L. C. Teixeira,
professor adjunto do Departamento de Sociologia/UnB.

ABSTRACTS

In order to assess the implications of globalization for national cultural policies, it is necessary, firstly, to understand the nature of cultural globalization. What types of theories can be used to understand cultural globalization? Can cultural globalization be conceptualized as a form of cultural imperialism? If not, how can cultural globalization be understood? To what extent can cultural policies be used to control the impact of global cultures on national cultures? These are some of the questions that this article attempts to answer.

RESUMÉ

Pour évaluer les implications de la mondialisation dans le politiques culturelles nationales il faut comprendre la nature de cette mondialisation. Quels types de théorie pourraient être utilisées pour la compréhension de la mondialisation culturelle? Est-ce que la mondialisation pourrait-elle être comprise comme une forme d'imperialisme culturel? Dans le cas contraire comment pourrait-elle alors être comprise? Dans quelle mesure les politiques culturelles pourraient être utilisées afin de contrôler l'impact des cultures globales sur cultures nationales? Ce sont quelques questions que cet article cherche à répondre.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Appadurai, A. (1990) "Disjuncture and difference in the global cultural economy" in *Public Culture*, 2: 1-24.
- Banks, Jack. (1996) *Monopoly Television; MTV's Quest to Control the Music*. Boulder, CO: Westview Press.
- Biltreyst, Daniel. (1991) "Resisting American hegemony: a comparative analysis of the reception of domestic and US fiction" in *European Journal of Communication*, 6: 469-497.
- Biltreyst, Daniel. (1995) "European audiovisual policy and the cross-border circulation of fiction: a follow-up flow study" in *Cultural Policy*, 2: 3-24.
- Boddy, William. (1994) U.S. "Television abroad: market power and national introspection" in *Quarterly Review of Film and Video*, 15: 45-55.
- Crane, Diana. (1992) *The Production of Culture: Media and Urban Arts*. Newbury Park: Sage.
- Dissanayake, Wimal. (1996) "Asian cinema and the American cultural imagery" in *Theory, Culture, and Society*, 13: 109-122.
- Filion, Michel. (1996) "Broadcasting and cultural identity: the Canadian experience" in *Media, Culture and Society*, 18: 447-467.
- Fotheringham, Allan. (1988) "Australian cultural imperialism?" in *Maclean's*, 101 (August 22): 48.
- French, David and Richards, Michael. (1996) "Open markets and the future of television - Fiction and fact": GATT, "GATS and the World Trade Organisation" in David French and Michael Richards (eds.) *Contemporary Television; Eastern Perspectives*. New Delhi: Sage Publications, 343-358.
- Garofalo, Reebee. (1995) "Whose world, what beat? The transnational media industry, identity and cultural imperialism" in *Radical America*, 25: 25-38.
- Hedges, Inez. (1995) "Transnational corporate culture and cultural resistance" in *Socialism and Democracy*, 9: 151-164.
- Hoskins, C. and Mirus, R. (1990) "Television fiction made in U.S.A." in P. Lauren (ed.) *Import/Export; International Flow of Television Fiction*. Paris: UNESCO, 83-90.
- Liebes, Tamara and Katz, Elihu. (1990) *The Export of Meaning: Cross-cultural Readings of Dallas*. New York: Oxford University Press.

- Malm, Karen and Wallis, Roger. (1992) *Media Policy and Music Activity*. London: Routledge.
- McAnany, Emile G. and Wilkinson, Kenton T. (1992) "From cultural imperialists to takeover victims? Questions on Hollywood's buyouts from the critical tradition" in *Communication Research*, 19: 724-748.
- Mitchell, Tony. (1993) "World music and the popular music industry: an Australian view" in *Ethnomusicology*, 37: 309-338.
- Munro, J. Richard. (1990) "Good-bye to Hollywood: cultural imperialism and the new protectionism" *Vital Speeches*, 56 (June 15): 524-527.
- Nain, Zaharom (1996) "The impact of the international marketplace on the organisation of Malaysian television" in David French and Michael Richards (eds.) *Contemporary Television; Eastern Perspectives*. New Delhi: Sage Publications, 157-180.
- Nossek, Hillel and Adoni, Hanna. (1996) "The social implications of cable television: restructuring connections with self and social groups" in *International Journal of Public Opinion Research*, 8: 51-69.
- Phillips, J. D. (1982) "Film conglomerate blockbusters: international appeal and product homogenization" in G. Kindem (ed.), *The American Movie Industry*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 325-335.
- Roach, Coleen. (1997) "Cultural imperialism and resistance in media theory and literary theory" in *Media, Culture and Society*, 19: 47-66.
- Salwen, Michael B. (1991) "Cultural imperialism: a media effects approach" in *Critical Studies in Mass Communication*, 8: 29-38.
- Shukar, Roy and Pickering, Michael. (1994) "Kiwi rock: popular music and cultural identity" in New Zealand. *Popular Music*, 13: 261-278.
- Sinclair, John, Elizabeth Jacka, and Stuart Cunningham (1996) "New Patterns" in *Global Television*. Oxford: Oxford University Press.
- Sreberny-Mohammadi, Annabelle. (1991) "The global and the local in international communications" in James Curran and Michael Gurevitch (eds.) *Mass Media and Society*. London: Edward Arnold, 118-138.
- Straubhaar, Joseph D. (1991) "Beyond media imperialism: asymmetrical interdependence and cultural proximity" in *Critical Studies in Mass Communication*, 8: 39-59.
- Tomlinson, John (1991) *Cultural Imperialism: A Critical Introduction*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.
- Uchitelle, L. (1998) "Some economic interplay comes nearly full circle" in *New York Times*, April 30.
- Varis, T. (1985) *International Flow of Television Programs*. Paris: Unesco.
- White, Richard. (1983) "A backwater awash: The Australian experience of Americanisation" in *Theory, Culture and Society*, 1: 108-122.

Las políticas culturales en la España actual: acerca de algunos de los retos y dilemas político-culturales del Estado Autonómico

*Xan Bouzada Fernández**

Resumo. Este artigo descreve o quadro das raízes e gêneses das políticas culturais na Espanha, começando pelo fato de que essas políticas têm mantido um relacionamento corrente com orientações fornecidas pelas políticas culturais da França e do resto da Europa. O autor destaca o notável caráter espanhol das alternativas do Estado Autônomo que têm fomentado claramente o reconhecimento de culturais locais das nacionalidades históricas até então negligenciadas sob a ditadura de Franco. Finalmente, aponta como as políticas culturais correntes do governo autônomo estão envolvidas por vários dilemas, começando pelas dificuldades relacionadas ao processo de lhes atribuir formas concretas e atingir um equilíbrio territorial interno funcional, assim como as estratégias de negociação mantidas para facilitar sua introdução no sistema estatal de políticas culturais..

Palavras-chave: Políticas Culturais, Espanha, Estado Autônomo, Democratização, Regionalismos.

1. LAS POLÍTICAS CULTURALES EN LA ETAPA DEMOCRÁTICA

En el año 1975 cuando se produzca la muerte de Francisco Franco la sociedad española había experimentado un profundo cambio social, económico y cultural que la convertía en una sociedad compleja que rechazaba frontalmente el simplismo autocrático y dictatorial del sistema declinante. Será por ello que la desaparición del General vaya a coincidir con una transformación del modelo de gobierno y con el advenimiento de una democracia a través de una transición política consensuada y pactada entre los actores políticos y sociales más activos e influyentes de la sociedad española.

* Professor da Universidad de Vigo (Espanha). Ponencia a la Conferencia Internacional de Sociología de la Cultura y de las Artes. Barcelona, del 6 al 8 de julio de 2000.

El primer ministerio de cultura español va a aparecer en el año 1977 como un símbolo de la nueva España que pactaba en esos momentos su primera constitución democrática. Su aparición era todo un signo de que se daba por terminado un largo período oscurantista durante el cual la relación entre política y cultura nacía tanto del miedo como del afán de instrumentalización de la primera respecto de la segunda. En esas circunstancias no es raro que el papel de los políticos de la transición se centrara en lograr la reconversión de aquellas estructuras como el propagandístico Ministerio de Información y Turismo, los medios de comunicación del estado o los organismos y servicios fuertemente ideologizados dependientes del “Movimiento” que en virtud de su origen constituían una losa pesada y poco funcional para facilitar la normalización de la nascente democracia. Por ello durante la transición no se ahorrarán esfuerzos tanto para lavar la cara y resolver la situación de las estructuras heredadas como para facilitar el acercamiento a las nuevas elites sociales e intelectuales que habían ido tomando posiciones durante el tardofranquismo. Los esfuerzos se dirigirán a privatizar los medios de comunicación del estado, a encontrar nuevos destinos a los antiguos funcionarios de los órganos del Movimiento o a darle una salida a los antiguos equipamientos y servicios heredados. En estas difíciles labores de facilitar la transición sustituyendo los viejos criterios autoritarios y las estructuras fuertemente jerarquizadas por otros modos más afines con la nueva etapa se emplearon a fondo en su papel de ministros de cultura políticos de la UCD tales como Pío Cabanillas o Bartolomé Clavero Arévalo, quienes supieron hacer gala de particular prudencia y moderación en el respeto de los derechos adquiridos por los antiguos funcionarios franquistas.

Sin duda el balance de este período evidencia la voluntad defensiva de renunciar al diseño de una política cultural propiamente dicha, resultando una etapa azarosa e irregular, aunque también es cierto que éste momento va a constituir una base imprescindible para todo lo que haya de ser realizado posteriormente. En general las políticas puestas en marcha durante los cinco ministerios de cultura de la UCD (Unión de Centro Democrático gobernante en España entre 1977-1982) evidenciarán una escasa eficacia así como un nivel de articulación precario en la aplicación de aquellas medidas que se pretendió implementar como sucedió con la protección del patrimonio histórico-artístico o con la política de bibliotecas que fueron promovidas careciendo del necesario desarrollo complementario de un marco legislativo, técnico y financiero preciso. Aunque si algún evento resulta pertinente para definir este primer momento éste es sin duda el de la redacción y aprobación de la Constitución Española que habría de significar la implantación de un nuevo espíritu en las relaciones entre la vida cultural y el estado en nuestro país. Una de las novedades

des importantes introducidas por la nueva constitución es la del reconocimiento del hecho cultural con independencia del educativo. En ella se recoge la obligatoriedad para los poderes públicos de facilitarle el acceso y la participación a los ciudadanos en la vida cultural, otorgándosele a los poderes públicos la responsabilidad de promover y tutelar el acceso a la cultura. No obstante en donde el articulado se hizo más confuso, en virtud de su voluntad de reflejar una solución consensuada con las periferias culturales de la nación en aras de hacer efectivo el reconocimiento del pluralismo cultural y lingüístico, fue en lo referente al reparto de competencias entre el estado central y los gobiernos autónomos.

El Ministerio de Cultura ha existido en España durante diecinueve años divisibles en dos etapas diferentes, 1977-1982 y 1982-1996, en cada una de estas etapas el ministerio estuvo bajo la responsabilidad sucesiva de cinco ministros de UCD y cuatro del PSOE (Partido Socialista Obrero Español). A su vez, y dentro del segundo período, pueden establecerse dos momentos distintos. Durante la década de los ochenta el ministerio en manos del PSOE evidenciará inicialmente una fuerte y decidida actividad que en virtud de los progresivos recortes presupuestarios experimentados tenderá a hacerse más continuista y rutinaria a partir de finales de la década.

Con el acceso del PSOE al poder el primer gobierno socialista va a encargar a Javier Solana, un político con peso y prestigio dentro del partido, la responsabilidad del Ministerio de Cultura. Sin duda con esta decisión el nuevo gobierno pone de manifiesto su voluntad de utilizar a la cultura como soporte de una nueva imagen política actuando en esta decisión en sintonía con la experiencia francesa promovida por F. Miterrand y J. Lang, la cual también aquí habría de provocar un contundente y progresivo incremento de las inversiones en cultura.

Cuando accedieron al ministerio, los nuevos responsables socialistas, bajo la dirección de Javier Solana, enseguida advirtieron las dificultades de la situación, en su diagnóstico detectaron diversos problemas y carencias tales como la situación de riesgo de pérdida y deterioro en la que se encontraba el patrimonio histórico-artístico, las carencias de marcos legislativos por inexistencia u obsolescencia, el exceso de burocracia, las carencias de equipamientos actualizados para las nuevas demandas, la situación crítica en la que se encontraba la industria cultural u otras tales como la carencia de fuentes de información fiables y contrastadas acerca del sector de la cultura. Por todo ello a partir del primer equipo empezará a diseñarse una política cultural que partiendo de la situación existente buscará en la experiencia francesa una fuente de sugerencias privilegiada. A partir de ese momento se llevarán a cabo estudios, se

transformarán organismos, procurando en todo momento actuar con base en una filosofía que se declarará no intervencionista y respetuosa con la capacidad de iniciativa de la sociedad civil. En base a unos presupuestos expansivos se abordará un plan plurianual para la construcción y rehabilitación de equipamientos culturales. Todo este impulso reformista irá acompañado de una clara voluntad desburocratizadora que se resolverá en un balance claramente positivo: si en el año 1983 el 76% del personal se dedicaba a funciones burocráticas y sólo el 24% a la atención de servicios, en el año 1986, y tras la puesta en práctica de diversas iniciativas y reformas, la situación se va a invertir con la reducción al 35% de las personas ocupadas en las actividades burocráticas, frente a un 65% encargado de los servicios culturales (Bobillo, 1998). Entre 1982 y 1986 el Ministerio tuvo como ejes privilegiados de su gestión los ámbitos de la música, el teatro y la cinematografía, durante el año 1983 se aprueba el Decreto sobre protección a la cinematografía que incluía ayudas generales a la producción así como otras específicas a la calidad o a los grandes costes. También en esa etapa además de una activa política de promoción equipamental se van a poner en marcha organismos como la Joven Orquesta Nacional de España 1983, el Centro para la Difusión de la Música Contemporánea 1983 y 1985, el Centro Nacional de Nuevas Tendencias Escénicas 1983 o la Compañía Nacional de Teatro 1985. De gran trascendencia fueron asimismo durante estos años iniciativas tales como la política de apoyo al libro o las Leyes del Patrimonio Histórico Español o la Ley de la Propiedad Intelectual. En ese período se produjo una auténtica eclosión en la organización de actividades y en la promoción de espectáculos y grandes acontecimientos que se veían multiplicadas con la participación de nuevos actores como las comunidades autónomas o las ciudades provocándose una nueva situación viva y dinámica en este terreno. Hemos de anadir aquí que este momento va a resultar fundamental para el asentamiento de las políticas culturales de las nuevas comunidades autónomas que habían pasado a ser reconocidas en virtud de la aprobación de la Constitución. En este aspecto la descentralización derivada de este proceso provocará un cierto reparto de competencias entre el estado y las comunidades que tenderá a reservarle al Estado la competencia de gestionar los grandes equipamientos tales como La Biblioteca Nacional, El Museo del Prado o El Archivo de Indias de Sevilla.

La última de las etapas del ministerio que durará hasta el advenimiento del triunfo del derechista Partido Popular se extenderá desde 1986 hasta 1996. En su primer momento el ministro responsable será Jorge Semprún quien hará gala de sus intereses cinematográficos intentando reformular la política existente que había sido instaurada en el período precedente con Pilar Miró al

frente de la Dirección General, así mismo durante esta etapa se convierte el Museo Nacional de Arte Contemporáneo en Centro de Arte Reina Sofía y se logra la creación del Museo Thyssen-Bornemisza. En este primer momento se promoverá también un Plan para el Fomento de la Industria y el Comercio del Libro que resultará frágil a pesar de la trascendencia socioeconómica del sector en España habida cuenta del amplio mercado que latinoamérica representa para el libro en castellano. Las iniciativas puestas en marcha incluyeron también la realización de varios estudios tales como el Mapa de Infraestructuras o La Cultura en Cifras así como el esfuerzo por la creación de redes culturales, la cooperación con Iberoamérica, la formación de gestores o el fomento del turismo cultural. En conjunto este período que puede definirse básicamente por la voluntad de ejecución y consolidación de los planes iniciados va a verse afectado por diversos factores: el primero de ellos, la disminución de las competencias a causa de las transferencias a las Comunidades Autónomas, las restricciones presupuestarias o la pérdida de la mayoría absoluta que obligaría al partido socialista a una mayor flexibilidad en el trato con los partidos nacionalistas periféricos. De todas formas puede afirmarse que en esta etapa el ministerio mantuvo un alto nivel de cumplimiento de sus presupuestos, incrementándose dotaciones en algunos sectores e iniciándose un plan de inversiones a largo plazo mediante convenios con las CCAA.

2. SITUACIÓN ACTUAL DE LA ADMINISTRACIÓN CULTURAL ESPAÑOLA

Las competencias de la Administración Cultural Española, que desde el acceso al poder en 1996 del Partido Popular están en su mayor parte bajo la responsabilidad del actual Ministerio de Educación y Cultura, tienen su origen en una profunda remodelación del departamento llevada a cabo en el año 1985 tras haberse culminado el proceso de transferencia de competencias a las CCAA. Entre estas competencias se incluyen la gestión de diversos organismos como la Biblioteca Nacional, varios archivos históricos y una veintena de museos de carácter suprarregional, la regulación de algunos aspectos estratégicos de las industrias culturales y la cooperación con las CCAA para la protección del patrimonio histórico. Además de estas funciones el Ministerio colabora con las administraciones autonómicas y los ayuntamientos en la creación de una red de infraestructuras, administra instituciones y servicios como el Centro Dramático Nacional, las grandes orquestas nacionales o las compañías artísticas, desarrolla programas de promoción artística y cultural y es así mismo responsable de todo lo relativo a las relaciones culturales internacionales.

Respecto del fomento de la creación artística puede afirmarse que esta

se ha beneficiado simultáneamente del apoyo del estado y del de las administraciones locales y autonómicas. El estado ha venido jugando un importante papel como inversor público con la adquisición de obras de los artistas españoles invirtiendo también, a través del Ministerio, en la producción artística de proyectos musicales, teatrales y de danza o subvencionando las producciones cinematográficas.

En conjunto podríamos afirmar que en España durante los últimos años puede establecerse un paradójico balance al resultar constatable el hecho de que se ha dado una participación en la demanda de políticas e iniciativas culturales que en todo momento ha superado a la capacidad de los ciudadanos y consumidores para participar y disfrutar de los servicios y bienes conquistados. Muy probablemente este desajuste no sea independiente de factores tales como el hecho de que la cultura, hasta el momento y para grandes masas de la población, haya sido básicamente un fenómeno más identitario, festivo y sociocultural que un ritual para el disfrute individualizado de las grandes obras del espíritu. Igualmente la excesiva proximidad entre política y cultura ha provocado que frecuentemente la población haya demandado libertades culturales donde deseaba libertades políticas y que el responsable político haya con celebridad, y no siempre de modo riguroso, ofrecido el señuelo sociocultural donde se requerían libertades cívicas y un mayor reconocimiento de la sociedad civil.

Este tipo de vicios y limitaciones estructurales de las políticas culturales en España ha provocado a lo largo de los últimos años problemas y desajustes diversos que han dado lugar a que los mapas de distribución de los equipamientos culturales resulten en exceso arbitrarios y discriminantes o que un país con la potencia editorial del nuestro vea incumplidos en algunos casos los “ratios” de dotación de bibliotecas públicas que exigen al menos la implantación de una en poblaciones de más de dos mil habitantes, o que el apoyo a las producciones teatrales no haya provocado como en el caso de la cinematografía un efecto sostenido favorecedor de los productos de calidad.

Desde el momento de auge de las políticas culturales que representó el primer gobierno socialista se produjo un aumento desmedido de la presencia del estado en este ámbito que respondía más bien a criterios coyunturales vinculados a un tradicional distanciamiento de la derecha respecto de la cultura que trataba de ser colmado por los nuevos actores socialdemócratas. En su apoyo diversas declaraciones políticas de principio como “las deudas con la cultura” o “las obligaciones morales hacia las grandes figuras de la vida cultural”, procuraban compensar un vacío en el que abundaban las consideraciones políticas voluntaristas y escaseaban los criterios técnicos rigurosos. En conjunto la situación dibujada evidenciaba carencias importantes tanto a nivel de la

organización de la formación artística como en la génesis de mediaciones entre los grandes creadores y sus públicos, o en lo relativo a la eficacia de los mecanismos de protección de los creadores regulados desde la administración (Rodríguez Morató, 1996:169 y 1997:101). Todos estos problemas se iban decantando en unas circunstancias en las cuales dos determinantes superiores tendían a marcar de cerca el proceso: las crecientes restricciones presupuestarias dirigidas a controlar los déficits públicos y las dificultades derivadas del objetivo de coordinar o al menos compatibilizar los diferentes niveles de la administración local, autonómica y estatal.

3. LA POLÍTICA CULTURAL AUTONÓMICA

Quizás el proceso más relevante y original experimentado por las políticas culturales en la España democrática sea el de la creación de diecisiete comunidades autónomas dotadas de un fuerte protagonismo al nivel político-cultural. Un protagonismo que aparece multiplicado en el caso de las tres comunidades históricas: Catalunya, País Vasco y Galicia, que poseen mayores competencias por su condición constitucional de “nacionalidades”, dotadas de una lengua y cultura específica.

Este proceso se ha visto acompañado por un intenso flujo descentralizador. Esta tendencia se hallaba fuertemente condicionada tanto por las exigencias políticas de sus ciudadanos (Delgado, 1994:10) como por la necesidad político-cultural de los gobiernos autónomos, de disponer de unos soportes identitarios sólidos. De todos modos quizás pueda afirmarse que las Comunidades Autónomas han desempeñado un papel en ocasiones complementario al privilegiar el ámbito sociocultural frente a unas políticas culturales estatales ocupadas en preservar su competencia en las áreas más nobles de la alta cultura. Pretensión ésta que no obstante no carecerá de lógicas resistencias periféricas en la medida en que las administraciones autonómicas van también a ir extendiendo sus exigencias y demandas de modo paulatino hacia ese terreno. En todo caso tanto las iniciativas socioculturales como las competencias asumidas por las comunidades autónomas a nivel de la promoción artística y creativa en virtud de sus fuertes componentes simbólicas van a ser canalizadas en aquellos casos en que esto es posible al servicio de la promoción de proyectos sensibles a los rasgos diferenciales y específicos de estos territorios. En el caso concreto del fomento de la creación artística, ésta se ha beneficiado del proceso descentralizador de las responsabilidades culturales en España aunque sin dejar de contar nunca con una implicación muy fuerte en el sector por parte del gobierno del Estado. En cualquier caso esta situación no implica que sus competencias no dejen de ser concurrentes entre las distintas administra-

ciones, sino simplemente que el Estado central es quien asume el protagonismo en ese sector. Sin duda durante los últimos años, y en virtud del papel político jugado por los nacionalistas vascos y catalanes al favorecer la gobernabilidad del estado, la tendencia ha sido hacia un progresivo diálogo entre los entes autonómicos y el gobierno central en aras de construir un consenso que en muchos casos se ha fundamentado en el principio de subsidiariedad y en la práctica de la consulta mútua.

Ciertamente el alcance competencial de las comunidades autónomas venía orientado por las formulaciones reivindicativas de carácter político y cultural que habían eclosionado durante los últimos años del franquismo particularmente intensas en aquellos territorios dotados de una lengua y cultura propias. Debido a ello estas demandas se convirtieron en plena democracia en exigencias investidas de una fuerte componente política que el Estado democrático no podía ignorar. En virtud de ello se reconocieron como derechos aspectos tales como: el ejercicio de la expresión cultural en todos los idiomas existentes en España, el ejercicio de los derechos culturales colectivos en el uso de códigos y símbolos propios de un grupo cultural así como la facilitación por parte de las instituciones democráticas de las destrezas y conocimientos necesarios al cumplimiento de este tipo de derechos. Hay que decir que de una lectura radical de estos derechos va a derivar también una reivindicación que hasta la actualidad no se ha visto satisfecha consistente en exigir la transferencia total de las competencias culturales del estado hacia aquellas comunidades autónomas situadas en “nacionalidades históricas”.

En el momento en el que las CCAA inician su andadura va a consolidarse una inflexión de las políticas culturales que se definirá por una clara sensibilidad hacia el territorio comunitario y local. Ciertamente esta sensibilidad no había estado totalmente ausente hasta el momento en las prácticas públicas de la acción cultural, prueba de ello serían las Diputaciones Provinciales, un organismo de la administración pública española que ha ejercido un papel de coordinación y de prestación de recursos financieros y servicios a los municipios de cada provincia. Asimismo las Cajas de Ahorros (entidades de economía social de carácter parapúblico extendidas por todo el territorio español) al hallarse dotadas de un amplio margen de maniobra financiero habían llevado a cabo también un importante trabajo de acción cultural y social habitualmente de alcance municipal. La novedad ahora no es tanto el objeto local sobre el que se inspiren y proyecten las acciones culturales como la decisión, amplitud e intensidad del nuevo compromiso institucional. A partir de los primeros momentos de la democracia y entre los años 1979 y 1986 va a producirse el mayor trasvase de competencias en materia de cultura entre el Estado y las distintas

comunidades autónomas. De igual modo será en este mismo período cuando se produzca una progresiva asunción efectiva de las competencias culturales por parte de las autonomías que habría de estar liderada por aquéllas con un mayor nivel de definición lingüística, cultural y política. Probablemente el hecho de que también en 1982 el Partido Socialista, por primera vez en el poder tras la recobrada democracia, decida convertir el ámbito cultural en eje protagónico de su política va a provocar que durante algunos años la situación esté marcada por la descoordinación de iniciativas, la duplicación de programas o el abandono respectivo de algunos sectores por parte de unos y otros. Las dificultades y los conflictos van a resultar inexorables cuando las comunidades defienden la exclusividad competencial en su territorio y el Ministerio no renuncia a establecer una política para todo el estado desde la capital.

En aras de establecer una lógica en el reparto competencial los artículos 147 y 148 de la Constitución determinan una distribución genérica de las responsabilidades que debe ser concretada en cada uno de los estatutos específicos. En principio los sectores culturales con una mayor tradición de intervención de los poderes públicos son atribuidos a las comunidades autónomas (Patrimonio monumental, promoción de la lengua y cultura propia, artesanía, museos, bibliotecas, conservatorios de música...), salvo aquellos museos, bibliotecas o archivos de alcance y titularidad estatal que quedan en manos del estado. Otra de las vías competenciales abiertas que se evidenció de una gran trascendencia para las CCAA fue la de disponer de la potestad de crear medios de comunicación propios, lo cual ha permitido la puesta en marcha de compañías de radio-televisión autonómicas estratégicas para la promoción de sus lenguas y culturas. El estado por su parte asume competencias tales como la defensa y protección del patrimonio histórico-artístico, la promoción de infraestructuras, la legislación sobre la propiedad intelectual o la normativa de funcionamiento de los medios de comunicación.

En general puede afirmarse que fuera de estas funciones específicas, los restantes ámbitos pueden ser atendidos por los dos niveles de la administración en régimen de concurrencia. Como respuesta a los conflictos competenciales acontecidos en el sector cultural el arbitraje del Tribunal Constitucional español resolvió de manera salomónica que la competencia cultural debía ser compartida por el Estado y la comunidad autónoma, o incluso por otro tipo de comunidades, habida cuenta del hecho de que la cultura como actividad humana carece de unos límites rígidos y definidos.

Hemos de recordar aquí que la tensión y la conflictividad entre las comunidades históricas y el estado respecto del alcance respectivo de las competencias culturales es un problema que se halla lejos de verse resuelto. Si ya en

1982 y tras la transferencia del grueso de las competencias por parte del estado hacia las CCAA los gobernantes nacionalistas del País Vasco y Catalunya se mostraron a favor de la eliminación del Ministerio de Cultura español, esta demanda de exclusividad por parte de las nacionalidades históricas acaba de plantearse de nuevo en el marco de una reunión de trabajo del grupo “Galeuzca” formado por los tres principales partidos nacionalistas de Catalunya, País Vasco y Galicia, en la cual se reivindicaba de nuevo su desaparición (El País, 12-febrero-1999). Diferente ha sido la postura de la derecha española representada por el Partido Popular que desde una posición liberal contraria a intervenir en el ámbito de la cultura ha optado por una decisión intermedia, hecha efectiva con su llegada al gobierno en 1996, consistente en eliminar el ministerio de cultura para unirlo al de educación bajo una única denominación de Ministerio de Educación y Cultura.

Si se contempla la situación que presentan en su conjunto las políticas culturales de las diecisiete Comunidades Autónomas existentes en España podemos constatar como la mayoría de ellas disponen de consejerías que están vinculadas a otras áreas de actividad distintas de la cultural, frecuentemente su vínculo se establece con Educación, Juventud, Deportes, Bienestar Social o Turismo. A nivel de eficiencia en el desarrollo de sus competencias los factores que explican los mayores o menores niveles de implicación del Gobierno Autónomo en el sector se relacionan con el grado de definición cultural y lingüístico de la comunidad, con el tipo de territorio o incluso con las características de los partidos gobernantes que resultarán más o menos activos cuanto más o menos dependan de un voto vinculado a la realidad sociopolítica local. En general en todas ellas ha prevalecido en los primeros momentos un estilo de trabajo marcado por la improvisación y poco respetuoso con el rigor del análisis y la planificación de las iniciativas. Lo político en general ha prevalecido sobre lo técnico y sociológico. En todo caso debe reconocerse que en todas ellas se ha llevado a cabo una labor importante en el campo de la recuperación del patrimonio histórico, así como en la creación de redes de infraestructuras culturales. En muchos caso el hecho de que la asunción de una nueva responsabilidad en cultura fuera entronizada por el organismo autonómico provocó en el ciudadano la identificación entre la iniciativa y la institución con el consiguiente refuerzo del prestigio de ésta. El momento en el que nos hallamos permite que afloren dos constataciones, una el hecho de que los pasos dados evidencian una profunda carencia estructural que remite a la escasez de cooperación, intercambios y relaciones técnicas y culturales entre las distintas comunidades autónomas, y por otro lado la circunstancia constatable de que el balance global de todo el proceso que puede ser establecido hoy resulta claramente favo-

table. De hecho puede afirmarse que el proceso de territorialización de la política y gestión cultural en España ha sido probablemente el más rápido e intenso de los llevados a cabo en cualquier país durante las últimas décadas. El proceso ha implicado la transferencia de competencias en lo político tanto como en lo patrimonial o en lo administrativo. Y todo ello ha sido llevado a cabo en base a progresivos consensos alcanzados entre todas las fuerzas políticas parlamentarias. Por esta vía se ha alcanzado una situación como la actual en la cual las políticas culturales han desempeñado una labor fundamental como facilitadoras del proceso conjunto de descentralización de las políticas públicas en España.

En todo caso, y a modo de reflexión global sobre la situación del sector durante los últimos años, podemos concluir este apartado estableciendo algunas constataciones de carácter general; primero: que los factores de identidad política y territorial han marcado la pauta del proceso tanto en el origen como en el desarrollo de las políticas culturales; segundo: que el proceso al otorgarle nuevos protagonismos a los ámbitos territoriales locales ha permitido la emergencia de modelos de intervención diversificados en detrimento de una posible homologación de los servicios; y tercero: que el auge del ámbito autonómico como actor político cultural resulta paralelo al auge actorial del municipio y la ciudad en la medida en que estos favorecen la proximidad del ciudadano a los servicios y prácticas culturales.

4. LA SITUACIÓN POLÍTICO-CULTURAL DE LAS “NACIONALIDADES HISTÓRICAS”: LOS CASOS DE CATALUNYA, EL PAÍS VASCO Y GALICIA

Las características sociológicas y territoriales de las tres comunidades históricas españolas resultan bastante heterogéneas. En el caso de Catalunya, nos encontramos con un país próximo y abierto a Europa que en todo momento ha jugado sus cartas a favor de la modernidad cultural. En Catalunya a nivel territorial el factor determinante que prevalece en el ámbito de las políticas culturales ha venido siendo sin duda el de la tensión entre la gran metrópolis barcelonesa y el resto del territorio, o si se prefiere, entre el ayuntamiento de la capital y el gobierno autónomo de la Generalitat que en muchos momentos han competido en su esfuerzo por lograr el protagonismo en la producción y promoción de instituciones o proyectos culturales. De todos modos el hecho de que la ciudad estuviese gobernada por un partido de estructura estatal y la Generalitat por otro de carácter nacionalista ha provocado una cierta diferenciación de estrategias marcada por la mayor atención de la Generalitat hacia todos los aspectos que relacionaban la cultura con la identidad nacional.

En la práctica político cultural del gobierno autónomo resulta visible su

preocupación central por trabajar de cara a lograr la “normalización lingüística y cultural” del país. De cara a avanzar en la promoción de la propia lengua se ha realizado un esfuerzo en varios frentes que ha contado para ello con el privilegiado instrumento de la Radio-Televisión pública autonómica además de recurrir al desarrollo de intensos programas de formación, a la implementación de una elaborada política de subvenciones así como al establecimiento de diversos regulamientos normativos dirigidos a la recuperación del idioma catalán. En congruencia con el objetivo central de carácter sociopolítico de la Generalitat este organismo va a crear una serie de instituciones dirigidas a consolidar la memoria e identidad del país; el Museo Nacional de Arte de Catalunya, el Archivo Nacional o el Museo de Historia de Catalunya contribuirán junto con otras instituciones culturales nacionales como el Teatro Nacional o el Auditorio Nacional a ejercer un claro simbolismo político. Como complemento a estas líneas de trabajo se ha llevado a cabo un definido esfuerzo por la construcción de un imaginario abierto a las vanguardias y a la cultura global. Esta orientación se ha plasmado tanto en una política de subvenciones genéricas de apoyo a la creación, a la difusión escénica y a la industria editorial como en la consolidación de instituciones tales como la Televisión Catalana, el Centro de Cultura Contemporánea o el Museo de Arte Contemporáneo.

Como rasgos característicos de las políticas culturales catalanas siempre se ha incidido en la importancia, solidez y variedad alcanzada en el país por el tejido asociativo, así como en la amplia red de museos existente que al superar el número de doscientos cincuenta se ha convertido en un logro cultural genuino caracterizador de las políticas culturales del país.

El País Vasco, por su parte, se ha visto condicionado a nivel territorial exactamente por el problema contrario que Catalunya, la existencia de –sobre todo– dos capitales, Bilbao y San Sebastián deseosas de ejercer el protagonismo cultural en el país lo cual ha provocado una aguda tensión competitiva entre ellas.

La política cultural vasca aparece orientada por tres ejes fundamentales, el primero de los cuales, que en coincidencia con el caso catalán ocupa una parte fundamental de los esfuerzos, es el de la normalización lingüística y cultural del país. En dirección a ella se va a dirigir, también aquí, tanto la creación del complejo público de la Radio Televisión autonómica como toda la política de recuperación de la lengua y la memoria vasca. En sintonía con estas iniciativas centradas en la reconstrucción de la memoria y la cultura el gobierno autónomo ha diseñado igualmente un elaborado Plan Nacional de Museos que aspira a equilibrar este tipo de servicios repartiéndolos entre las tres provincias de la comunidad. Tampoco en Euzkadi se ha relegado la promoción de institu-

ciones culturales propias tales como la Orquesta Sinfónica de Euzkadi, el Palacio de Congresos y de la Música Euskalduna de Bilbao o el Palacio de Congresos Kursaal de San Sebastián. En la dirección de abrir la sociedad vasca a los flujos culturales, turísticos y económicos globales se ha inaugurado recientemente, con un extraordinario esfuerzo económico por parte del gobierno autónomo, el museo Guggenheim de Bilbao, ubicado en un impactante e innovador edificio diseñado por el arquitecto Frank Gehry.

En conjunto la política cultural de la Comunidad Autónoma vasca ha evidenciado una clara tendencia a privilegiar los aspectos de difusión en detrimento del apoyo a los proyectos de creación y a los creadores lo cual sin duda no es ajeno al hecho de las propias características y limitaciones del entramado cultural del país vasco en el cual el desarrollo político de su sociedad civil no ha estado acompañado de una tradición y una vitalidad cultural equiparable a ninguna de las otras dos nacionalidades históricas.

En el caso de Galicia nos encontramos con una comunidad con una fuerte densidad cultural enraizada en una rica historia en torno al gran centro religioso y artístico de Santiago de Compostela, pero que se ha visto aquejada en los últimos años por las desventajas de su condición socio-económica periférica dentro de España y de Europa. A nivel territorial en Galicia las tensiones entre las distintas ciudades no se han evidenciado de una forma muy aguda quizás a causa de la fuerte significación simbólica de la capital de la comunidad, Santiago, que ha facilitado su reconocimiento como centro espiritual y turístico de Galicia. No obstante entre Santiago y A Coruña se han producido desencuentros derivados de las aspiraciones frustradas de esta última por alcanzar la condición de capital de la comunidad autónoma.

La circunstancia de que la Comunidad Autónoma de Galicia no haya estado gobernada por nacionalistas ha condicionado sin duda el alcance y el nivel de ambición de sus políticas culturales. No obstante, también en Galicia la recuperación de la lengua ha descansado en una importante medida en la existencia de una Radio Televisión pública y en el desarrollo durante los últimos años de un esfuerzo continuado dirigido a facilitarle el acceso y el uso de su propio idioma a los ciudadanos gallegos aunque no siempre este esfuerzo haya respondido a un plan sólido y coherente.

El trabajo cultural sobre la memoria se ha centrado en Galicia de un modo pragmático, orientado al turismo religioso y cultural con iniciativas relacionadas con el Camino de Santiago y sus modernas peregrinaciones. En torno a la celebración Jacobea se han organizado exposiciones y eventos culturales de muy diverso signo. De cara a facilitar la consolidación cultural e identitaria de la comunidad gallega la Consellería de Cultura del gobierno autónomo ha

puesto en marcha diversas instituciones tales como el Archivo del Reino de Galicia, el Centro Dramático Gallego o el Instituto Gallego de las Artes Escénicas y Musicales del cual dependen la Real Filarmónica de Galicia y el Ballet Gallego. Así mismo como en el caso de las otras comunidades históricas no han estado ausentes tampoco en Galicia proyectos de calado más vanguardista tales como el Centro Gallego de Arte Contemporáneo o “La Ciudad de la Cultura”, una ambiciosa iniciativa personal del actual presidente del gobierno autónomo.

En general hay que indicar que en Galicia la situación cultural no puede ser cabalmente comprendida si se ignora la gran importancia que tiene en el país el “galleguismo histórico”, un movimiento político cultural nacido de la resistencia contra el franquismo, que ha logrado poner en pie importantes realizaciones tales como la emblemática Editorial Galaxia o la Biblioteca Penzol que hoy ejerce como biblioteca nacional de Galicia. También hay que considerar como específico del país el gran apoyo que desde las instituciones autonómicas se le presta a la producción y difusión del libro gallego, así como a la organización de circuitos culturales que se distribuyen por todo el país a lo largo de la red recientemente creada de centros sociales y culturales.

Finalmente indicar que a nivel comunicacional y cultural las tres comunidades históricas existentes en España han puesto en marcha en el año 1996 una iniciativa pionera con la creación de un canal de televisión para los sistemas de cable de América Latina denominado “Galeuzca” que aspira a servir de plataforma inicial para la afirmación y la difusión de sus culturas también en el exterior.

5. LAS POLÍTICAS CULTURALES AUTONÓMICAS EN EL MARCO DE LA TENSION ENTRE LO GLOBAL Y LO LOCAL.

Las Comunidades Autónomas españolas representan un ejemplo claro de espacios sociopolíticos que han sido conquistados en virtud de un proceso de reivindicación cultural de una identidad local puesta al servicio de la reclamación de derechos políticos territoriales. En virtud de ello las autonomías españolas se han venido caracterizando durante los últimos años como unos espacios definidos por una situación de tensión y de crisis de cambio permanente. Los aspectos que ha ido asumiendo el perfil de esta situación han variado, pero en general se ha concretado en la forma de crisis de poder, crisis de recursos financieros y crisis de definición de modelos de intervención global. Los dos primeros aspectos reseñados dependen básicamente del modo sociopolítico de integración en el estado español y de la estrategia de renegociación continua en aras de mejorar las condiciones de adhesión y el tercer aspecto

remite sobre todo a las dificultades existentes hoy para construir desde un gobierno autónomo una política cultural que sepa responder con rigor a los actuales desafíos de la globalización sin renunciar a la vocación conservacionista de la lucha por la preservación y defensa de la propia memoria y cultura.

La tensión global-local representa hoy probablemente el nudo más rugoso, pero tal vez también el más sugerente, sobre el cual se dirimen actualmente las lógicas inspiradoras de las políticas culturales autonómicas. Tanto a nivel político o económico como al de la gestión cultural efectiva ese doble horizonte de referencia plantea simultáneamente bloqueos y posibilidades. Ciertamente no resulta del todo nueva una tensión que, sin llegar a retrotraernos excesivamente en nuestra historia, tuvo como momento de despegue privilegiado el movimiento romántico a mediados del siglo diecinueve durante el cual se produjeron las primeras manifestaciones afirmadoras de las culturas locales. Pero si bien es cierto el hecho de que esa tensión no es del todo reciente lo que sí resulta indiscutible es que nunca como en la actualidad – y esto sin duda más allá de la “global babble” trivializadora que hoy inunda los medios – el hecho global había alcanzado un nivel comparable ni en su intensidad ni en su simultaneidad. La actual intensidad de los intercambios de carácter económico favorecidos por el acuerdo del GATT firmado en Marrakesh en el año 1994 que liberalizó el comercio internacional, junto con el extraordinario desarrollo de los transportes y las comunicaciones han facilitado también la multiplicación de los flujos de personas inspirados tanto por la capacidad de atracción de las grandes metrópolis como por un turismo ávido a la búsqueda de lugares genuinos. Los avances mediáticos han permitido por su parte un nuevo escenario en el cual el espacio global instantáneo deviene posible. Las comunicaciones vía satélite o la red de internet, que en pocos años alcanzará a quinientos millones de personas, proporcionan nuevas oportunidades para la consolidación de foros y comunicaciones simultáneas.

No obstante y dicho lo anterior también es cierto que muy pronto, y a medida que la amenaza de la homogeneización se iba extendiendo como proceso global, los espacios locales han tendido a recuperar, cuando no a reinventar, sus propias culturas. Las afirmaciones maximalistas de acuerdo con las cuales la homogeneización global de la cultura sería un hecho inexorable en vías de consumarse (Ritzer, 1995 ; Robins, 1991) parecen ignorar todo el denso movimiento reactivo que desde la arena de lo local ha venido tomando forma en los últimos años. Resulta además particularmente significativo el hecho de que haya sido precisamente en aquellas zonas centrales del Occidente, más impregnadas por los valores globales, donde algunas culturas relegadas han evidenciado una capacidad de reacción más rápida. Desde Irlanda,

Gales, Escocia, Quebec, La Bretagne francesa, Occitania, Córcega, hasta las comunidades históricas españolas o incluso en el caso de las nuevas repúblicas surgidas tras el desaparecido telón de acero, se pone de manifiesto una tendencia que cuestiona la hipotética linealidad del proceso homogeneizador.

A partir de aquí se va a configurar una situación hecha de nuevos desafíos, conflictos y paradojas que algunos han definido como de proceso “Glocal” (Robertson, 1992; 1995) en la medida en que este habría de dar cuenta de un escenario en el cual la complejidad dialéctica de los acontecimientos debería sustituir a una simplista polarización dicotómica entre lo global y lo local.

El cambio de escenario representa además, al menos en el caso de las “culturas locales” de las que aquí nos ocupamos, una resustanciación de los propios conceptos polarizados. Si en el origen del despliegue de la cultura moderna la tensión entre globales y locales (incluso este sesgo se hallaba también presente en la vieja distinción mertoniana entre “locales” y “cosmopolitas”) se distinguía entre unos locales –por rutina e inercia-, frente a unos individuos habilitados para controlar y decidir su apertura hacia lo global, la nueva situación nos sitúa ante una reacción que es más que ninguna electiva. Los nuevos locales ya no lo son en virtud de una imposición de las circunstancias sino como actores conscientes que asumen voluntaria y conscientemente su actitud. Sin duda esta situación no es ajena al hecho de que el ciudadano de la modernidad tardía no desea renunciar a una doble querencia de unión local y vagabundaje global que lo lleva a simultanear ese doble vínculo de fidelidades. Esa misma versatilidad que le permite redefinir los modos de vinculación puede facilitarle también el acceso a nuevas formas de pertenencia más irónicas, menos mecánicas, “a belonging without identity” (Grossberg, 1997: 103). Un contexto como el actual habitado por actores reflexivos dotados de márgenes crecientes de iniciativa y autonomía favorece sin duda la emergencia de nuevos vínculos comunales y locales que hacen posible la aparición de comunidades de pertenencia elegidas por los propios actores sociales.

Esta nueva situación nos va a confrontar con varias paradojas que nos ayudarán a reconocer algunos de los dilemas posicionales que han de ser resueltos por parte de los actores implicados en este tipo de procesos. Con frecuencia los más insertados en los flujos globales de la cultura son a la vez los más sensibles hacia las culturas locales. Los locales de elección aparecen simultáneamente como los más activos en las prácticas de la red global. Tal vez por este motivo la afirmación de lo local se realiza frecuentemente recurriendo a los medios tecnológicos más actuales (Durán, 1998). O en la misma dirección, resulta asimismo constatable el hecho de que en ocasiones es imprescindible aprender los modos de actuar de la cultura que nos domina para poder defen-

ernos de ella. O lo que viene a ser lo mismo dicho con otras palabras, la constatación de que lo local tiende a resistirse al cambio al mismo tiempo que posee la capacidad de adaptarse a él. Aquí puede servir de ejemplo el caso reciente de muchas culturas locales que después de años de consumir teleseries americanas enlatadas hayan finalmente reaccionado siendo capaces de realizar de manera eficaz sus propias producciones. Dando continuidad al mismo tipo de lógica en algunos contextos locales son precisamente aquellos individuos tradicionales y locales, por imperativo de necesidad, los que mejor han asumido los cambios derivados de una modernización cultural inserta en flujos globales la cual semeja haberles proporcionado la posibilidad de ampliar sus horizontes vitales y sus perspectivas.

Otro de los aspectos paradójicos que plantea el problema es el de la caracterización respectiva de locales y globales. Por una parte la condición de globales oculta frecuentemente a multilocales vocacionales. Ser global aparece en esos casos como la vía para poder estar culturalmente abierto a múltiples realidades locales. Por otro lado también resulta claro que hoy se incrementa en nuestro planeta la heterogeneidad de todos los ámbitos y espacios al tiempo que resultan reveladores los casos de aquellos individuos que reclamándose de un sólo lugar lo son de hecho de muchos. Las fidelidades de los que habitan lo local están cada vez más diversificadas. En definitiva la actual recuperación de lo local es abierta y compleja como complejo y abierto es su modo actual de producirse.

Así mismo hoy lo local evidencia una nueva virtualidad que lo habilita para devenir global en la medida en que su condición de originalidad cultural genuina resulta más manifiesta. En este sentido lo local fuerte en arte, música o creación alcanza con renovada facilidad el acceso a la universalidad. Quizás por ello el conocido aforismo propuesto por W. Thompson del “pensar global, actuar local” tiene que ser replanteado hoy a la inversa. A la inversa actúan hoy, con eficiencia global y desde un pensamiento de raíz local, culturas minorizadas como la irlandesa o la gallega, por ejemplo en el ámbito de la creación musical, consiguiendo en virtud de ello un revelador acceso a lo global de su memoria local y de su capacidad creativa.

Otro de los modos paradójicos que la cultura local ha puesto de manifiesto ha sido su tendencia a “producir lo local contra lo local”. Probablemente esta inflexión resulte inexorable y se deba al hecho de que la reconstrucción dinámica de la identidad resulta imposible sin que acontezca un doble impulso de reivindicación de la memoria al tiempo que de traición hacia ella. Matar por amor, negar el localismo para favorecer la emergencia de un nuevo “local”. Sobre todo cuando los localismos tradicionales connotaban relegamiento y su-

misión, la lucha cauterizadora contra lo existente surgía en esos casos como un rito regenerador inexorable.

Si el proceso de globalización o la amenaza de la homogeneización cultural han provocado como revulsivo la respuesta local también han acontecido durante las últimas décadas una serie de transformaciones sociales que interpelando a lo local han favorecido su revitalización. El declive de las grandes utopías de carácter holístico ha facilitado una nueva mirada hacia lo próximo y lo concreto. Además de ello, la amenaza de la quiebra del estado protector ha facilitado, particularmente en Europa, la recuperación de las viejas solidaridades familiares y locales. Optando por contemplar el proceso desde abajo algunos entienden que la irresuelta demanda expresiva de identidad tiende a rebrotar en el seno de unas sociedades como las nuestras individualistas y atomizadas. Frente a una situación contextual y ambiental en la que avanza una constitución de redes cada vez más flexibles que cuestionan los modos de vinculación social tradicionales, la reafirmación identitaria parece querer recuperar para los ciudadanos un terreno sólido sobre el cual asentarse. En una sociedad cada vez más heterodeterminada, la reafirmación local ejerce como un acto simbólico de libertad asumida. En virtud de ello el vacío provocado por la desestabilización de los modos de pertenencia tradicionales y el cuestionado equilibrio espacio-temporal se vería aliviado con el logro de un anclaje firme en los lugares de la memoria.

Desde el interior mismo del sistema social de las comunidades locales ha emanado una particular vitalidad homeostática que parece negarse a aceptar la inevitabilidad de una disolución reiteradamente anunciada. De ese modo han tomado cuerpo en contextos socio-históricos diferentes formas vigorosas de resistencia identitaria que se niegan a ser barridas por el flujo virtual global (Castells, 1988). Pero además estas identidades que dan forma a las realidades locales no son sólo las que definen su sentido sino también aquellas que orientan su proyección hacia el futuro. Será a causa de ello que estas colectividades podrán plantearse no sólo el “quién somos” o el “de dónde venimos” sino también el “qué podemos o qué queremos llegar a ser” (Hall, 1997)

Insertadas en este contexto de tensiones globales/locales las políticas culturales de las comunidades autónomas españolas han asumido de modo gradual y progresivo hechos tales como el de que sus orígenes culturales estaban llamados a concretarse en formas de poder político y de autonomía. Desde esta afirmación de partida la acción cultural se convertiría en una herramienta bien engrasada al servicio de la construcción del estado y de la nación local. Las nuevas autonomías se irán haciendo Estado amparándose en el pretexto de la memoria y el patrimonio cultural. En ese camino la lengua vernácula

servirá de soporte privilegiado y de madre de todas las políticas culturales. El cumplimiento de ese requisito lingüístico inicial facultará a todos aquellos creadores y difusores culturales que lo respeten para el abordaje de cualquier apertura hacia el mundo de la cultura global, sus mitos y sus realidades.

Otras constataciones tales como las virtualidades de la relación cada vez más estrecha existente entre identidad, cultura y desarrollo han servido también a ámbitos locales (comunidades autónomas, ciudades, comarcas...) de diverso orden para capitalizar de maneras diferentes sus rasgos y potencialidades culturales en la forma del turismo, las artesanías o el desarrollo local.

Estos desafíos se producen además en un contexto como el de la nueva Europa naciente que en gran medida puede ser definida por su intento de hallar alternativas y soluciones creativas a la tensión global/local. La nueva Europa pretende construir un espacio y unos valores comunes sin ignorar los hechos diferenciales, aspirando a su reconocimiento como espacio supranacional sin dejar por ello de contemplar las realidades de los pueblos y de las culturas infranacionales. Todo ello en base a un reto que implica la doble fidelidad al mestizaje y a lo genuino. Lo cual da lugar al hecho de que en cierto modo el actual desafío por avanzar hacia una cultura europea común pueda entenderse también como una aportación en el camino de la construcción de una cultura global fundamentada en unos valores universales compartidos.

Las políticas culturales se han desarrollado en España desde un esfuerzo inicial de recuperación cultural e identitaria que ha hallado una vía de afirmación política, al menos transitoria, en el actual modelo autonómico y que ha desembocado con su institucionalización en un proceso en el que pugnan diversos modos de intervención que se encuentran polarizados y reflejados en el doble memoria-creación (Giner, 1985) el cual en gran medida se superpone y coincide con la tensión local/global.

En este escenario germinan los más sentidos dilemas a los que hoy se enfrentan los responsables políticos de las comunidades autónomas en sus tomas de decisiones. Qué líneas de acción priorizar: la mirada hacia el pasado, y por lo tanto centrarse en un trabajo sobre la memoria y el legado del patrimonio artístico y cultural; o bien aventurarse hacia el futuro haciendo protagonistas a la historia viva y a la creatividad. Arriesgarse a diseñar políticas culturales no intervencionistas con poco Estado que corren el riesgo de permitir que el mercado arrase con todos los logros que celosa y difícilmente se han ido conquistando en este campo, o bien, optar por un modelo de intervención proteccionista que por el contrario correría el peligro de degradar la cultura asfixiándola. Por otra parte las CCAAs del Estado Español si quieren consolidar un espacio cultural y comunicacional propio se han de enfrentar ya hoy con la exigencia

de actuar en consonancia con un entorno en el cual la producción para el mercado de bienes culturales se ha convertido en un protagonista central en la sociedad de consumo avanzada. En este aspecto a las dificultades derivadas de la escala económica que les afecta tanto a nivel de capacidad productiva como a nivel del mercado disponible, las CCAAs se ven compelidas a concebir líneas de especialización y estrategias que les permitan promover un sector productivo, liberado del tutelaje público y económicamente viable, en el ámbito de la cultura. Para ello las CCAAs cuentan de partida con un patrimonio precioso: el de la condición genuina de su propia cultura como valor específico.

Un reto que hoy comparten de manera progresiva las distintas Comunidades Autónomas del Estado Español es el de lograr articular de manera eficiente una cooperación estable y sostenible entre la Administración Pública y la sociedad civil que permita apoyar a los actores culturales más activos al tiempo que facilitar una coherencia de conjunto entre las diversas iniciativas. Los apoyos a la creación y a los creadores, a los productores y a los promotores o a las actividades, programas o eventos culturales, y en ámbitos tan distantes como la producción audiovisual o la promoción del asociacionismo, se ven cada vez de manera más clara (en tiempos de ajustes del déficit y de contención del proceso inflacionario que había venido durante años definiendo la tendencia del gasto en cultura) compelidos a responder a lógicas estratégicas que hagan más eficiente el conjunto del proceso de acción cultural.

Otro problema, en fin, que en algunas comunidades se ha evidenciado de modo particularmente agudo (en el caso de Galicia con el macroprograma cultural en torno al Xacobeo, así como en Euzkadi con una fagocitadora política cultural promotora de macroequipamientos) es el de la exigencia de que las funciones de promoción cultural, preservación de la memoria, creación de equipamientos y apoyo a la industria cultural, se produzcan de un modo ordenado y jerarquizado. Esta exigencia emerge en la medida en que en algunas comunidades se ha relegado la posibilidad de mantener intervenciones sobre el propio entorno y sobre la cultura y el patrimonio que podrían haber tenido un efecto multiplicador y duradero incluso con inversiones más aquilataadas que las que realizadas que no hubieran impedido el mantenimiento de políticas culturales orientadas y coherentes.

A lo largo de nuestro artículo, y de manera particular en estos dilemas finales, hemos pretendido resumir algunos de los principales problemas que presenta hoy la concepción y el diseño de las políticas culturales autónomas locales en España tanto desde la óptica de la tensión global/local como desde algunos de los problemas que más preocupan hoy en este ámbito. En todo caso estas consideraciones las presentamos aquí conscientes de que este es un

espacio llamado a experimentar una transformación intensa y profunda durante los próximos años en paralelo con los cambios estructurales que tanto a nivel político como tecnológico están hoy aconteciendo en la arena europea en general y en la española en particular.

ABSTRACTS

This article describes an outlook of the roots and genesis of cultural policies in Spain, commencing with the fact that said policies have kept an ongoing relationship with the orientations given by the French and European cultural policies. We also highlight the notably Spanish character of the Autonomous State alternatives which has clearly fostered recognition of local cultures in the historical nationalities hitherto neglected under the Franco dictatorship. Finally, we note how current autonomous government cultural policies are resolved by various dilemmas stemming from the difficulties involved in giving them a concrete form and an internal functional territorial equilibrium as well as negotiation strategies maintained to improve their introduction into the state political-cultural framework.

RESUME

Cet article décrit le cadre des racines et des genèses des politiques culturelles en Espagne, en commençant par le fait que ces politiques maintiennent un rapport courant avec les orientations fournies par les politiques culturelles de la France e du rest de l'Europe. L'auteur met en relief la remarquable nature espagnole des alternatives de l'Etat Autonome qui stimulent actuellement d'une manière claire la reconnaissance des cultures locales des nationalités historiques, jusqu'alors négligées sous la dictature de Franco. Enfin, il démontre comment les politiques culturelles courantes du gouvernement autonome sont enveloppées par plusieurs dilemmes, commençant par les difficultés liées à la façon de les attribuer des formes concrètes pour atteindre un équilibre territorial interne efficace, ainsi que les stratégies de négociations maintenues pour faciliter leur introduction dans le système étatal des politiques culturelles.

BIBLIOGRAFÍA

- Abu-Lughod, J. (1991) "Going beyond Global Babble" in A.D. King. (Ed.) *Culture Globalization and the World System*. London: Macmillan.
- Bassand, M. (1992) *Cultura y regiones de Europa*. Barcelona: Oikos-Tau.
- Bassand, M. et Guindano, S. (1982) *Maldéveloppement régional et identité*. Lausanne: P. P. R.
- Beck, U. (1998) *Qué es la globalización*. Barcelona: Paidós
- Bianchini, F. (1993) Remaking European Cities: The Role of Cultural Policies. In Bianchini, F. and Parkinson, M. (eds.) *Cultural Policy and Urban Regeneration*. 1-20, Manchester: Manchester University Press.
- Bianchini, F. (1996) Considérations culturelles sur la revitalisation des centres-villes. In Conseil de l'Europe, *Culture et quartiers*. Vol. I, 87-107. Conseil de l'Europe.
- Biasini, E.J. (1962) *L'action Culturelle*. Paris: Ministère des Affaires Culturelles.
- Bobillo, J.F. (1998) Culturas y poderes públicos: El Ministerio de Cultura. Ponencia a "Interacción 1998". Barcelona.
- Boisier, S. (1994) "Postmodernismo territorial y globalización: regiones pivotales y regiones virtuales", *Ciudad y Territorio*, volII, nº 102. M.O.P.T. Madrid.
- Bonet, Ll. (1995) La política cultural en España. Barcelona. Documento del CERC.
- (1995a) (Coord.) *Diversitat cultural i polítiques culturals a Europa*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill.
- Bouzada, X. Et alii (1991) *Mapa cultural de Galicia*.(Tomos I,II,III). Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- Castells, M. (1998) *El poder de la identidad*. Madrid: Alianza.
- Corijn, E. and Mommaas, H. (1995) *Urban Cultural Policy Developments in Europe*. The Council of Europe. Contributions to the World Commission on Culture and Development.
- Consejo de Europa (1984) Ciudad y cultura. Conferencia de Bremen, Actas.
- De Baecque, A. (1967) *Les maisons de la culture*. Paris: Seghers.
- Delgado, E. (1994) "Los contenidos sociales de la cultura". Referencias, nº 5. Barcelona
- Djian, J.M. (1996) *La politique culturelle*. Paris. Le Monde Ed.
- Durán, X. (1998) *O nacionalismo na era tecnolóxica*. Santiago: Laiovento.
- Eade, J. (1996) (Comp.) *Living the Global City*. London: Routledge.
- Equipo Resena (1977) *La cultura española durante el franquismo*. Bilbao: Mensajero.
- . (1989) *Doce años de cultura española (1976-1987)*. Madrid: Encuentro
- Featherstone, M. et alii (1995) (Comp.) *Global Modernities*. London: Sage.
- Fernández Prado, E. (1992) *La política cultural*. Gijón: Trea.
- García Jimenez, J. (1980) *Radio-televisión y políticas culturales durante el franquismo*. Madrid: CSIC.
- Giner, S. (1985) *Comunió, domini, innovació: per una teoria de la cultura*. Barcelona. Laia.
- Grosjean, E. (1997) *Forty Years of Cooperation at the Council of Europe 1954-1994*. Strasbourg: Council of Europe.
- Grossberg, L. (1997) "Identity and Cultural Studies" in Hall, S. and Du Gay, P. *Questions of Cultural Identity*, 87-101. London: Sage.

- Hall, S. and Du Gay, P. (1997) (eds.) *Questions of Cultural Identity*. London: Sage.
- Hannerz, U. (1996) *Transnational Connections*. London: Routledge.
- Jason, L. (1997) *Community Building*. London: Praeger.
- Junquera Coca, J. (1993) "El papel de las diputaciones provinciales en el desarrollo cultural de los municipios", en VVAA *Cultura y corporaciones locales*, 185-188. Madrid: FEMP.
- Llorca, C. (1971) *Los Teleclubs en España*. Madrid: Publicaciones Españolas.
- Ministerio de Cultura (1996) *La cultura en cifras*. Madrid.
- _____. (1980) *Políticas culturales en Europa*. Madrid.
- Montfort, J.M. et De Varine (1995) *Ville, culture et développement*. Paris: Syros.
- Perez Rioja, J. (1971) *Las casas de cultura*. Madrid: A.N.B.A.A.
- Perez Sainz, J.P. (1997) "Entre lo global y lo local" *Sociología del Trabajo*, 30, Madrid, pp. 3-21.
- Poirrier, Ph. (1998) *Société et culture en France depuis 1945*. Paris. Seuil.
- Ritzer, G. (1995) *The MacDonalidization of Society*. London: Sage.
- Robertson, R. (1992) *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
- _____. (1995) "Globalization" in M. Featherstone et alii (Comps.). *Global Modernities*. London: Sage.
- Robins, K. (1991) *Heritage: Crosscurrents of National Culture*. London
- Rodriguez Morató, A. (1996) *Los compositores españoles. Un análisis sociológico*. Madrid: CIS.
- _____. (1997) *La problemática profesional de los escritores y traductores*. Barcelona: ACEC.
- Serran Pagán, F. (1980) *Cultura española y autonomías*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- Thuriot, F. (1994) "Fonctions culturelles et aménagement du territoire" In J.C. Nemery (Dir) *Le renouveau de l'aménagement du territoire*. Ps. 201-227. Paris: Economica.
- Urfalino, Ph. (1996) *L'invention de la politique culturelle*. Paris: La Documentation Française.
- VVAA. (1993) *Cultura y corporaciones locales*. Madrid: FEMP.
- Villasante, T.R. (1995) *Las democracias participativas*. Madrid: Hoac.
- Zallo, R. (1992) *El mercado de la cultura*. Donostia: Gakoa Liburuak.
- _____. (1997) Estrategias culturales: el caso vasco. *Voces y culturas*, nº 11-12.

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 imperial¹). 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 “milénar” que se prolonga durante o período colonial. Na América Latina, do contato entre indígenas, africanos, portugueses e espanhóis, cria-se uma nova tradição, distinta dos países metropolitanos e do passado pré-colombino. O que pode ser sublinhado como elemento comum neste

¹ 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.² 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”.³ 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-

² 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.

³ 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).⁴ 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.⁵ 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.⁶ 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.⁷ 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

⁴ 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.

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

⁶ Ver Simón Bolívar, *Escritos Políticos*, Campinas, Ed. Unicamp, 1992.

⁷ 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.⁸ 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

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

Unidos da América do Sul”.⁹ 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.¹⁰ 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.¹¹ 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

⁹ 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.

¹⁰ 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.

¹¹ 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.¹² 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.¹³ 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 citadina, 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

¹² 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.

¹³ 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”.¹⁴ 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”.¹⁵ 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”.¹⁶ A modernidade periférica só podia, portanto, exprimir-se como um simulacro da modernidade européia.¹⁷ 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.¹⁸ Na verdade, meio e

¹⁴ 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.

¹⁵ Citação in Olga von Simson op. cit., p. 72.

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

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

¹⁸ 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.¹⁹ 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.²⁰

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

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

²⁰ 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).²¹ Gilberto Freyre considera que o Brasil mestiço é o resultado da aculturação harmoniosa de povos e culturas vivendo num mesmo território.²² 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”.²³ Processo que toma agora o desenvolvimento eco-

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

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

²³ 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 regidas” pelo planejamento estatal.²⁴ 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.²⁵ 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-

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

²⁵ 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.²⁶ 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.²⁷ 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

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

²⁷ 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.²⁸

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 30.²⁹ Por isso, reencontramos em sua obra a polaridade tradicional/moderno,

²⁸ 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”.

²⁹ 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.³⁰ 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.³¹ 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

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

³¹ W. Rostow, *Etapas do Desenvolvimento Econômico*, Rio de Janeiro, Zahar, 1964.

na América Latina³²), 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”.³³ 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.³⁴ 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-

³² 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.

³³ J. Martin Barbero op. cit.

³⁴ 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.³⁵ 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.³⁶ 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

³⁵ 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.

³⁶ 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.³⁷

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.³⁸ 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.³⁹ 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.⁴⁰ Não

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

³⁸ 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.

³⁹ 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.

⁴⁰ 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”.⁴¹

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-

⁴¹ 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.⁴² 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.⁴³ 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

⁴² 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.

⁴³ 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.

O domínio da cultura (reflexões preliminares sobre algumas mudanças do nosso tempo)

*Roberto S. C. Moreira**

Resumo. Pode-se dizer que a sociologia da cultura se restringia à arte e à literatura e que agora essa situação começa a mudar, em consequência de uma série de fatores, entre eles, o fato de que a sociologia se vê desafiada a enfrentar as mudanças da contemporaneidade, para os quais a cultura parece ser a melhor chave de compreensão. Um desses fatores é a revolução tecnológica, que inclui a articulação entre as comunicações e a informática, gerando consequências no modo de operação do mercado, em novas formas de sociabilidade, na ação política e sobretudo na esfera cultural. Nos dirigimos para uma sociedade fortemente centrada no campo da comunicação e seus correlatos: diversões, turismo, consumo, na qual a esfera cultural perde autonomia frente à economia, que a descobre como campo privilegiado de acumulação de capital, o que altera o *ethos* de toda uma época. O domínio da cultura na contemporaneidade aponta para o fato de que o mundo do consumo produz uma ética, organiza o campo simbólico, estabelece padrões de conduta, constrói mecanismos de identidade social.

Palavras-chave: Cultura, cultura industrial, mundialização e tecnologia.

Naturalmente a sociologia sempre se interessou pela cultura, podendo-se assinalar um considerável número de estudos especificamente sociológicos sobre a área. Mas, de certo modo, a sociologia tem, digamos, um acanhamento no trato com o conceito de cultura, preferindo valer-se da noção de ideologia, em suas várias acepções.

Assim, a sociologia da cultura ficou relegada a um segundo plano, vindo depois de temas considerados mais urgentes ou relevantes como poder, domi-

* Professor Adjunto do Departamento de Sociologia da UnB.

nação, trabalho, classes, mudança social, religião, educação. (Williams, 1992:9) No campo da cultura a sociologia se restringiu mais a uma sociologia da arte, principalmente da literatura.

Esse panorama parece estar se alterando, em decorrência de uma série de motivos que pretendemos analisar ao longo desse artigo, mas principalmente porque a sociologia está se vendo obrigada a enfrentar algumas mudanças de nosso tempo, para cujo entendimento a cultura parece ser a melhor chave de entrada. É como se, diante da “crise do nosso tempo”, somente a cultura pudesse propiciar caminhos para explicações mais profundas. O que talvez decorra do fato de que a crise, como fartamente se sabe, passa-se em boa medida no plano dos valores e se a cultura compreende a esfera da orientação da ação é razoável que ela se torne campo privilegiado de interesse.

Não se está dizendo, obviamente, que as análises das esferas econômica, política e social tenham perdido valor. Apenas se tenta apontar para o fato de que estudos sobre comportamento político, violência, relações de gênero, novas relações de trabalho, novos modos de vida urbanos, etc. são úteis mas parciais quando se pretende dar conta das profundas mudanças contemporâneas.

No caso específico das relações entre cultura e política as ciências sociais têm demonstrado seu interesse, em diferentes abordagens, como, para citar apenas dois exemplos, a Cultura Política e a Política Cultural. Aqui não se pretende tratar das relações entre os dois termos, mas explorar a perspectiva das mudanças que estariam ocorrendo no peso relativo que cada uma dessas esferas ganha ou perde na atualidade.

Para situar o leitor, é bom desde já esclarecer que pelos termos “nosso tempo”, contemporaneidade e atualidade estamos entendendo especificamente as quatro últimas décadas do século XX, cujos processos de mudança começam ao final da Segunda Guerra.

O debate filosófico, político, sociológico sobre este momento, no fundo, é uma comparação entre a modernidade clássica e algo que, na falta de nome melhor, chamamos de alta modernidade ou simplesmente de contemporaneidade. A primeira se inicia com os acontecimentos da virada do XV para o XVI (descobrimto da América, Renascimento, Reforma Protestante, capitalismo mercantil), aprofunda-se com o racionalismo e o iluminismo nos dois séculos seguintes, consolidando-se com o capitalismo industrial e a revolução burgue-

sa no XVIII. A outra, que marca a segunda metade do século XX, é sinalizada por alguns processos de transformação que levam a pensar na possibilidade de uma ruptura que estaria inaugurando uma nova era.

Preferimos não aceitar os novos nomes (“pós-modernidade” principalmente) destinados a marcar e até mesmo saudar com apressada alegria esta suposta nova era. Ficamos cautelosamente na dúvida se há ruptura ou somente transformações engendradas pelo modo de produção capitalista, a partir de elementos que ele próprio já continha. Afinal, rigorosamente, só se saberá se o que estamos vivendo é uma ruptura quando ela tiver passado.

O que se pode fazer hoje e tem sido feito por diversos autores é tentar apontar e analisar as principais tendências das mudanças do nosso tempo a fim de, na medida do possível, fornecer uma melhor compreensão sobre os rumos que desenham o perfil do futuro próximo.

Já são por demais conhecidos os principais campos nos quais se detêm essas investigações. Tratam, em geral, da nova revolução tecnológica, da substituição da ênfase na produção de bens e serviços pela produção de conhecimento, o aparecimento de novos atores sociais, o desaparecimento de antigos protagonistas da cena política, as alterações nas relações de trabalho, uma nova ordem internacional das relações econômicas, as alterações da família como grupo social, as novas manifestações de religiosidade, o surgimento de movimentos reivindicatórios do reconhecimento de direitos de grupos específicos e a busca de saídas para o impasse criado na política com o colapso do planejamento econômico estatal soviético, a crise que pôs fim ao estado do bem estar da social-democracia e os reconhecidos fracassos da tentativa neoliberal (sobre este último ponto, ver Chauí, 1999).

Para os objetivos desse artigo vamos tomar um aspecto específico da revolução tecnológica, aquele derivado da junção das telecomunicações com a informática, o qual, entre outras coisas, proporciona novos modos de operação do mercado, notadamente o financeiro; fornece acesso rápido a um volume nunca antes imaginado de informação; altera formas de sociabilidade; fornece meios de ação política até então inexistentes e, no que nos interessa, afeta profundamente a esfera cultural da sociedade.

Com referência a esse último aspecto pode-se dizer que nos dirigimos para uma economia e uma sociedade fortemente centradas na área de comunicação e seus correlatos: diversões, lazer, turismo, consumo. Fato mais importante do que pode parecer, na medida em que a esfera cultural perde autonomia ao ser absorvida pela economia, que a descobre como campo privilegiado de acumulação de capital, o que vem a alterar o *ethos* de toda uma época - a instituição do efêmero, da virtualidade, da descartabilidade, do espe-

título, que se aplicam não só a bens materiais mas também afetam comportamentos, normas, valores, relações sociais.

Em outros termos, são alterações nas estruturas de referência tradicionais da modernidade clássica (nação, estado, classe, família, escola, religião) e que se apresentam ainda de modo ambíguo, às vezes contraditório, apontando simultaneamente para direções opostas.

A nação e o estado nacional se vêem às voltas com a necessidade de redefinição de seu papel, uma vez que a ideologia hegemônica e os interesses particulares entram em conflito. A chamada globalização da economia (de um modo de produção que já nasceu e sempre foi internacional) pretende o fim da nação como coletividade econômica, política e socialmente estruturada, ao mesmo tempo em que processos de desterritorialização reforçam esta tendência. O que não impede que a nação persista como referência simbólica e identitária para seus membros, embora atravessada pela mundialização da cultura, e há, por toda parte, o fortalecimento de nacionalismos dos mais variados matizes.

O mundo do trabalho, por sua vez, deixa de ser a referência importante que já foi. O trabalho parece não ter mais o valor universal como se dava no século XIX. Na grande maioria dos países, o desemprego é um dos graves problemas de nosso tempo, seja pela substituição de mão-de-obra por tecnologia, seja em decorrência da recessão econômica, fatores que afetam, embora de forma diferenciada, tanto países que têm apresentado índices de crescimento da produção quanto aqueles que se prenunciavam como emergentes ou em desenvolvimento e amargam suas “décadas perdidas”. Além disto, há o surgimento de novas formas de trabalho propiciadas pela informática, que mudam as relações patrão-empregado, o emprego como local físico de trabalho, a distribuição do tempo dedicado ao trabalho e ao lazer.

Por outro lado, como se sabe, no capitalismo o lazer nunca foi tempo livre, mas tempo dedicado à reposição da força de trabalho. Porém, pode-se dizer que hoje, na sociedade da cultura e do lazer como mercadorias, existe o tempo livre? Ou deve-se pensar que nesta sociedade não há mais a dicotomia rígida entre lazer e trabalho, misturando-se o mundo do consumo, vivido como lazer, com o mundo do trabalho, representado pela produção de necessidades que mantém o sistema?

Com isso se pode cogitar que as noções de classe e de consciência de classe não são mais suficientes para explicar tudo que se passa no mundo do trabalho e o consumo adquire o status de instância de legitimação, concorrendo com família, escola, religião, classe social, etc.

Não é difícil perceber as conseqüências desse processo no plano dos valores e do comportamento dos atores sociais. Milton Santos resume, de cer-

ta forma, o que estamos dizendo, ao observar que as técnicas hoje estão em todas as partes: na produção, na circulação, no território, na política, na cultura, no corpo e no espírito do homem. Tanto os objetos quanto as ações derivam da técnica. Vivemos em um emaranhado de técnicas, o que, em outras palavras, significa que estamos todos imersos no reino do artifício.

As técnicas hegemônicas – diz ainda - fundadas na ciência e obedientes aos imperativos do mercado são dotadas de extrema intencionalidade; há também a tendência à hegemonia de uma produção “racional” de coisas e de necessidades, excludente de outras produções, o que impõe relações e nos governa. Esta é a base da produção de carências e de escassez, já que uma parcela considerável da sociedade não pode ter acesso a coisas, serviços, relações e idéias que se multiplicam com base na racionalidade hegemônica.

Em tal situação, as técnicas criam desigualdade e, paralelamente, necessidades, porque não há satisfação para todos. Não é que a produção necessária seja globalmente impossível. Mas o que é produzido – necessariamente ou não – é distribuído de maneira desigual. O reino da necessidade existe para todos, mas segundo formas diferentes que se pode simplificar em dois tipos de situação: para os que possuem e para os que não possuem. (Santos, 1999)

Nesse ambiente a razão e a ciência também perdem força para o surgimento de irracionalismos que se auto justificam como instâncias de salvação moral. O homem do nosso tempo não vê cumpridas as promessas de emancipação da razão iluminista e, insatisfeito com os resultados da degeneração da razão em puro instrumentalismo, acorre a práticas pré-rationais, das quais o surto de esoterismo e os fundamentalismos religiosos são os sinais mais evidentes.

Chega-se a falar em reencantamento do mundo, com as novas religiões, midiáticas, espetaculares, mágicas, propondo recompensas aqui e agora, não mais pela vocação protestante, nem pela redenção católica num mundo melhor *post mortem*, mas pela aceitação resignada e submissa a práticas religiosas, místicas, esotéricas, de caráter mercantil ou charlatanesco, que sabem se valer das melhores técnicas de marketing e propaganda, apresentando-se como último recurso em situações aflitivas.

Após essas breves observações, podemos retornar ao início do texto, onde falávamos da relação entre crise de valores e a esfera da cultura e passar para algumas considerações sobre a questão moral da modernidade, na qual o ponto que nos interessa é a verificação de que o mundo do consumo

produz uma ética. Utilizaremos aqui dois textos de Agnes Heller (Heller e Fehér, 1998), dos quais retiraremos dois pontos.

Primeiro, a observação de que na atualidade desaparece a concordância entre os filósofos sobre o *status* moral do mundo e surge uma pluralidade de comunidades expressando sintomas morais completamente diferentes e divergentes. A autora examina o que considera os três principais discursos filosóficos da atualidade: o niilista, que diagnostica um mundo em que não há mais normas válidas; aquele que vê esse mundo como o apogeu do desenvolvimento moral a partir do suposto triunfo do racional-universalismo; e um terceiro que, rejeitando os dois anteriores, afirma que as democracias liberais mantêm uma vida moral saudável, embora levemente egoísta. Em seguida, conclui que não é o pluralismo de visões de mundo, mas, ao contrário, a exigência de um ponto de vista absoluto que impede as filosofias de encontrarem um terreno moral comum. Por fim, apresenta o que ela considera o cerne da divisão da filosofia moral moderna que é o surgimento da contingência como condição do mundo moderno, equivalente ao processo simultâneo de universalização, particularização e individualização:

Se não há Espírito do Mundo, com seu inerente telos, a história como história do mundo é ela própria contingente; o mesmo se aplica a todas as particularidades constituídas por essa história ou que se desenrolam dentro dela. É acima de tudo o indivíduo, a pessoa, que se torna contingente, e que se sabe, compreende seu mundo e situação como tal. (Heller e Fehér, 1998:86)

O segundo ponto refere-se à erosão da cultura de classes que vigorava no século XIX e o impulso ganho pelo relativismo cultural a partir da Segunda Guerra. Três gerações a partir do fim da guerra constituem os principais movimentos que instituem novos significados imaginários de estilos de vida: a geração existencialista, a da alienação e a pós-moderna. Com isso, Heller parece querer demonstrar que culturas ligadas a estilos de vida substituem, na contemporaneidade, culturas ligadas a classes sociais e sugere que o desaparecimento dessas pode ser explicado pelo aumento do consumismo.

Assim, retoma-se a questão do tempo de lazer e do sentido do trabalho no mundo atual, onde significativa parcela da população ou está desempregada, sub-empregada ou não executa trabalho socialmente necessário. Com isso, é o nível de consumo, e não mais o desempenho de uma função, que se torna a fonte básica de identificação cultural dos indivíduos.

Portanto, o mundo do consumo produz uma ética, organiza o campo dos bens simbólicos, estabelece padrões orientadores de conduta, produz estilos de

vida e proporciona mecanismos de identificação social. Porém, há duas maneiras de encarar essa peculiaridade do mundo contemporâneo.

De um lado estão aqueles que entendem o consumismo como fator de diferenciação entre grupos sociais, na linha do texto clássico de Bourdieu sobre a distinção, argumentando que a disputa pela apropriação dos meios de produção da modernidade clássica vem sendo substituída pela apropriação dos símbolos de *status*. Nesse caso, a apropriação de bens de distinção não se prende à satisfação de necessidades, mas aos mecanismos que garantam a exclusividade no usufruto desses bens. Por outro lado há os que vêem no consumismo um papel integrador e não divisor na sociedade, na medida em que todos os indivíduos compartilham o sentido dos bens, até mesmo para que possa haver distinção.

As conclusões que se pode tirar disto conduzem todas ao individualismo como traço peculiar da modernidade clássica. A racionalidade que Weber identifica como característica central da modernidade, composta pela separação das esferas da vida social, secularização da sociedade, razão instrumental com vistas a fins, etc. conduzem à perda de sentido da vida, obrigando os indivíduos a buscarem sozinhos o preenchimento do vazio existencial. Busca que se volta para a aquisição de bens materiais, onde supostamente o homem moderno encontraria a satisfação de suas carências.

No que chamamos de alta modernidade esse processo parece desdobrar-se em abrangência e intensidade. Propositadamente utilizamos o verbo desdobrar, uma vez que, a rigor, a intensificação do consumo e do individualismo não constituem propriamente uma novidade, mas apenas o agravamento das tendências já contidas na racionalidade ocidental, como se pode perceber não apenas pelas formulações de Weber, mas também, por exemplo, em Durkheim (divisão do trabalho), em Simmel (a moda) e em Veblen (consumo conspícuo).

Porém, aqui talvez seja necessário voltar à divisão, acima referida, entre “possuidores” e “não-possuidores”. A despeito da diferente situação econômica que detêm, os indivíduos de ambos os grupos estão igualmente imersos na sociedade de consumo.

Aqueles que possuem escapam à escassez, mas são atrelados a um processo sem fim de atender a novas carências, artificialmente criadas, sabendo-se previamente que serão atendidas. Constrói-se o consumidor típico que, em permanente busca de satisfazer o desejo por novos bens cuja finalidade se destina basicamente à manutenção do próprio sistema de consumo, sequer percebe o despojamento de sua própria individualidade.

Os que não possuem vivem duplamente a experiência da escassez. Na busca diária da sobrevivência e no esforço de obter os bens supérfluos cujo

desejo lhes é igualmente imposto pela máquina da propaganda. Nos anos 70, quando aqui no Terceiro Mundo começava a se implantar a sociedade de consumo, muitos observadores temiam pela revolta das massas despossuídas confrontando-se com o mundo do consumo. Porém, o que se viu foi a completa domesticação, a absorção das massas à ideologia dominante, pulverizando a capacidade de organização política que lhes permitisse poder coletivo de reivindicação.

Atualmente, com a sociedade de consumo fortemente consolidada e dispondo de meios mais sofisticados de comercialização, entre eles principalmente a segmentação de mercados, alguns analistas querem fazer crer que não há mais massas, e sim públicos específicos dotados da liberdade de escolha. O argumento seria o de que no alto consumo gera-se diferencial e, no passado, as massas viviam a homogeneidade O que nos parece discutível, na medida em que a diferenciação dos produtos não passa de uma estratégia bem sucedida para não deixar escapar qualquer setor que apresente algum potencial aquisitivo.

Todos se tornam igualmente cativos da lógica do consumo e portanto não há motivo para pensar no surgimento de cidadãos soberanos em sua vontade. A liberdade de escolha se passa nos limites dos interesses do sistema produtivo. Todos têm a liberdade de escolher o *mesmo* dentro de cada segmento de mercado. O que, entre outras coisas, provoca o efeito ridículo de várias pessoas usando as mesmas roupas e objetos, a fim de se distinguirem de outros grupos que, por sua vez, estão se comportando do mesmo modo. Esta sociedade pode abrigar a figura do consumidor-cidadão, através dos mecanismos de defesa do consumidor. Mas o cidadão-consumidor não existe, pois se trata de uma contradição, na medida em que a alienação pelo consumo impede o florescimento a cidadania. O equívoco parece provir da transformação ocorrida no conceito de público. Do conceito clássico, onde público é entendido como o conjunto de cidadãos dotados de individualidade e com direitos universais garantidos, para o entendimento do público como o conjunto de consumidores. O mais danoso não é a “transformação” do sentido de público, mas a possibilidade que isso deu de confundir as duas coisas, fazendo passar uma pela outra. (sobre os conceitos de público, elite e massa, ver Cohn, 1973 e Mills, 1968)

Milton Santos, no texto citado, cogita da reemergência das massas a partir da ampliação da tendência atual à mistura intercontinental e intranacional de povos, raças, religiões, gostos, assim como da tendência crescente à aglomeração da população em alguns lugares. A combinação dessas duas tendências levaria à generalização de um esquema dual já presente nos países subdesenvolvidos do sul e agora ainda mais evidente. Essa sociedade e econo-

mia teria duas formas de acumulação, duas formas de divisão do trabalho e duas lógicas urbanas distintas e associadas.

Haveria assim uma divisão do trabalho por cima e outra por baixo: a primeira ligada ao uso obediente das técnicas da racionalidade hegemônica e a segunda fundada na redescoberta cotidiana das combinações que permitem a vida e que operam, segundo os lugares, em diferentes graus de qualidade e de quantidade.

Na primeira haveria uma solidariedade criada de fora e dependente de vetores verticais e de reflexões pragmáticas frequentemente longínquas, com a racionalidade mantida à custa de normas férreas, exclusivas, radicais, implacáveis, pois sem obediência cega não há eficácia. Na divisão do trabalho por baixo, se produziria uma solidariedade criada de dentro e dependente de vetores horizontais cimentados no território e na cultura locais, onde predominariam as relações de proximidade, a flexibilidade e a adaptabilidade extrema dos atores.

Milton Santos adota um ponto de vista mais otimista que o nosso, ao pensar que o projeto da racionalidade ocidental começa a mostrar seus limites, agora que vivemos uma racionalidade totalitária acompanhada da perda da razão e o escândalo de carências e escassez permite maior visibilidade da situação, gerando inclusive parcelas da população que, por desinteresse ou incapacidade de obedecer às normas, constituem os que são tratados como marginais. Desse caldo de cultura o autor deduz que “numerosas frações da sociedade passam da situação anterior de conformidade associada ao conformismo a uma etapa superior da produção da consciência, isto é, a conformidade sem o conformismo”.

Do nosso ponto de vista, o discurso hegemônico não deixa muito espaço ao contra discurso, como já haviam apontado os primeiros frankfurtianos, principalmente Marcuse. Porém Milton Santos pensa - e pode ser que felizmente ele esteja certo - que a atual “situação é esperançosa, em parte porque agora paradoxalmente assistimos ao fim das expectativas de melhoria social nutridas no após guerra e constatamos a ampliação do número de pobres, assim como testemunhamos o estreitamento das possibilidades e das certezas que as classes médias acalentavam até os anos de 1980. Junte-se a isso o fato de que a realização cada vez mais densa do processo de globalização enseja o caldeamento, ainda que elementar, das filosofias produzidas nos diversos continentes, em detrimento do racionalismo europeu, que é o bisavô das idéias de racionalismo tecnocrático hoje dominantes”.

Se, como dissemos acima, a chave privilegiada para a compreensão da contemporaneidade é a esfera da cultura, não se pode deixar de tratar de sua manifestação mais evidente, que é a indústria cultural, uma das principais manifestações desse racionalismo tecnocrático. Como se sabe, o conceito de indústria cultural foi construído por oposição ao de cultura de massa (então corrente principalmente entre os analistas norte-americanos) a fim de ressaltar que não se tratava da cultura *das* massas mas de um processo de apropriação da esfera cultural que passava a receber um tratamento de mercadoria *para* as massas.

Atualmente, acompanhando a mesma lógica do argumento já mencionado de que não há mais massas, e sim públicos específicos dotados da liberdade de escolha, pretende-se esvaziar o potencial crítico do conceito criado por Adorno e Horkheimer, atribuindo-lhe um tom moralista e rejeitando a idéia de que a transformação da cultura em mercadoria retira-lhe a aura. É inegável que se encontra boa dose de elitismo na posição de Adorno, e que outro frankfurtiano, como Benjamim, foi bem mais compreensivo quanto às conseqüências da reprodução técnica das obras de arte.

Vista desse modo a indústria cultural, entre outras coisas, é tomada como compensação para o aumento do individualismo provocado pela explosão urbana. Os meios de informação tradicionais (rádio, televisão, etc.) e os mais recentes (principalmente a internet) passam a ser vistos como suprimindo o isolamento e a solidão do indivíduo urbano. Argumenta-se ainda que a fragmentação característica da pós-modernidade se opõe à cultura de massa. Essa seria característica da ultrapassada modernidade, quando havia massas desejando ascender socialmente e que hoje, ao contrário, isso não ocorreria, pois o que se deseja é o reconhecimento de identidades grupais não massificadas. Os exemplos dados para esta afirmação são a internet como espaço público livre de controles, a televisão paga como opção de escolha do indivíduo, a internet como alternativa ao disco, ao rádio e à televisão para divulgar produções artísticas alternativas.

Desse ponto de vista, a produção de bens culturais (programas de rádio e televisão, discos, filmes, revistas, pacotes turísticos, etc.) é vista do mesmo modo acima mencionado sobre a produção de bens materiais para públicos específicos. Isto é, o fato de haver produtos culturais dirigidos especificamente a diferentes grupos sociais (homens, mulheres, esportistas, adolescentes, negros, homossexuais, etc.) é saudado como uma conquista desses grupos que assim ganhariam visibilidade e conquistariam uma integração social.

Ora, o texto de Adorno e Horkheimer, que é de 1947, e um segundo, só de Adorno, publicado em 1968 retomando o tema, não deixam margem a esta

interpretação. Por economia, apresento um resumo dos argumentos dos dois autores parafraseando em seguida trecho de livro meu (Moreira, 1979) que trata do assunto:

Para Adorno e Horkheimer, a indústria cultural funciona como um sistema cujos setores são harmônicos em si e entre si. Esta estrutura em forma de sistema se deve tanto aos meios que a técnica conseguiu obter, quanto à concentração econômica e administrativa; além de ser o resultado do descobrimento da cultura como campo de possibilidades para inversões de capital.

Isto não significa que não se conservem também formas de produção individual. Na verdade, são casos isolados que a indústria se permite - e pode se permitir justamente porque os lucros estão garantidos durante todo o resto do tempo. Mais que isto, ela deve se permitir estas exceções já que são bons álibis contra os críticos. Até a resistência ao sistema já está prevista e previamente absorvida.

Esta eventual manifestação de real valor artístico, imersa no clima geral da indústria cultural, terá outro sentido quando atingir o público, já deformado pela própria indústria. A eventual criação de valor artístico novo ou o clássico que volta à vida chegam ao público privados de sua força antagônica. O intento e a função destas obras são, assim, fundamentalmente modificados. Se antes estavam em contradição com o *status quo*, essa contradição hoje se apresenta neutralizada. Ou seja, as massas não estão conquistando domínios antes reservados às elites culturais só porque a indústria está distribuindo cultura em larga escala. O eventual produto de valor chega ao público como cultura afirmativa.

A indústria cultural é a integração deliberada, a partir do alto, de seus consumidores; um elemento acessório de cálculo. O consumidor não é o rei, como a a indústria cultural gostaria fazer crer. Ele não é o sujeito desta indústria, mas seu objeto. A constituição do público, que teoricamente e de fato favorece o sistema da indústria cultural, é parte do sistema. Na realidade, em todos os ramos da indústria cultural fazem-se, mais ou menos segundo um plano, produtos adaptados ao consumo das massas e que, em grande medida, determinam este consumo.

Tal sistema tem como resultado uma determinada configuração dos produtos. A indústria cultural não tem mais necessidade de empacotar seus produtos como arte, ela os reconhece como mercadoria. A verdade, cujo nome real é negócio, serve-lhe como ideologia e as cifras dos rendimentos de seus membros acabam com qualquer dúvida sobre a necessidade social de seus produtos.

Os interessados na indústria cultural querem explicá-la em termos tecnológicos e justificar a standardização de seus produtos como resultado inevitá-

vel da organização necessária diante de tantos milhões investidos. Mas não dizem que o ambiente em que a técnica adquire tanto poder sobre a sociedade encarna o próprio poder dos economicamente mais fortes sobre esta sociedade. A racionalidade técnica hoje é a racionalidade do próprio domínio, é o caráter repressivo da sociedade que se auto-aliena.

Em boa medida a teoria crítica antecipou em algumas décadas o mundo que vivemos agora, assim como Simmel antecipou o homem *blasé* das grandes metrópoles atuais. Tocqueville, no que pese seu conservadorismo aristocrático, não se deixou entusiasmar pela presunção de igualdade e liberdade da nascente democracia americana. Igualmente não podemos agora nos deixar levar a posições ingênuas ou meramente oriundas de nosso desejo por um mundo menos deplorável.

Na alta modernidade, a esfera da cultura ganha relevo e é inseparável da política (Cohn) e, como setor de acumulação de capital, absorvido pela indústria com a conseqüente perda de autonomia do campo, configura-se como uma manifestação da técnica e da ciência como ideologia (Habermas). Além de que, dizer que a cultura tende a ocupar hoje uma posição dominante não significa desconhecer a tendência à decadência da arte e à degradação do gosto.

A rigor, não se pode dizer que a instância ideológica ou simbólica não tenha desempenhado papel fundamental em toda e qualquer sociedade, pelo simples fato de que sem ela nenhum grupo social poderia funcionar. Isto é, trata-se da instância onde se dão os padrões que orientam a ação, o que inclui a moral, a religião, a expressão artística, enfim, toda forma de conhecimento.

Talvez se possa tratar como uma questão de ênfase. Ou seja, em cada época e lugar, determinada instância desempenha um papel mais enfático. Como teria sido o caso da esfera ideológica na Idade Média com o catolicismo ou a esfera econômica no capitalismo industrial clássico. Hoje, e é isso que procuramos discutir, a esfera ideológica, por diversos motivos, tenderia a ocupar novamente um papel de maior ênfase na organização da sociedade.

Os conceitos de classe e consciência de classe que colocamos em dúvida acima levariam a contestar também a idéia de luta de classes. Porém, como vimos, não se trata mais de lutar pela apropriação dos meios de produção de bens materiais, mas dos bens simbólicos. O poder simbólico (Bourdieu) torna-se tão mais necessário quanto eficiente na subordinação das massas, dispensando o recurso à força, a fim de garantir a reprodução do modo de produção.

Estamos em pleno campo do poder e da dominação tal como analisados por Weber. Nos tipos de dominação do Weber esta seria quase carismática, de um carisma difuso, onde não há o líder, mas uma racionalidade que se aproveita da crise do espaço público, da degeneração dos laços sociais primários, das carências provocadas pela exacerbação do individualismo, do encolhimento da consciência possível (Goldmann, Marcuse).

Parágrafos acima dissemos que a cultura perde autonomia, assinalando em seguida que são processos ambíguos e contraditórios esses que presenciamos na contemporaneidade. Poder-se-ia indagar da relação entre as esferas da estrutura social da metáfora marxista e a autonomização das esferas da racionalidade de Weber. Estaria havendo regressão da autonomização, todas submetidas à mercadoria? Se assim for pode-se dizer que a cultura assume o papel dominante? Mas a ideologia é cada vez mais necessária para escamotear as contradições do nosso tempo, a fim de obter a adesão e a submissão, agora não mais referente à sujeição da força de trabalho mas à aceitação da ética do consumo e da escassez.

Enfim, talvez possamos concordar com Paul Ricoeur, quando ele destaca, com base na “análise da ideologia como forma de integração”, a mediação simbólica da ação, isto é, “o fato de não haver ação social que não seja já simbolicamente mediatizada”. O que, segundo ele, faz desaparecer a distinção entre superestrutura e infra-estrutura, “porque os sistemas simbólicos pertencem já à infra-estrutura, à constituição básica do ser humano”. (Ricoeur, 1991:431).

Restaria, talvez, a atraente proposição de Habermas, de uma razão comunicativa que substituísse a razão instrumental, superando o que este autor identifica como os sintomas doentios da modernidade. Nessa perspectiva, reintegrando o “sistema” ao “mundo vivido”, talvez se pudesse esperar a eliminação da contingência como condição do mundo moderno e a reaquisição, coletiva, no espaço público, do sentido da vida. Mas o homem habermasiano capaz de exercer a ação comunicativa por argumentos é o homem cultivado. Como esperar o surgimento desse homem, imerso no ambiente cultural industrializado? Por isso parece que a proposta é mais um desejo que uma possibilidade real. Convém esclarecer que não se trata apenas de estética (gosto) mas de ética (valores). Contudo, apesar da técnica e da ciência como ideologia, da vulgarização desacreditadora da ciência e da irracionalidade em nome da razão (Marcuse) há que salvar a razão e a esperança na emancipação do homem moderno. Não se pode admitir a regressão a pensamentos pré-racionais (adesão incondicional à mídia, misticismo, esoterismo, etc) só porque a razão iluminista degenerou em razão instrumental. Ou isso seria querer de-

mais? No título desse artigo a palavra domínio pode ser lida de três maneiras: o *campo* da cultura, que parece privilegiado na sociedade contemporânea; a *subordinação* da cultura pela economia e, finalmente, a cultura como *campo dominante* da sociedade. A primeira parece um fato. As duas outras são as alternativas para a questão. O rumo dos acontecimentos mostrará o caminho escolhido.

ABSTRACT

We can say that sociology of the culture was restricted to art and literature and that now that situation starts to move, in consequence of a serie of factors, between them, the fact of that sociology faces the changes of the present times, for which the culture seems to be the best key of understanding. One of those factors is the technological revolution, that includes the joint between the communications and computer, generating consequences in the way of operation of the market, in new forms of sociability, the politics action and over all in the cultural sphere. We are going to a society strong centered in the field of the communication and diversions, tourism, consumption, in which the cultural sphere loses autonomy front to the economy, that discovers it as privileged field of accumulation of capital, what modifies the ethos of the age. The domain of the culture in the present times points with respect to the fact of that the world of the consumption produces ethics, organizes the symbolic field, establishes behavior standards, constructs mechanisms of social identity.

RÉSUMÉ

Nous pouvons dire que la sociologie de la culture a été limitée à l'art et littérature et que maintenant cette situation commence à se déplacer, en conséquence d'un serie des facteurs, entre eux, le fait que la sociologie est défiée a examiner les changements de l'époque actuelle, où la culture semble être la meilleure clé de la compréhension. Un de ces facteurs est la révolution technologique, celle inclut le joint entre la communication et l'ordinateur, produisant des conséquences dans le fonctionnement du marché, de nouvelles formes de sociabilités, l'action politique et surtout dans la sphère culturelle. Nous arriverons à une société centrée dans le domaine des communications, tourisme, consommation, dans laquelle la sphère culturelle perd l'autonomie en face

l'économie, qui la découvre en tant que champ privilégié d'accumulation de capital, ce qui modifie les ethos de l'âge. Le domaine de la culture dans l'époque actuelle se dirige en ce qui concerne le fait que le monde de la consommation produit l'éthique, organise le champ symbolique, établit des normes de comportement, construit des mécanismes de identité sociale.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Chauí, Marilena. (1999) "Fantasias da Terceira Via". *Folha de São Paulo. Mais!*, 19/12/1999.
- Cohn, Gabriel. (1973) *Sociologia da comunicação. Teoria e ideologia*. São Paulo: Pioneira.
- Heller, A. e Fehér, F. (1998) *A Condição Política Pós-Moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Mills, C. Wright. (1968) *A Elite do Poder*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Moreira, Roberto S. C. (1979) *Teoria da Comunicação. Ideologia e Utopia*. Petrópolis: Vozes.
- Ricoeur, Paul. (1991) *Ideologia e Utopia*. Lisboa, Edições 70.
- Santos, Milton. (1999) "A Revolução Tecnológica, a experiência da escassez e os limites da globalização atual". Discurso proferido na ocasião do recebimento do título de Doutor Honoris Causa da Universidade de Brasília, em 11/11/1999.
- Williams, Raymond. (1992) *Cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

CONFERÊNCIAS

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-enraiza 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 européia 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 entrelaço 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 irredutível. 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.

Cultura e política no contexto globalizado

Barbara Freitag*

CONTEXTUALIZAÇÃO DA CONTEMPORANEIDADE

Encontramo-nos em um momento muito especial da “contemporaneidade”: o fim do ano 2000 constitui não apenas a passagem de um ano para outro ou de um século para outro, constitui, isso sim, a passagem de uma era para outra. Estamos inaugurando um “novo” milênio. Ao atravessar a soleira de um para outro milênio, estamos nos defrontando com uma “contemporaneidade” de nova qualidade.

1. Encerra-se um século que começou e terminou com guerras na Europa. Por duas vezes essas guerras desembocaram em conflitos mundiais em escalas patológicas. Por pouco, o conflito na Sérvia (inícios de 1999) não nos precipitou em uma III Guerra Mundial de proporções inimagináveis. Mesmo permanecendo delimitado, este conflito fez estremecer – por mais uma vez – os povos civilizados do mundo e causou pânico, semeando matanças e violências atrozes, incompatíveis com os padrões morais e éticos do Velho Continente. Os ataques aéreos da OTAN que procuraram poupar a vida de civis acabaram por destruir, com enorme precisão, grande parte da infra-estrutura material (comunicações, parque industrial, rede de transportes, prédios públicos e privados) e matou milhares de grupos militares e paramilitares da Sérvia e do Kosovo. O extermínio interétnico intencionado pelos sérvios pôde ser barrado depois de intensos bombardeios, fazendo-se, contudo, milhares de vítimas da população civil de ambas as províncias da antiga Iugoslávia.

2. Nos últimos 50 anos deste século, houve um crescimento econômico jamais visto na história da humanidade. Por ocasião do lançamento do novo Relatório do Banco Mundial em setembro de 1999, o *Le Monde* anunciava: “La croissance mondiale va s’accélérer”. Segundo o Banco Mundial, este

* Professora titular do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília.

crescimento poderia atingir 3,5% no ano 2000. Segundo o UN-Development Report de 1998, somente na década de 1986-96 os restaurantes Mc Donalds tiveram uma expansão fora dos USA de 64% e um aumento de suas vendas de 19 bilhões de dólares. É o que veio a ser chamado de globalização. Este mesmo relatório define a “globalização” como sendo “a integração dos três mercados: comércio, investimento e finanças”, ao qual se estaria associando, na contemporaneidade, o mercado de consumo. A redução de tarifas alfandegárias e a suspensão de restrições de importação teriam possibilitado vender produtos de melhor qualidade a um público consumidor cada vez maior a preços mais competitivos, acelerando a produção em massa e elevando o consumo de massa. Papel importante é atribuído ao *advertising*, isto é, aos comerciais que lançam novos produtos, divulgam sua circulação e reforçam seu consumo. Nestes processos a mídia – cartazes, anúncios, TV, vídeo e PC – ganha destaque especial.

3. Boa parte desse crescimento econômico deve-se, por isso mesmo às extraordinárias inovações tecnológicas que foram introduzidas *world wide*, globalmente. Trata-se de tecnologias, das quais nossos avós e nossos pais sequer podiam sonhar. Basta lembrar a invenção do Fax (já anunciado por Júlio Verne, mas somente realizado na década de 80 do século 20), a universalização dos PCs – *personal computers*, dos telefones celulares, das televisões a cabo e das antenas parabólicas, que permitem que recebamos em qualquer lugar do mundo mais de 100 canais de TV. Entre outras proezas, o gênero humano enviou satélites em torno da terra, para facilitar os sistemas de comunicação global, naves espaciais para outros planetas e construiu estações no espaço para investigar melhor nosso planeta e sistema solar. Trata-se de um desenvolvimento ou “progresso” chamado de “globalização” (versão americana) ou “mundialização” (versão francesa), porque, num espaço de tempo mínimo, universalizou-se, tornou-se acessível à praticamente toda população terrestre. A essência desse processo amplo e irreversível consiste em desrespeitar fronteiras e atingir os últimos recantos do nosso globo.

4. Verdade é que também vivemos aspectos negativos dessa contemporaneidade, brilhantemente antecipada por George Orwell (em seu relato autobiográfico *Down and out in Paris and London* (de 1932) e em sua visão futurista em *1985* (de 1935): conflitos sociais pipocando por toda a parte e pobreza extrema, fruto do desemprego em massa por sua vez gerado pela globalização e racionalização da economia.

A emergência constante e em lugares dos mais remotos no mundo de conflitos locais e regionais armados, como foi o caso nesta última década, nos países do Golfo Pérsico, nos Balcãs, (na Bósnia, no Kosovo, na Sérvia), na

Chechenia, na Palestina, no Timor ou na Argélia), deve-se a motivos étnicos e religiosos, acirrados pelos interesses econômicos dos produtores e traficantes de armas e drogas, respaldados muitas vezes pelos interesses políticos de nações em desagregação ou recomposição mais ou menos arbitrária.

O desemprego crescente é devido mais recentemente aos processos econômicos acima referidos, com a diferença de que não está mais sendo contrabalançado por um movimento operário e sindical (como no final do século passado). Com o enfraquecimento do Estado nacional no final do século 20, também se enfraquece o Estado de Bem-Estar, cada vez menos competente para proteger seus velhos, doentes e desempregados.

5. Finalmente, cabe lembrar o desenvolvimento desvairado das cidades, que escapou ao controle dos poderes públicos, em especial do hemisfério sul. Não se trata apenas de um crescimento absoluto da população mundial, trata-se de ondas migratórias e levas de refugiados que estão afluindo para os centros urbanos de forma bastante descontrolada. Os migrantes não estão preparados para a vida urbana de hoje, assim como as cidades contemporâneas não estão preparadas para receber essas multidões. Deste modo, em boa parte das megacidades e metrópoles contemporâneas, a população urbana convive com extremos de riqueza e pobreza inimagináveis. Somente no Brasil, 80% da população vive em áreas urbanas. A vida nas cidades levou aos problemas típicos da contemporaneidade: a superpopulação, a violência, a poluição, problemas de drogas, congestionamento de trânsito, falta de habitação, saúde e educação. As sociedades contemporâneas são sociedades urbanas que vivem “entre a catástrofe e a utopia”.¹

A BUSCA DE UM QUADRO CONCEITUAL APROPRIADO

Quando os organizadores deste seminário se propuseram a debater a “contemporaneidade”, fizeram bem em delimitar o tema à relação existente entre cultura e política, focalizando aspectos como:

- identidade e diferença na cultura política;
- globalização e políticas culturais;
- tecnologia e cultura;
- lazer, nação e globalização.

Com a finalidade de compreender esses aspectos, que focalizam a relação cultura e política, pode ser de proveito revisitar o quadro conceitual da

¹ Freitag, Barbara. “Die Stadt zwischen Katastrophe und Utopie” in Briesemeister, Dietrich & Rouanet, Sergio Paulo (orgs.) *Brasilien im Umbruch. Akten des Berliner Brasilienkolloquiums*. Frankfurt/M.: TFM-Verlag, 1996.

“teoria da modernidade” de Habermas², pois se trata de uma teoria que apresenta um conceitual rico e diferenciado capaz de captar as principais tendências e nuances do momento específico em que vivemos. Não se trata, contudo, de assimilar a contemporaneidade à modernidade ou vice-versa.

1. A teoria da modernidade de Habermas se presta para uma reapropriação por várias razões: (a) ela absorve a teorização dos clássicos do pensamento sociológico (Durkheim, Weber, Luhmann, Parsons, Adorno, entre outros), (b) ela procura superar os impasses criados com a leitura marxista estreita das sociedades contemporâneas (até mesmo antes da Queda do Muro e do fim do socialismo burocrático) e (c) ela evita os irracionalismos e fragmentações que infiltram a maior parte das teorias pós-modernas (de Foucault a Lyotard, Derrida a Baudrillard).

2. Nessa teoria, Habermas desenvolve um rico conceitual, muitas vezes emprestado aos grandes pensadores acima citados, mas reformulado a partir dos seus modelos e levando em consideração os seus críticos. Deste modo, Habermas adquire através do “trabalho do conceito” maior precisão e valor explicativo, permitindo, assim, compreender aspectos fundamentais da contemporaneidade, como “poder”, “cultura”, “razão de estado”, “razão comunicativa”, Estado nacional e mundial, mercado nacional e internacional, entre outras categorias.

3. Sem dúvida, cabe indagar, se o conceito temporal de “contemporaneidade”, o *hic et nunc*, este momento específico em que vivemos, esboçado na introdução, aceita e se submete ao tratamento de uma “teoria da modernidade” como compreendida pelo teórico de Frankfurt. Essa teoria da modernidade, resultante do debate filosófico a partir da Ilustração, é uma teoria social de caráter estrutural-dinâmica, que se compreende como sendo uma teoria “reconstrutiva”, crítica e prospectiva.

Ela é reconstrutiva (dos grandes momentos da história pelos quais passou a Europa nos últimos 500 anos), é crítica (do mal-estar e das patologias geradas pela própria modernidade) e é prospectiva, sugerindo a realização de um projeto normativo da modernidade que evite repetir os erros de tentativas de concretização anteriores.

² Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns* (2 vols), Frankfurt/M.: Suhrkampverlag, 1981; do mesmo autor *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkampverlag, 1985; ainda do mesmo autor *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M.: Suhrkampverlag, 1992. Vide ainda uma tentativa de síntese da teoria da modernidade de Habermas de Freitag, Barbara “Habermas e a teoria da modernidade” in *Caderno CRH (Centro de Recursos Humanos) Incertezas, diversidade e integração*. 22/1995, Salvador.

Não será possível recapitular todas as etapas da construção dessa teoria; mas uma visão geral bastante suscinta é oferecida por Axel Honneth em seu texto “Vida e obra de Habermas”, quando faz a reconstrução – para comemorar o septuagésimo aniversário de Habermas – da Teoria da ação comunicativa de seu mestre, a quem sucedeu na cátedra da Universidade de Frankfurt.³

Em textos como “Direito e Democracia” (1992, 1995)⁴, “A Constelação pós-nacional” (1998) e “Verdade e Justificativa” (1999)⁵, Habermas reafirma a validade do seu modelo teórico da modernidade e o expande a novos aspectos da contemporaneidade. O autor faz um ajustamento estrutural e conceitual para captar as novas tendências da globalização da economia, do enfraquecimento (e possível desaparecimento) do Estado nacional, da universalização do direito e da “realocação” das unidades produtivas de acordo com as conveniências do capital financeiro. Mas, antes de entrar nesses detalhes, quero retomar os conceitos básicos da teoria da modernidade ainda em vigor.

Importante, para fins dos debates aqui propostos, é a distinção que Habermas faz entre dois processos que caracterizaram a formação da sociedade moderna e contemporânea: a modernização societária e a modernidade cultural.

Quando fala de modernização societária, Habermas refere-se aos processos de “racionalização” (Weber) do Estado e da Economia ocorridos nas sociedades do mundo ocidental desde a renascença e reforma protestante. Com modernidade cultural, o autor faz referência aos processos de “autonomização” e “diferenciação” ocorridos no interior das “esferas de valor”. Aqui Weber havia distinguido: a moral, a ciência e a arte. Passo a passo com a secularização, essas esferas desprenderam-se da religião, autonomizaram-se, criando seus próprios valores, modos de funcionamento e critérios de avaliação, independentemente de uma concepção religiosa do mundo e, portanto, fora das catedrais góticas, renascentistas ou barrocas, criadas pelo cristianismo ocidental.

Ambos os processos são compreendidos como “aprendizados”, mais especificamente “descentrações” (Piaget) que a sociedade moderna foi fazen-

³ Honneth, Axel. “Jürgen Habermas: Vida e obra” in Freitag, Barbara (org.): *Habermas: 70 Anos*. Número especial da Revista Tempo Brasileiro, Rio, 1999.

⁴ Tradução de Flávio Benno Siebeneichler de *Faktizität und Geltung* (cfe. nota 2) em dois volumes e publicado pela Editora Tempo Brasileiro no Rio de Janeiro, 1992.

⁵ Estes textos ainda não foram traduzidos no Brasil. Ambos foram publicados pela Editora Suhrkamp de Frankfurt/M. Os títulos originais são, respectivamente: *Die postnationale Konstellation*, 1998; e *Wahrheit und Rechtfertigung*. Philosophische Aufsätze, 1999.

do, reorganizando-se, etapa por etapa em novos patamares, e desprendendo-se da dominação tradicional (e autoritária) das concepções religiosas do mundo, às quais a arte, a ciência e a religiosidade encontravam-se atreladas. Para caracterizar melhor os processos evolutivos das sociedades ocidentais (europeias), Habermas empresta de Talcott Parsons os conceitos de “sistema” e “subsistema” e de Husserl o conceito de “Lebenshorizont/Lebenswelt” (mundo da vida) para caracterizar a sociedade contemporânea. Essa se comporia, por assim dizer, de duas meias laranjas: na primeira metade da sociedade, abarcando o “sistema”, estariam reunidos dois subsistemas, o político (ou o Estado) e o econômico (ou o mercado); na segunda metade, “o mundo da vida”. Enquanto nesta teriam ocorrido os processos de “autonomização” (e diferenciação) das esferas de valor: arte, ciência, direito e religião, ou seja, da modernidade cultural, é dentro do sistema (com seus subsistemas poder e mercado) que se teriam dado os processos de racionalização ou modernização do mundo contemporâneo.

Accita essa terminologia e teorização, pode-se agora afirmar, com Habermas, que a “cultura” tem afinidades eletivas com aquela metade da sociedade, denominada de *Lebenswelt* (mundo da vida); enquanto “a política”, institucionalizada no Estado e na burocracia, teria afinidades com a outra metade, o “sistema”.

Não se trata necessariamente de duas faces inconciliáveis da sociedade, e sim de duas metades que compõem um todo societário, necessário e unitário: a sociedade moderna, contemporânea como um todo (*Gesamtgesellschaft*). No interior da “Lebenswelt”, prevalece o que Habermas chamou de razão comunicativa, por sua vez voltada para o “entendimento”. Em contrapartida, no interior do sistema (Estado e Mercado) prevalece a razão estratégica e instrumental, voltada para o êxito e o lucro. A razão estratégica/instrumental (*Mittel-Zweck-Rationalität* em Weber) viabiliza a integração sistêmica, a razão comunicativa, a integração social, isto é, o ajustamento interno das partes componentes de cada metade da sociedade. Ambas as formas de integração são necessárias para assegurar o amalgamento e a unidade do todo. Por isso, não se trata de opor razão comunicativa e razão instrumental, como *Erbfeinde*, inimigos irreconciliáveis, hereditários. Toda razão tem para Habermas – de um lado – uma dimensão lógica, teleológica, instrumental e – de outro – a dimensão conciliatória, dialógica, democrática. A sociedade moderna pode beneficiar-se da interpenetração das duas.

A razão instrumental promove o que Niklas Luhman, o grande interlocutor e opositor de Habermas, chamou de “redução de complexidade”. O funcionamento sistêmico de certas instituições da sociedade contemporânea constitui,

em face da crescente complexidade do mundo contemporâneo, uma necessidade inevitável. Assim, não se podem refazer diariamente as leis ou redefinir os valores e as normas vigentes na sociedade. Uma legislação de trânsito, uma vez aceita, negociada, sancionada, passa a funcionar “automaticamente”, algo que em sua essência está contido no próprio conceito de sistema. Este simplesmente funciona, se temos ou não consciência dele, se estamos ou não de acordo com ele. É o que Durkheim havia chamado de “coercitividade” do sistema social, significando simplesmente que ele funciona independentemente de nossas vontades e consciências.

A razão instrumental garante, grosso modo, o funcionamento, do sistema da sociedade: economia e poder/produção e dominação/mercado e legislação. Na economia, assim argumenta Habermas baseado em Weber e Parsons, está em vigor a razão instrumental, voltada para o lucro. Basta pensar nas empresas que “racionalizam” (ou seja, despedem seus funcionários para reduzir os custos) e inovam (constroem anualmente novos modelos de carros, computadores, eletrodomésticos) para aumentar as compras e o consumo.

Segundo Habermas, os atores no interior dos subsistemas político e econômico agem instrumental e estrategicamente sem utilizar-se de uma linguagem argumentativa. Eles se servem do “poder” (dominação/sanção) e do dinheiro (remuneração, busca de lucro) para se relacionarem entre si. Estes mecanismos substituem a linguagem entre os homens. Dominação e dinheiro “falam” por si.

No interior do mundo da vida, as coisas se passam diferentemente: aqui os atores interagem e se servem da linguagem falada e escrita, verbal ou cinematográfica, artística ou musical para buscar intercâmbio, transmissão e entendimento dos diferentes pontos de vista. É nessa metade da sociedade que ocorrem os fenômenos autenticamente culturais. A essência do mundo da vida se resume em sua capacidade argumentativa (seja na ciência, na arte, na moral, na ética). Assim, a cultura caracteriza as formas de integração social no mundo da vida (*Lebenswelt*). É o que Gramsci chamara de “cimento” da sociedade.

A “integração no mundo da vida” é assegurada pela ação comunicativa, pelo intercâmbio de idéias, de sentimentos, crenças, pontos de vista morais e éticos. A cultura está essencialmente baseada na linguagem, isto é, em muitas linguagens (literária, cinematográfica, simbólica, filosófica, jurídica, e assim por diante). No caso da cultura *latu senso*, trata-se, pois, de um tecido social negociado e negociável que precisa ser refeito e reafirmado permanentemente em bases argumentativas. Na escolha dos argumentos, prevalecem os melhores argumentos, os mais plausíveis, ou seja, os que promovam o entendimento

entre as pessoas à base do convencimento. É exatamente isso que autores como Parsons e Habermas denominam de integração social.

O que poderíamos extrair dessa teoria da modernidade para compreender melhor a relação do subsistema político com o mundo da vida, ou seja, o poder legal institucionalizado (burocratizado) com a cultura?

Segundo o conceitual teórico (de Habermas) aqui utilizado, a cultura e a política institucionalizada pertencem a dois campos da sociedade diferentes. No caso da cultura, ela se insere na *Lebenswelt*, no caso da política (institucionalizada) ela pertence ao subsistema político. Também as formas de ação são diferentes e funcionam segundo “linguagens” e “lógicas” distintas. Enquanto a política é regida pela lógica do poder e, portanto, pela racionalidade instrumental e estratégica, a cultura é regida pela razão comunicativa e a busca da compreensão e do sentido. Enquanto a política institucionalizada recorre aos instrumentos de poder e de sanção, para fazer prevalecer seus interesses, a cultura (em si diferenciada em diferentes linguagens expressivas e comunicativas) precisa transmitir mensagens, fazendo-se compreender pelo outro. Num caso, funciona a imposição pelo poder legal, no outro, o convencimento, fazendo uso daquela linguagem que melhor exprime um conteúdo a ser transmitido.

Habermas não é tão otimista ou ingênuo, como muitos crêem quando confrontados com sua “teoria da modernidade”. Ao introduzir o conceito das “patologias da modernidade”, o filósofo alemão deu provas de seu “realismo sociológico”. Enquanto as duas esferas da sociedade se racionalizavam e se autonomizavam, dois outros processos passaram a manifestar-se na constituição da modernidade, que representam um risco para a própria sobrevivência do todo societário: a colonização (*Kolonisierung*) do mundo da vida pelo sistema, por um lado, e, por outro, o desengate ou a desengrenagem (*Entkopplung*) de uma metade da sociedade da outra. Isso acontecendo, faria sucumbir tanto o mundo sistêmico quanto o da vida. As “patologias da modernidade” persistem inalteradas na contemporaneidade, no início do novo milênio, como riscos e ameaças que precisam ser erradicadas, se quisermos evitar o pior para o futuro.

Em outras palavras, persiste até os dias de hoje, uma relação deturpada entre política e cultura. Trata-se de uma patologia, para a qual precisa ser procurado um remédio. Se a esfera do poder institucionalizado insiste em “colonizar” o mundo cultural com suas “regras do jogo”, a saber, o poder, a dominação, a opressão, abafando outras formas espontâneas de articulação da vontade política e de manifestações culturais, que normalmente afloram no mundo da vida, a cultura sucumbirá. É o que acontece em regimes totalitários

de direita e de esquerda. Foi o que aconteceu no regime nazista com Hitler, quando este tentou disciplinar a produção cultural dos jornais, impondo a unificação do discurso e texto jornalístico sob a censura do Estado nazista (*Gleichschaltung*) ou censurando a esfera das artes plásticas, como arte degenerada (*entartete Kunst*). Enquanto essa era proibida, o regime nazista fomentava a “arte”, que mostrava mulheres trabalhando em campos de trigo, ordenhando vacas e de homens musculosos, ostentando o suposto ideal germânico do sangue e solo (*Blut und Boden-Malerei*) ou ainda, incentivando filmes racistas como *Jud Süß* e outros do gênero, mas proibindo a atuação de artistas judeus ou críticos do regime.

A colonização do mundo da vida, em sua manifestação cultural, também se dá (e este é o caso mais freqüente) através da intervenção do mercado no mundo da produção artística, especialmente quando todos os produtores culturais somente se orientam por regras de mercado e de venda de seus produtos, de suas obras-da-arte e deixam de produzir segundo padrões e valores artísticos ou estéticos. Mas, como no presente debate não estamos lidando da relação “mercado-cultura”, pode-se deixar de lado esse aspecto igualmente importante de uma das patologias da modernidade: a colonização do mundo da vida pelo subsistema econômico.

Outra patologia mencionada por Habermas é justamente o processo de desengate. Isso pode significar para a relação entre cultura e política o desprendimento das duas metades uma da outra: o rompimento dos laços existentes entre o poder institucionalizado e a cultura. Aqui há pelo menos duas variantes: (1) os cidadãos se desprendem de sua sociedade, em especial de seu mundo da vida, por se julgarem desmotivados e incapazes de repensar e reestruturar as instituições sociais (e políticas) que regulamentam o poder e a economia, como também (2) o aceite passivo – por parte dos produtores culturais – das pressões que os subsistemas (político e econômico) exercem sobre eles. A cultura perdeu sua capacidade de argumentação, de crítica e de barganha. Neste caso, os indivíduos “desinvestem” suas motivações e energias (Freud diria “libido”) do poder estatal e da parte sistêmica da sociedade e se recolhem sobre si mesmos na indiferença e no descaso. Foi o que aconteceu freqüentemente no período nazista, ficando conhecido como imigração interna (*innere Immigration*), em outras palavras, o recolhimento do indivíduo no silêncio de sua interioridade e em sua intimidade (Giddens, 1992) e o abandono do espaço público por parte dos indivíduos singularizados (Sennett, 1992).

Em termos estruturais, podemos argumentar que a teoria da modernidade de Habermas ainda se presta para fazer um diagnóstico geral do nosso tempo. Contudo, em termos conjunturais e para o presente momento, a teoria

necessita de algumas correções e emendas, que o próprio Habermas se apresou em fazer nesta última década. Essas emendas afetam, de certa maneira, a própria relação entre cultura e política, foco principal da presente conferência.

A reformulação da teoria habermasiana precisa incluir, em sua reflexão, pelo menos cinco tendências que se delineiam em nossos dias de forma cada vez mais nítida, e que foram abordadas na contextualização inicial deste ensaio, a saber:

- a globalização da economia;
- o enfraquecimento do Estado nacional;
- a emergência de novas instituições sub e supranacionais;
- a itinerância da produção e da mão-de-obra ;
- o crescimento da importância das cidades, como novos pilares da economia mundial.

Em suas publicações mais recentes, acima citadas (vide notas 4 e 5), Habermas vem esboçando uma nova teoria da contemporaneidade, na qual – de certa forma – procura incluir as cinco tendências acima referidas.

A globalização da economia mundial passou a ignorar as fronteiras e barreiras de mercado, mas também ameaça e abala o sistema produtivo mundial, acelera os fluxos de capital financeiro e especulativo que se desloca do dia para a noite com uma rapidez vertiginosa de um centro urbano ou um pólo industrial ou financeiro para outro. A globalização da economia incorpora e integra, como se intentou esclarecer no início, quatro mercados: o do comércio, do investimento, das finanças e, finalmente, o do consumo, ignorando fronteiras nacionais e alfandegárias, deslocando a produção para aqueles lugares em que a mão-de-obra é mais barata e politicamente menos organizada. A realização do capital não respeita mais o Estado-nacional nem sua legislação (restrita a um território nacional) no qual ainda procura proteger sua força de trabalho, nem os efeitos sociais de sua mobilidade excessiva. A globalização acaba, dessa forma, com o Estado de Bem-Estar que conseguiu instalar-se especialmente na Europa e afirmar-se durante os dois últimos séculos do segundo milênio.

Se por um lado, o Estado nacional é ameaçado em sua sobrevivência pela lógica intrínseca do sistema econômico mundial, pela globalização da economia e das redes de comunicação, ele ainda é ameaçado, na visão mais recente de Habermas, pelos movimentos étnicos e religiosos que mobilizam as minorias no interior desse Estado nacional e das nações européias, não integradas na *Europa Union*.

Habermas teve dificuldades em posicionar-se em face dos curdos e turcos refugiados ou emigrados para a Alemanha, que insistem no uso do chador para as mulheres, na defesa de seu culto religioso em suas mesquitas e na

preservação de suas tradições culturais locais, mesmo quando essas interferem com a Constituição alemã (o *Grundgesetz*). Mais difícil ainda lhe pareceu solucionar a questão das minorias e etnias no interior das escolas e universidades alemãs, onde esses grupos reivindicavam a preservação de suas tradições (separação dos sexos em espaços demarcados) e a introdução do ensino bilingüe. A posição de Habermas radicalizou-se no contexto dos intermináveis conflitos havidos entre sérvios e outros grupos étnicos, residentes na antiga Iugoslávia. De uma posição neutra, Habermas passou a defender a Guerra no Kosovo, desencadeada pela OTAN em defesa dos albaneses, submetidos a uma política de extermínio e expulsão pelos sérvios teleguiados por seu líder Milósevic.⁶

Para enfrentar todos esses impasses, Habermas passou a defender o “patriotismo constitucional”, na convicção de que assim se pudesse evitar a emergência de novas ondas de xenofobia e racismo na Alemanha e em outros lugares da Europa. Este conceito não exprime outra coisa senão a cobrança da lealdade dos cidadãos residentes em um certo território, com a Constituição aí vigente. Essas preocupações políticas explicam o interesse de Habermas pelas questões do direito institucionalizado e a revalorização da forma do Estado de Direito ou de organismos supranacionais (como a União Européia) que garantiriam uma legislação democrática capaz de assegurar a defesa dos direitos humanos mais elementares do cidadão.

Lendo-se os vários ensaios que integram a coletânea de 1998 sobre a “Constelação pós-nacional”, tem-se impressão que Habermas também voltou a defender uma velha idéia de Hegel, a de que precisamos de uma organização estatal mundial. Essa suposição é reforçada pela última publicação de Habermas nesse século: *Verdade e Justificativa* (de novembro de 1999) em que boa parte dos ensaios filosóficos remetem a Hegel. No que concerne à organização estatal mundial, ela já existe de forma imperfeita em algumas instituições contemporâneas como as Nações Unidas, a OTAN, a União Européia. Essas exigiriam melhorias e reorganizações permanentes, a fim de que possam ser universalizados, para todos os cidadãos do mundo, os direitos e deveres do homem. Encontramos nessa visão o embrião de uma teoria da contemporaneidade de Habermas. Aqui a relação problemática entre política e cultura, entre poder institucionalizado e mundo da vida, que caracterizava a modernidade inacabada, estaria superada graças à superação do Estado nacional e a preservação de um Estado de direito universal.

⁶ Cf. Freitag, Barbara. “Habermas como intelectual” in Freitag, Barbara (org.). *Habermas : 70 anos*. Número especial da Revista Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1999.

REFLEXÕES CONCLUSIVAS (E PROSPECTIVAS)

À primeira vista, os céticos com relação a Habermas parecem ficar com a razão: a realidade empírica e histórica ainda não fornece muitos elementos para confirmar a validade da teoria da modernidade e da teoria da contemporaneidade de Habermas, em suas versões mais otimistas: a existência de uma lei universal defendida por um Estado Mundial que queira o bem e a integridade de todos os habitantes da terra. Mas esses céticos são forçados a uma revisão, se levarem em conta o próprio ceticismo de Habermas com relação à sua teoria cuidadosamente elaborada. Pois, o conceitual habermasiano permite diagnosticar as conquistas e as patologias geradas pela modernidade, dando visibilidade às estruturas (competentes e incompetentes geradas pelo passado) que se manifestam na contemporaneidade. Chamando nossa atenção aos momentos decisivos em que a realidade desandou e a teoria se perdeu, Habermas nos dá os instrumentos conceituais para pensar prospectivamente a configuração societária do novo século e milênio.

É preciso fortalecer os processos comunicativos baseados no entendimento e na busca do consenso, valorizar a razão dialógica e comunicativa, em suma, expandir a cultura.

É preciso reduzir a um mínimo (necessário) os processos funcionais e sistêmicos engendrados pela racionalidade instrumental e estratégica, automatizados em nossa sociedade contemporânea, reduzindo-se o espaço de manipulação concedido aos sub-sistemas político e econômico, ou seja, restringir o poder autoritário e fortalecer a democracia.

É preciso dar prioridade aos processos políticos (por exemplo, os movimentos alternativos de minorias e ONGs) e culturais engendrados a partir do mundo da vida, na vida cotidiana, baseados em relações democráticas das quais fazem parte o respeito ao diferente e a inclusão do outro. Esses processos precisam ganhar prioridade em face do mundo sistêmico, quer dizer, substituir o poder institucionalizado e burocratizado pela política viva, espontânea, em suma, de uma nova “cultura política”.

É preciso consolidar as aquisições da modernidade em um sistema jurídico e democrático assentado em uma Constituição elaborada e balizada por todos e conseqüentemente aceita e defendida por todos. Essa Constituição substitui noções como Nação, Pátria e Estado nacional, em outras “entidades” abstratas de teor fortemente ideológico, por práticas democráticas no espaço público do mundo da vida, em outras palavras, democratizar a norma e a lei por vias discursivas.

Uma comunidade mundial organizada nos moldes aperfeiçoados das Nações Unidas e da União Européia velará pela conquista e preservação dos

direitos humanos, garantidos a todos. Cabe, pois, implementar e respeitar o novo contrato social mundial, uma vez obtido.

Tais realizações podem e devem acontecer nos grandes centros urbanos, que de certa forma assumem não somente as funções de antigos mercados e sedes de produção de mercadoria, lugares de intercâmbio de mercadorias, mas também a função política e cultural das antigas *polis* gregas, de esferas públicas reais e virtuais. A cidadania mundial vislumbrada para os tempos contemporâneos e futuros somente pode ter como chão e base material a cidade moderna com todos os prós e contras que os modernos analistas vêm apontando, irradiando esses valores para todas as regiões e populações não urbanas.

A fratria órfã - o esforço civilizatório do rap na periferia de São Paulo

Maria Rita Kehl*

Meu interesse a respeito do trabalho dos *Racionais MC's*, um dos mais importantes grupos de *rap* brasileiros, além da fascinação que o efeito poético das letras do *rap* produz em mim, refere-se ao que considero como o esforço civilizatório deste grupo em relação às condições de vida e ao apelo ao gozo entre os jovens pobres da periferia de São Paulo. Este esforço civilizatório é característica do *rap* em geral, e mais particularmente do que se produz nos bolsões de pobreza urbana do Brasil – a origem do *rap*, como se sabe, está nos jovens moradores dos guetos típicos da segregação racial e social da sociedade norte-americana. Os *Racionais* são, a meu ver, o mais expressivo dentre os grupos que se proliferam, há mais de dez anos, no Brasil.

Para entender este esforço civilizatório cujo destino ainda é incerto, vejamos como eles se colocam diante de seu imenso público, composto, em sua maioria, de jovens negros pobres, das periferias urbanas do Brasil. Os quatro jovens integrantes do grupo – Mano Brown, Ice Blue, KL Jay e Edy Rock –, apesar das 500 mil cópias vendidas do último CD, *Sobrevivendo no Inferno*, recusam qualquer postura de *pop star*. Para eles, a questão do reconhecimento e da inclusão não se resolve através da ascensão oferecida pela lógica do mercado, segundo a qual dois ou três indivíduos excepcionais são tolerados por seu talento e podem mesmo se destacar de sua origem miserável, ser investidos narcisicamente pelo *star system* e se oferecer como objetos de adoração, de identificação e de consolo para a grande massa de fãs, que sonham individualmente com a sorte de um dia também virarem exceção. Os integrantes

* Psicanalista, ensaísta e poeta. Doutora em Psicanálise pelo Departamento de Psicologia Clínica da PUC – São Paulo. Uma versão ampliada desta conferência foi publicada no livro “Função fraterna”, de vários autores, organizado por Maria Rita Kehl (Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000).

dos *Racionais* dirigem-se à multidão de jovens da periferia a partir de um outro lugar: o lugar do semelhante. Para isto, necessariamente, apostam e concedem muito pouco à mídia. “Não somos um produto, somos artistas”, diz KL Jay em entrevista ao *Jornal da Tarde* (5/8/1998), explicando por que se recusam a aparecer na Globo (uma emissora que apoiou a ditadura militar “e que faz com que o povo fique cada vez mais burro”) e na SBT (“como posso ir ao Gugu, se o programa dele só mostra garotas peladas rebolando ou então explorando o bizarro”?). Até mesmo o rótulo de artista é questionado, numa recusa a qualquer tipo de “domesticação”. “Eu não sou artista. Artista faz arte, eu faço arma. Sou terrorista”. (Mano Brown).

O tratamento de “mano” não é gratuito. Indica uma intenção de igualdade, um sentimento de fratria, um campo de identificações *horizontais*, em contraposição ao modo de identificação/dominação *vertical*, da massa em relação ao líder ou ao ídolo. As letras são apelos dramáticos ao semelhante, ao irmão: junte-se a nós, aumente nossa força. Fique esperto, fique consciente – não faça o que eles esperam de você, não seja o “negro limitado” (título de uma das músicas de Brown) que o sistema quer, não justifique o preconceito dos “racistas otários” (título de outra música). A força dos grupos de *Rap* não vem de sua capacidade de excluir, de colocar-se acima da massa e produzir fascínio, inveja. Vem de seu poder de inclusão, da insistência na igualdade entre artistas e público, todos negros, todos de origem pobre, todos vítimas da mesma discriminação e da mesma escassez de oportunidades. Os *rappers* não querem excluir nenhum garoto ou garota que se pareça com eles. “Eu sou apenas um rapaz latino americano/ apoiado por mais de cinquenta mil manos/ efeito colateral que o seu sistema fez”, canta Mano Brown, líder dos *Racionais*. (“Capítulo 4, Versículo 3”.) À diferença das bandas de rock pesado, não oferecem a seu público o gozo masoquista de ser insultados por um *pop star* milionário fantasiado de *outsider*. A designação “mano” faz sentido: eles procuram ampliar a grande fratria dos excluídos, fazendo da “consciência” a arma capaz de virar o jogo da marginalização. “Somos os pretos mais perigosos do país e vamos mudar muita coisa por aqui. Há pouco ainda não tínhamos consciência disso” (KL Jay).

A que perigo Jay se refere? A julgar por algumas declarações à imprensa e a maior parte das faixas dos Cds dos *Racionais*, há uma mudança de atitude, partindo dos *rappers* e pretendendo modificar a auto imagem e o comportamento de todos os negros pobres do Brasil: é o fim da humildade, do sentimento de inferioridade que tanto agrada à elite da casa grande, acostumada a se beneficiar da mansidão – ou seja: do medo – de nossa “boa gente de cor”. “Quando vocês falam com um cara, o que esperam que aconteça de-

pois?” (entrevista à revista *Raça*) – Brown: “Levantar a cabeça, perder o medo e encarar. Se tomar um soco, devolve”. “E o que aconteceria (*Raça*) se todo negro da periferia agisse assim?” – “O Brasil ia ser um país mais justo”. As mensagens dos *Racionais* para o pessoal que ouve e compra seus CDs são as seguintes: “Gostaria que eles se valorizassem e gostassem de si mesmos”(Mano Brown). “Ideologia e auto-valorização” (KL Jay). “Dignidade deve ser o seu lema” (Ice Blue). “Que escutem os *Racionais*, é lógico. E paz!”(Edy Rock). (entrevista para DJ Sound nº 15, 1991).

Eles apelam para a consciência de cada um, para mudanças de atitude que só podem partir de escolhas individuais; mas a autovalorização e a dignidade de cada negro, de cada ouvinte do *rap*, depende da produção de um discurso em que o lugar do negro seja diferente do que a tradição brasileira indica. Daí a diferença entre os *Racionais* e outro jovem músico negro de grande carisma, nosso outro Brown, baiano. “Tem gente que fala que o *rap* de São Paulo é triste (entrevistador da *Raça*). O Carlinhos Brown falou que isto é não saber reinar sobre a miséria” – Mano Brown: “Na Bahia os caras têm que esconder a miséria que é pro turista vir, pra dar dinheiro pros caras lá, inclusive o Carlinhos Brown. São Paulo não é um ponto turístico. E esse negócio de reinar sobre a miséria, você não pode é aceitar a miséria. Mas acho válido o que ele faz pela sua comunidade”.

Acontece que os *Racionais* não estão interessados nem em reinar sobre a miséria (o que seria isto? uma forma mais sedutora de dominação?) nem em esconder a miséria para inglês ver. Seu público-alvo não é o turista – são os pretos pobres como eles. Não, eles não excluem seus iguais, nem se consideram superiores aos anônimos da periferia. Se eles excluem alguém, sou eu, é você, consumidor de classe média – “boy”, “burguês”, “perua”, “babaca”, “racista otário” – que curtem o som dos *Racionais* no toca-CD do carro importado “e se sente parte da bandidagem” (KL Jay). Ou seja: não estão vendendo uma fachada de malandragem para animar o tédio dos jovens de classe média.

Assim, fica difícil gostar deles não sendo um(a) deles. Mais difícil ainda falar deles. Eles não nos autorizam, não nos dão entrada. “Nós” estamos do outro lado. Do lado dos que têm tudo o que eles não têm. Do lado dos que eles invejam, quase declaradamente, e odeiam, declaradamente também. Mas, sobretudo, do lado dos que eles desprezam. Neste ponto, está em causa o limite deste esforço civilizatório dos *rappers*: a emancipação que eles propõem aos *manos* corre o sério risco de esbarrar na segregação que eles próprios produzem, ao se fecharem para tudo e todos que diferem deles. Tratarei desta questão no final da conferência.

Como gostar desta música que não se permite alegria nenhuma, exaltação nenhuma? Como escutar estas letras intimidatórias, acusatórias, frequentemente autoritárias, embaladas pelo ritmo que lembra um campo de trabalhos forçados ou a marcha dos detentos ao redor do pátio, que os garotos dançam de cabeça baixa, rosto quase escondido pelo capuz do moletom e os óculos escuros, curvados, como se tivessem ainda nos pés as correntes da escravidão? Por onde se produz a identificação que rompe a barreira da segregação e atravessa um abismo de diferenças, e faz com que adolescentes ricos ouçam e (por que não?) entendam o que estão denunciando os *Racionais*, e uma mulher adulta de classe média como eu receba a bofetada violenta do *rap* não como um insulto, mas como um desabafo compartilhado, não como uma provocação *pour épater*, mas como uma denúncia que me compromete imediatamente com eles?

Se eles não me autorizam, vou ter que forçar a entrada. A identificação me facilita as coisas; aposto no espaço virtual, simbólico e potencialmente inesgotável da fratria e me passo para o lado dos *manos*, sem esquecer (nem poderia) a minha diferença – é de um outro lugar, do “meu” lugar, que escuto e posso falar dos *Racionais MC’s*. É porque eles se dirigem diretamente ao mal-estar que sinto por viver num país que reproduz diariamente, numa velocidade de linha de montagem industrial, a violenta exclusão de milhares de jovens e crianças que, apesar dos atuais discursos neoliberais que enfatizam a competência e o esforço individual, não encontram nenhuma oportunidade de sair da marginalização em que se encontram. É a capacidade de simbolizar a experiência de desamparo destes milhões de periféricos urbanos, de forçar a barra para que a cara deles seja definitivamente incluída no retrato atual do país (um retrato que ainda se pretende doce, gentil, miscigenado), é a capacidade de produzir uma fala significativa e nova sobre a exclusão, que faz dos *Racionais MC’s* o mais importante fenômeno musical de massas do Brasil dos anos 90.

A FRATRIA ÓRFÃ

Sessenta por cento dos jovens de periferia sem antecedentes criminais já sofreram violência policial. A cada 4 pessoas mortas pela polícia, 3 são negras. Nas universidades brasileiras, apenas três por cento dos alunos são negros. A cada 4 horas, um jovem negro morre violentamente em São Paulo. Aqui quem fala é Primo Preto, mais um sobrevivente. (Cap. 4, Versículo 3).

Quem prestar atenção às letras quilométricas do *rap* provavelmente vai se sentir mal diante do tom com que são proferidos estes discursos. É um tom

que se poderia chamar de autoritário, mistura de advertência e de acusação. A voz do cantor/narrador dirige-se diretamente ao ouvinte, ora supondo que seja outro *mano* – e então avisa, adverte, tenta “chamar à consciência” –, ora supondo que seja um inimigo – e então, sem ambiguidades, acusa. Diante de uma voz assim tão ameaçadora, de um discurso que nos convida a “trocar uma idéia”, mas não troca nada, não negocia nada de seu ponto de vista e de sua posição (posição sempre moral, mas não necessariamente moralista – veremos), cabe ao ouvinte indagar: Mas como ele se autoriza? Quem ele pensa que é?

O Brasil é um país que se considera, tradicionalmente, órfão de pai. Não prezamos nossos antepassados portugueses; não respeitamos uma elite governante que não respeita nem a lei, nem a sociedade, nem a si mesma; não temos grandes heróis entre os fundadores da sociedade atual capazes de fornecer símbolos para nossa auto-estima ou ideais identificatórios para as massas. Nossos “heróis nacionais” não são figuras históricas ligadas a algum mito de fundação desta sociedade, mas personalidades emergentes do mundo dos esportes e da música popular – muito mais próximos, portanto, da posição de irmãos mais habilidosos e mais espertos, do que de um pai exemplar (totêmico) ligado a um mito das origens.

Nossa passagem do “estado de natureza” (que é como, erradamente, simbolizam-se as culturas indígenas) ao “estado de cultura” não se deu com a chegada de um grupo de puritanos trazendo o projeto de fundar uma comunidade religiosa, como no caso dos Estados Unidos, mas pelo despejo, nessas terras, de um bando de degredados da Coroa portuguesa. Não vieram para civilizar, mas para usufruir e, principalmente, usurpar. Pelo menos é assim que se interpreta popularmente, com boa dose de ironia, a chegada dos portugueses ao Brasil.¹ Fundou-se assim o mito da “pátria-mãe gentil” (que Caetano Velloso acertadamente chamou “mátria”, pedindo a seguir: “quero fratria”!) que tudo autoriza, tudo tolera, “tudo dá”.

É óbvio que o mito da abundância fácil produziu exploração, concentração de riquezas, numa escala que nos coloca em primeiro lugar no *ranking* da vergonha mundial, e miséria. É óbvio que a orfandade simbólica produziu não uma ausência de figuras paternas, mas um excesso de pais *reais*, abusados, arbitrários e brutais, como o “pai da horda primitiva” do mito freudiano. O que falta à sociedade brasileira não é mais um *painho* mandão e pseudoprotetor (vide Antônio Carlos Magalhães e Getúlio Vargas, por exemplo), mas uma

¹ Veja-se a respeito o artigo de Contardo Calligaris, “Este país não presta”, introdução a *Hello Brasil!* São Paulo: Ed. Escuta, 1991.

fratria forte, que confie em si mesma, capaz de suplantar o poder do “pai da horda” e erigir um pai simbólico, na forma de uma lei justa, que contemple as necessidades de todos e não a voracidade de alguns. São os irmãos que fazem a função paterna, renunciando voluntariamente ao mais gozar que um dia foi privilégio do pai às custas da servidão dos filhos todos.

Mas, numa sociedade acostumada ao paternalismo autoritário, também para as formações fraternas, em sua função criadora de significantes e de cidadania, coloca-se uma questão: como evitar que, do ato de coragem *coletivo* que elimina a antiga dominação do pai onipotente e institui um novo pacto civilizatório, produza-se um novo usurpador, na figura do herói? Por outro lado como manter, na ausência do herói concentracionário da fala coletiva (lembrar Roland Barthes: “o mito é uma fala roubada”) um discurso consistente que suporte e legitime as formações sociais produzidas na horizontalidade das relações democráticas? Como sustentar, na expressão de Jacques Rancière, a “letra órfã”, as novas formas de linguagem produzidas nas trocas horizontais e que tentam comunicar, de um semelhante a outro, experiências que façam sentido, que produzam valor, que sugiram um “programa mínimo” de renúncias necessárias para sustentar uma ética da convivência?

Freud sugere, nos dois textos em que relaciona as formações coletivas ao assassinato do pai primitivo², que o herói que se coloca como único autor de um ato que foi coletivo é justamente o poeta épico. É ele quem cria o mito do assassinato do pai tirano, situando-se no centro de sua própria narrativa. “O mito constitui o passo com que o indivíduo se separa da psicologia coletiva” (p. 2605). Assim, o poeta é ao mesmo tempo um que mantém a unidade da *fratria* em torno da memória de um ato (fictício) das origens, em que se destaca, psicologicamente, do coletivo.

As falas dos *Racionais* oscilam; passam do lugar comunitário dos *manos* ao lugar do herói/poeta exemplar, escorregando deste para o lugar da autoridade, falando em nome de um “pai” que sabe mais, que pode aconselhar, julgar, orientar. Por que “Racionais”? – perguntou o repórter da revista *Raça*. Edy Rock – “Vem de raciocínio, né? Um nome que tem a ver com as letras, que tem a ver com a gente. *Você pensa pra falar*” (grifo meu). Brown – “Naquela época o *rap* era muito bobo. *Rap* de enganar, se liga, mano? Não forçava a pensar”. Mais adiante, Brown (respondendo a uma questão de por que o *rap* é político) – “Você já nasceu preto, descendente de escravo que sofreu, filho de escravo que sofreu, continua tomando “enquadro” da polícia,

² S. Freud, *Totem e Tabu* (1912) e *Psicologia das massas e análise do eu*. (1920/21) *Obras Completas*, vols. II e III Biblioteca Nueva, Madri, 1873.

continua convivendo com drogas, com tráfico, com alcoolismo, com todos os baratos que não foi a gente que trouxe pra cá. Foi o que colocaram pra gente. Então não é uma questão de escolha, é que nem o ar que você respira. Então o *rap* vai falar disso aí, porque a vida é assim”.

Vejam os muitos trechos de letras que ilustram esta dupla inscrição do sujeito, que por um lado “pensa pra falar” – produz uma fala própria, destacada dos discursos do outro –, mas por outro lado não poderia falar de outra coisa, “porque a vida é assim”, ou seja – não confunde sua autonomia pensante e crítica com uma arbitrariedade de referências, como o delírio de autosuficiência típico da alienação subjetiva das sociedades de consumo. O distanciamento necessário para se pensar antes de falar vem de um mergulho na própria história (“somos descendentes de escravo que sofreu...”) e de uma aceitação ativa, não conformista, da própria condição, do pertencimento a um lugar e uma coletividade que, por um lado, fortalece os enunciados e, por outro, recorta um campo a partir de onde o sujeito pode falar, dificultando o escape na direção de fantasias de adesão a fórmulas imaginárias de aliciamento ou de consolação.

Eu não sei se eles/ estão ou não autorizados/ a decidir o que é certo ou errado/ inocente ou culpado retrato falado/ não existe mais justiça ou estou enganado? Se eu fosse citar o nome de todos os que se foram/ o meu tempo não daria para falar mais.../ e eu vou lembrar que ficou por isso mesmo/ e então que segurança se tem em tal situação/ quantos terão que sofrer pra se tomar providência/ ou vão dar mais um tempo e assistir a seqüência/ e com certeza ignorar a procedência/ O sensacionalismo pra eles é o máximo/ acabar com delinqüentes eles acham ótimo/ desde que nenhum parente ou então é lógico/ seus próprios filhos sejam os próximos (...) Ei Brown, qual será a nossa atitude?/ A mudança estará em nossa consciência/ praticando nossos atos com coerência/ e a consequência será o fim do próprio medo/ pois quem gosta de nós somos nós mesmos/ tipo, porque ninguém cuidará de você/ não entre nessa à toa/ não dê motivo pra morrer/ honestidade nunca será demais/ sua moral não se ganha, se faz/ não somos donos da verdade/ por isso não mentimos/ sentimos a necessidade de uma melhoria/ nossa filosofia é sempre transmitir/ a realidade em si/ Racionais MC's (“Pânico na Zona Sul”).

Nos últimos versos de “Júri Racional”, o grupo condena um negro “otário” que “se passou para o outro lado”, recusando a identificação com os *manos* em troca da aceitação dos *playboys*.

Eu quero é devolver nosso valor, que a outra raça tirou/ Esse é meu ponto de vista. Não sou racista, morou?/ E se avisaram sua mente, muitos de nossa gente/ mas você, infelizmente/ sequer demonstra

interesse em se libertar./ Essa é a questão, autovalorização/ esse é o título da nossa revolução/. Capítulo I: / O verdadeiro negro tem que ser capaz/ de remar contra a maré, contra qualquer sacrifício./ Mas no seu caso é difícil: você só pensa no próprio benefício./ Desde o início, me mostrou indícios/ que seus artifícios são vícios pouco originais/ artificiais, embranquiçados demais./ Ovelha branca da raça, traidor! Vendeu a alma ao inimigo, renegou sua cor.

Refrão: “Mas nosso júri é racional, não falha/ por quê? não somos fãs de canalha!” Conclusão:

Por unanimidade/ o júri deste tribunal declara a ação procedente/ e considera o réu culpado/por ignorar a luta dos antepassados negros/ por menosprezar a cultura negra milenar/por humilhar e ridicularizar os demais irmãos/ sendo instrumento voluntário do inimigo racista./ Caso encerrado.

O viés autoritário desses versos, que terminam utilizando a imagem de um tribunal como forma de sustentar a lei que exige renúncia ao gozo (“mas no seu caso é difícil: você só pensa no próprio benefício”), tem pelo menos três determinantes. Primeiro, a certeza de que uma causa coletiva está em jogo. Trata-se de estancar o derramamento de sangue de várias gerações de negros, de barrar a discriminação sem recusar a marca originária. Nada de abaixar a cabeça, fazer o “preto de alma branca” que a elite sempre apreciou; mas também nada de tentar, pela ascensão rápida possibilitada pelo tráfico, por exemplo, passar-se “para o outro lado”. Trata-se de produzir “melhoria” na vida da periferia. Mas para isto – aí vem a segunda razão – é necessário “transmitir a realidade em si”. Isto porque a maior ameaça não vem necessariamente da violência policial nem da indiferença dos “boys”. Vem da mistificação produzida pelos apelos da publicidade, pela confusão entre consumidor e cidadão que se estabeleceu no Brasil neoliberal, que fazem com que o jovem da periferia esqueça sua própria cultura, desvalorize seus iguais e sua origem, fascinado pelos signos de poder ostentados pelo burguês. Mesmo porque, no Brasil, freqüentemente é a ostentação destes signos de poder econômico que garante ao sujeito algum respeito, reconhecimento, cidadania. Mas é por isto mesmo, dizem as letras de Brown, que ele se perde:

Aqui entra a terceira determinação, que justifica que o discurso predominantemente moral dos *Racionais* não se confunda com moralismo, já que não fala em nome de nenhum valor universal, além da preservação da própria vida. O tom autoritário das letras está avisando os *manos*: onde reina a “lei da selva” a pena de morte já está instalada, sem juízo prévio. Diante da vida sempre ameaçada, não se pode vacilar.

O terror, e não o poder, dá o tom exasperado a essas falas. O crime e a droga são uma tentação enorme, agravada ainda pela falta de alternativas. O *rap* não oferece, evidentemente, nenhuma saída material para a miséria; também não aposta na transgressão como via de auto-afirmação, como é comum entre os jovens de classe média (exemplo disso, a meu ver, é o sucesso do grupo *Planet Hemp*). Muito menos no confronto direto com a principal fonte de ameaças contra a vida dos jovens, que, a julgar pelo *rap*, é a própria polícia. Conformismo ou sabedoria? Provavelmente um pouco de cada um, se é que se pode considerar conformista o ceticismo dos *manos* quanto à possibilidade de enfrentamento com as instituições policiais no Brasil.

Mas a ameaça da polícia não é a única razão pela qual os *Racionais* falam contra o consumo de drogas. A droga é vista como destrutiva, tanto do corpo quanto da auto estima, além de lançar o dependente nas mãos do pior tipo de capitalista selvagem – o traficante. A droga representa o primado do individualismo, com seu apelo ao gozo solitário e imediato, e os reis do tráfico não se diferenciam dos policiais violentos nem dos grandes especuladores do capital: exploram até a morte crianças e jovens, viciados ou passadores de droga. Eles não sofrem as condições da vida na periferia, e sim, ao contrário, aproveitam-se dela.

Do outro lado, o lado “careta” da sociedade de consumo, o fetiche da mercadoria também produz alienação e pode conduzir ao crime. O que o *rap* procura promover são algumas atitudes individuais, só que fundamentadas numa referência coletiva.

Se eu fosse aquele cara que se humilha no sinal/ por menos de um real, minha chance era pouca/ mas se eu fosse aquele moleque de touca/ que engatilha e enfia o cano dentro de sua boca/ de quebrada, sem roupa, você e sua mina/ um, dois, nem me viu! já sumi na neblina./ Mas não! permaneço vivo, eu sigo a mística/ 27 anos contrariando a estatística. (grifo meu) /Seu comercial de TV não me engana/ eu não preciso de status, nem fama./ Seu carro e sua grana já não me seduz/ e nem a sua puta de olhos azuis./ Eu sou apenas um rapaz latino-americano/apoiado por mais de cinquenta mil manos (grifo meu)/ efeito colateral que seu sistema produz... (Capítulo 4, Versículo 3).

O apelo parece simples: “permanecer vivo contrariando as estatísticas”, seguindo uma “mística” não explicitada, mas que sugere a adesão a alguns valores compartilhados “por mais de cinquenta mil manos”. Produzir um estilo de vida, uma fala própria, um lugar de onde se possa falar, sem repetir os clichês da publicidade. O que não é nada é simples, quando se está destinado, pelo Outro, a ser o “efeito colateral que seu sistema produz”.

FUNÇÃO DO PAI, INVENÇÕES DOS MANOS

Os “cinquenta mil manos” produzem um apoio – mas onde está um pai? Qual o significante capaz de abrigar uma lei, uma interdição ao gozo, quando a única compensação é o direito de continuar, “contrariando as estatísticas”, a lutar pela sobrevivência? Surpreendentemente, Mano Brown “usa” Deus para fazer esta função. Embora em nenhum momento fale em nome de igreja nenhuma, Deus é lembrado – mas para quê?

Irmão, o demônio fode tudo ao seu redor/ pelo rádio, jornal, revista e outdoor/ Te oferece dinheiro, conversa com calma/contamina seu caráter, rouba sua alma/ depois te joga na merda sozinho./ transforma um preto tipo A num neguinho./ Minha palavra alivia sua dor./ ilumina minha alma, louvado seja o meu Senhor/ que não deixa o mano aqui desandar./ ah, nem sentar o dedo em nenhum pilantra./ Mas que nenhum filho da puta ignore a minha lei... (Racionais, capítulo 4, versículo 3).

Deus é lembrado como referência que “não deixa o mano aqui desandar”, já que todas as outras referências (“rádio, jornal, revista e outdoor”) estão aí para “transformar um preto tipo A num neguinho”. Deus é lembrado como pai cujo desejo indica ao filho o que é ser um homem: um “preto tipo A”; pois é preciso que o Outro me ame, para que eu possa me amar. É preciso que o Outro aponte, a partir do seu desejo (que não se pode conhecer, mas a cultura não cessa de produzir pistas para que se possa imaginar), um lugar de dignidade, para que o sujeito sintá-se digno de ocupar algum lugar.

Não me atrevo a interpretar a religiosidade pessoal, íntima, dos componentes do grupo. Mas sugiro que o Senhor que aparece em alguns destes *raps* (junto com os Orixás! ver “A fórmula mágica da paz” – Mano Brown: “agradeço a Deus e aos Orixás/ parei no meio do caminho e olhei para trás”), além de simbolizar a Lei, tem a função de conferir valor à vida, que para um *mano* comum “vale menos que o seu celular e o seu computador”(“Diário de um detento”, Brown/Jocenir, este último prisioneiro da casa de Detenção de São Paulo). No que depender da lei dos homens, estes jovens já estão excluídos, *de fato*, até do programa mínimo da Declaração dos Direitos do Homem. A alternativa simbólica moderna, imanente, a Deus, seria “a sociedade” – esta outra entidade abstrata, abrangente, que deveria simbolizar o interesse comum entre os homens, a instância que “quer” que você seja uma pessoa de bem e em troca lhe oferece amparo, oportunidades e até algumas alternativas de prazer.

Mas a sociedade, dizem as letras do *rap*, não parece disposta a alterar seu sistema de privilégios para incluir e contemplar os direitos deles. A sociedade não faz valer, para todos, a lei – a parcela de renúncia necessária para

sustentar o laço social é sempre exigida do *outro*. A regressão (do ponto de vista filosófico) a Deus faz lembrar – estarei sendo otimista? – que o Deus de Brown não produz conformismo, esperança numa salvação mágica, desvalorização desta vida em nome de qualquer felicidade eterna. Deus está lá como referência simbólica, para “não deixar desandar” a vida desses moços nada comportados que falam numa revolução aqui na terra mesmo (“Deus está comigo, mas o revólver também me acompanha” Ice Blue ao JT, s/d) e lembram sempre: “quem gosta de nós somos nós mesmos” (“Pânico na Zona Sul”).

Mas que não se confunda este “gostar de nós” com uma afirmação de auto-suficiência de um individualismo que só se sustenta (imaginariamente!) nos casos em que é possível se cumprirem as condições impostas pela sociedade de consumo – a posse de bens cuja função é obturar as brechas da “fortaleza narcísica” do *eu*, a alienação própria da posição do “senhor”, que não lhe permite enxergar sua dependência quanto ao trabalho do “escravo”, e a disponibilidade do dinheiro como fetiche capaz de velar, para o sujeito, a consciência de seu desamparo. O mandato “goste de você” emitido pelos *Racionais* não poderia ser uma incitação ao individualismo mesmo se quisesse, já que estas condições estão muito longe de se cumprirem dada a situação de permanente desamparo e falta *no real*, que caracteriza a vida na periferia – a não ser, é claro, em sua face bárbara, a do tráfico e consumo de drogas.

O traficante representa, nas letras de Brown e Edy Rock, a face bárbara do individualismo burguês: o cara que não está nem aí pra ninguém, que só defende a dele, que não tem escrúpulos em viciar a molecada, expor crianças ao perigo fazendo avião para eles. A outra face é a do otário, o “negro limitado” (título de música – Brown/Rock), a quem falta “postura”, “atitude”, que se ilude pensando que pode se destacar sobre seus semelhantes recusando a raça etc. “Não quero ser o mais certo/ e sim o mano esperto”, responde Brown ao “mano limitado”. Mais uma vez, uma postura moral se funda sobre a ameaça extrema do extermínio. O “mano esperto” é o que sabe que a opção da alienação – que na miséria da periferia precisa da droga para se sustentar – está sujeita à pena de morte, à lei da selva da polícia brasileira ou destes capitalistas selvagens que são os donos do tráfico:

A segunda opção é o caminho mais rápido/ e fácil, a morte percorre a mesma estrada, é/ inevitável./ planejam nossa restrição, esse é o título/ da nossa revolução, segundo versículo/ leia, se forme, se atualize, decore/ antes que racistas otários fardados de cérebro atrofiado/os seus miolos estourem e estará tudo acabado./ Cuidado!/ O Boletim de Ocorrência com seu nome em algum livro/ em qualquer

arquivo, em qualquer distrito/ caso encerrado, nada mais que isso. (Negro Limitado).

A insignificância da vida, o vazio que nossa passagem pelo mundo dos vivos vai deixar depois de nossa morte – nós que apostamos sempre em marcar nossa presença deixando uma obra, uma palavra, uma lembrança imortal – isto que a psicanálise aponta como a precariedade da condição humana e que um neurótico de classe média precisa tanto trabalho para suportar estão dados no dia-a-dia, na concretude da vida no “inferno periférico” (Edy Rock) de onde eles vêm. Portanto, a possibilidade do delírio narcísico-individualista está excluída, a não ser que se encarem as consequências da opção pelo crime.

Não tava nem aí, nem levava nada a sério/admirava os ladrão e os malandro mais velho/ mas se liga, olhe ao redor e diga/ o que melhorou da função, quem sobrou, sei lá/ muito velório rolou de lá pra cá/ qual a próxima mãe a chorar/ já demorou mas hoje eu posso compreender/ *que malandragem de verdade é viver* (grifo meu)/ Agradeço a Deus e aos Orixás/ parei no meio do caminho e olhei para trás... (Fórmula Mágica da Paz, de Mano Brown).

A outra opção – a primeira, aliás, nos versos da música “Negro Limitado” – é o apelo ao outro como parceiro na construção de outras referências, na invenção de espaços simbólicos que possibilitem alguma independência em relação à sedução do circuito crime-consumismo-extermínio. Assim, o “goste de você” não soa como comando ao isolamento, a um fechar-se sobre si mesmo como resposta para todos os problemas. Pelo contrário, a frase soa como *apelo* ao outro para que reconheça e valorize os traços que marcam a semelhança entre eles.

Não ignoro que, no limite, a tentativa de aderir a uma coletividade para escapar do enfrentamento solitário com o próprio desejo pode produzir a obediência cega ao grupo, o fanatismo, formas extremas de alienação, fruto do que Contardo Calligaris denominou *paixão da instrumentalidade*. Fica por responder à questão sobre o que é que marca a diferença entre os dois modos de operar a referência fraterna: um, que fortalece o sujeito em sua diferença em relação ao desejo do Outro; o segundo, que produz a ilusão compartilhada de um “Outro do Outro” cujo desejo se dá a conhecer, e ao qual o sujeito obedece cegamente, gozando com a possibilidade imaginária de fazer o Outro gozar. A possibilidade sempre presente da passagem de um modo de funcionamento ao outro atestam a fragilidade das formações fraternas, mas não nos autorizam a desconsiderar sua importância na produção e renovação do laço social.

É importante aqui ressaltar que a fratria não é convocada a operar só na falta do pai. Mas, quando ninguém nessa vida encarna o pai civilizador e o

arbítrio típico do “pai da horda primitiva” prevalece e também quando é preciso apelar ao “Senhor” para imaginar que “alguém” (no eixo vertical da constituição subjetiva) me ama e me proíbe abusos, o reconhecimento entre irmãos se torna essencial. Até mesmo para sustentar a existência deste Deus, que, aliás, se não fosse o significante de uma formação simbólica (portanto coletiva), seria o elemento central de um delírio psicótico. Além disso, na falta do reconhecimento de um pai, é a circulação libidinal entre os membros da fratria que produz um lugar de onde o sujeito se vê, visto pelo olhar do(s) outro(s). Prova disto é a grande importância que a criação de apelidos adquire nos grupos de adolescentes, por exemplo, como indicativos de um “segundo batismo”, a partir de outros campos identificatórios por onde os sujeitos possam se mover, ampliando as possibilidades estreitas fundadas sobre o traço unitário da identificação ao ideal paterno. As identificações horizontais talvez permitam a passagem da ilusão de uma “identidade” (em que o sujeito acredita-se idêntico a si mesmo, colado ao nome próprio dado pelo pai) à precariedade das identificações secundárias, a partir de outros lugares que o sujeito vai ocupando entre seus semelhantes, e que o apelido dado pela turma é capaz de revelar. As identificações horizontais permitem ao sujeito passar da prisão imaginária de uma “identidade” (que supõe uma concordância subjetiva impossível do sujeito consigo mesmo e produz, como efeito do recalque, o fantasma persecutório do outro na forma do *duplo*) às possibilidades mais móveis de circulação por um campo identificatório.

Neste ponto, vale perguntar: quando os *Racionais* apelam a que os *manos* se identifiquem com a causa dos negros, estarão propondo um campo identificatório – com sua diversidade de manifestação singulares – ou a produção de uma identidade, com sua camisa-de-força subjetiva? “Gosto de Nelson Mandela, admiro Spike Lee,/ Zumbi, um grande herói, o maior daqui./ São importantes pra mim, mas você ri e dá as costas/ então acho que sei de que porra você gosta:/ se vestir como playboy, freqüentar danceterias/ agradar os vagabundos, ver novela todo dia, / que merda!/ Se esse é seu ideal, é lamentável/ é bem provável que você se foda muito/ você se autodestrói e também quer nos incluir/ porém, não quero, não vou/ sou negro, não vou admitir!/ De que valem roupas caras, se não tem atitude?/ e o que vale a negritude, se não pô-la em prática?/ A principal tática, herança da nossa mãe África/ a única coisa que não puderam roubar!/ se soubessem o valor que a nossa raça tem/ tingiam a palma da mão pra ser escura também!” (“Júri *Racional*” – Mano Brown). A questão é complicada. Uma vez, indagado sobre sua identificação ao judaísmo, Freud respondeu que, se não existisse anti semitismo, não faria questão nem de circuncidar os próprios filhos; mas diante do preconceito, não tinha outra opção

senão a de se afirmar como judeu. Talvez se possa interpretar desta forma a convocação dos *Racionais* a uma “atitude” que sustente o amor próprio entre os negros contra o sentimento de inferioridade produzido pela discriminação. A “atitude” passa pela afirmação da raça – este significante tão duvidoso que produz discriminação ao mesmo tempo em que indica a diferença.

Mas quem sabe não se possa mesmo ultrapassar esta limitação imaginária, este suporte físico – cor da pele – que produz simultaneamente a identificação e a discriminação racial? Quem sabe a multidão de admiradores dos grupos de *rap* não estarão tentando dizer, como os estudantes parisienses em maio de 68, quando o governo tentou expulsar Daniel Cohn-Bendit sob a alegação de não ser um cidadão francês – “somos todos judeus alemães!” –, e explodir a fronteira da raça e da segregação pela via das identificações com as formações culturais: somos todos *manos* negros da periferia? Pois, se a afirmação dos campos identificatórios (estou recusando propositalmente o termo *identidade*) não produzir laços sociais, afinidades eletivas que incluam o semelhante na diferença (tornando obsoletos os traços da raça, ou do sexo, por exemplo), há sempre de produzir isolamento entre os grupos e, num sentido ou no outro, discriminação. Que a auto-estima e a dignidade dos rapazes negros da periferia não dependam da aceitação por parte da elite branca não significa que não produzam outros laços, outras formas de comunicação, inclusive com grupos mais ou menos marginais a esta própria elite. Neste caso a identificação, que começou passando pela cor da pele, ampliou-se para abrigar outros sentidos: exclusão, indignação, repúdio à violência e às injustiças. Passa também pela identificação ao estilo – as músicas, a dança, ritmo-e-poesia, além da tal “atitude” apregoada pelos *rappers*. Pelos efeitos que a criação estética produz no campo social. Não somos “todos” pretos pobres da periferia, mas somos muitos mais do que eles supunham quando começaram a falar.

O CÉU CHEIO DE PIPAS

Caralho, que calor, que horas são/ posso ouvir a pivetada gritando lá fora/hoje acordei cedo pra ver/ sentir a brisa da manhã e o sol nascer./ É época de pipa, o céu tá cheio/ quinze anos atrás eu tava ali no meio./ Lembrei de quando era pequeno, eu e os caras./ faz tempo – diz aí! – o tempo não para... (Fórmula mágica da paz – Brown)

Este trecho, quase no final de “A fórmula mágica da paz”, é dos poucos – senão o único – em que o *rap* dos *Racionais* permite alguma sublimação dos sentidos, algum sentimento de elevação ou de alegria. Afinal, não é isto que “ritmo e poesia” deveriam nos proporcionar?

Mas não. Nenhuma exaltação, nenhuma referência sublime são possíveis a uma arte que tem por principal função tentar simbolizar um cotidiano que se depara todo o tempo com o nó duro do *real*, no sentido que a psicanálise lacaniana atribui à palavra: o indizível, o que está além da capacidade de elaboração pela linguagem, o que nos escapa sempre.

O real domina a vida da periferia. É disto que falam os versos de Mano Brown e Edy Rock. São os últimos pensamentos de um homem que acaba de ser baleado, depois de seguir a carreira de um amigo no crime e ter sido acusado, pelo resto do bando, de entregá-lo à polícia.³ É o último dia na vida de um ex-presidiário que tenta se readaptar e criar o filho dignamente, mas acaba sendo acusado injustamente de um roubo nas redondezas e é executado pela polícia que invade sua casa na madrugada.⁴

É a história de um “mano gente fina”: “você viu aquele mano na porta do bar? jogando bilhar, descontraído e pá/ cercado de uma pá de camaradas/ da área uma das pessoas mais consideradas/ ele não deixa brecha, não fode ninguém/ adianta vários lados sem olhar pra quem/ tem poucos bens, mais que nada/ um fusca 73 e uma mina apaixonada”... (Mano na porta do bar – Brown e Rock) Mas que começou a mudar, cercar-se de “tipos estranhos” que lhe prometem “o mundo dos sonhos”; entrou no tráfico, matou a sangue frio, “usou e viciou a molecada daqui” e tem o fim previsível: “você tá vendo o movimento na porta do bar? /tem muita gente indo pra lá, o que será? (...)Você viu aquele mano na porta do bar? Ontem o cara caiu com uma rajada nas costas...”.

O real domina a vida da periferia, em suas faces extremas: a droga e seu gozo mortífero; a violência do outro – freqüentemente a polícia⁵ – com quem é

³ *Tô ouvindo alguém me chamar* (Mano Brown) - “Tô ouvindo alguém gritar meu nome/ parece um mano meu, é voz de homem/ eu não consigo ver quem me chama/ é tipo a voz do Guima/ não, não, o guima tá em cana/ Será? ouvi dizer que morreu, não sei. (...) Parceria forte aqui era nós dois./ Louco, louco, louco e como era/ cheirava pra caralho, vixe! sem miséria!/ todo ponta firme/ foi professor no crime/ também, maior sangue frio, não dava boi pra ninguém!/ Puta, aquele mano era foda!/ só moto nervosa/ só mina da hora/ só roupa da moda”...

⁴ *O homem na estrada* (Mano Brown) - “O homem na estrada recomeça sua vida/ sua finalidade, a sua liberdade, que foi perdida, / subtraída/ e quer provar a si mesmo que realmente mudou/ que se recuperou, que quer viver em paz/ não olhar prá trás, dizer ao crime nunca mais/ pois sua infância não foi um mar de rosas não/ na Febem, lembranças dolorosas então (...) Equilibrado num barraco incômodo, mal acabado e sujo/ porém seu único lar, seu bem e seu refúgio/ cheiro horrível de esgoto no quintal/ por cima ou por baixo, se chover será fatal/ um pedaço do inferno aqui é onde estou...”.

⁵ ‘Não confio na polícia, raça do caralho!/ se eles me acham baleado na calçada/ chutam minha cara e cospem em mim/ é eu sangraria até a morte, já era, um abraço/ por isso minha segurança eu mesmo faço’. (*Homem na estrada* - Mano Brown)

impossível qualquer diálogo, qualquer negociação; a miséria, que, segundo Hanna Arendt, exclui-nos da condição humana porque nos faz prisioneiros da necessidade; e, acima de tudo, a morte. O real se manifesta na figura do destino inexorável: hoje a pivetada, com o que restou da inocência infantil, vai para a escola, empina pipas na rua, joga bola. Logo mais estarão traficando, viciadas no crack, a caminho da morte certa. As letras de Brown e Edy Rock falam de um verdadeiro extermínio dos jovens de periferia; como acontece com os relatos dos sobreviventes dos campos de concentração, não há lugar para o sublime, aqui.

Também não há muito lugar para o prazer, a alegria, a brincadeira. A droga e o álcool oferecem uma possibilidade de gozo. Os sonhos de consumo, de apropriar-se dos fetiches burgueses, “moto nervosa/ roupa da moda/ mina da hora”, parecem oferecer um certo *semblant* de felicidade (assim como para os consumidores da classe média, aliás), mas ficam inacessíveis, a não ser que o cara enverede pelo crime. Não há beleza na paisagem da periferia. Nada de sombra e água fresca; nada de “área de lazer” –

Aqui não vejo nenhum centro poliesportivo/ pra molecada frequentar
nenhum incentivo/ o investimento no lazer é muito escasso/ o centro
comunitário é um fracasso/ mas se quiser se destruir está no lugar
certo/ tem bebida e cocaína sempre por perto... (Fim de semana no
parque – Brown e Rock).

A inveja da vida dos ricos, dos bairros burgueses, dos privilégios, é inevitável:

olha só aquele clube, que da hora/ olha aquela quadra, aquele campo,
olha/ quanta gente/ tem sorveteria, cinema, piscina quente/ olha
quanto boy, olha quanta mina/ afoga aquela vaca dentro da piscina/
tem corrida de kart, dá pra ver/ é igualzinho ao que eu vi ontem na
TV./ Olha só aquele clube, que da hora/ olha o pretinho vendo tudo
do lado de fora...

Apesar desta inveja, os *manos* tentam afirmar sua diferença. A periferia que se valorize; os negros que tratem de bancar sua cultura, seus valores – este é o antídoto contra a alienação, contra a sedução promovida pela propaganda, pela tevê, arautos da sociedade de consumo.

Na periferia a alegria é igual/ é quase meio dia a euforia é geral/ é lá
que moram meus irmãos, meus amigos/ e a maioria aqui se parece
comigo./ E eu também sou o bam-bam-bam e o que manda/ o pessoal
desde às 10 da manhã está no samba/ preste atenção no repique,
atenção no acorde... (Fim de semana...).

O real é a matéria bruta do dia-a-dia da periferia, é a matéria a ser simbolizada nas letras do *rap*. Uma tarefa que, como todo trabalho de simbolização, depende de um trabalho de criação de linguagem que só pode ser coletivo. É como se os poetas do *rap* fossem as caixas de ressonância, para o mundo, de uma língua que se reinventa diariamente para enfrentar o real da morte e da miséria; por isso eles não deixam a favela, não negam a origem.

Essa porra é um campo minado/ quantas vezes eu pensei em me jogar daqui/ mas aí, minha área é tudo o que eu tenho/ a minha vida é aqui e eu não consigo sair/ é muito fácil fugir, mas eu não vou/ não vou trair quem eu fui, quem eu sou (*Fórmula mágica da paz* – Brown).

Este sentimento de pertinência e de dívida simbólica para com a origem e o semelhante lembram a diferença, estabelecida por Alain Renault, entre indivíduo e sujeito. O primeiro, tributário do ideal individualista de *independência* – centramento em si mesmo, negação da dívida, valorização narcísica do *eu* – o segundo, herdeiro do princípio humanista de *autonomia* – emancipação em relação a qualquer autoridade divina, transcendente, mas reconhecimento do laço social como fundamento do que é propriamente humano em cada um. Mais próximos do ideal de sujeitos autônomos, do que do de indivíduos independentes, os *manos* apelam a seus semelhantes para refazer o assassinato do pai abusivo, opressor, e recriar uma lei que proteja a todos do desamparo, que permita alguma alternativa ao real.

Enquanto isso, alguns raros momentos de contemplação são contrabandeados pelas brechas de uma vida que não oferece nada de graça. Acordar cedo, sentir a brisa, ver o sol nascer. O céu está cheio de pipas: como uma *madeleine* dos pobres, a visão dos quadradinhos coloridos lá no alto evoca a infância, o tempo perdido, a inocência que ficou para trás.

Mas as pipas são também a criação de um espaço virtual para a beleza, neste campo minado sem pontos de luz. As pipas obrigam o olhar a se manter acima da miséria, na direção de um céu que não é o céu da morte, de Deus e das almas; é o céu dos vivos. O céu que as crianças enfeitam com poucos recursos, cola, papel de seda e linha; céu da linguagem, céu humano. O céu cheio de pipas da periferia é uma interferência estética sobre a miséria e a recusa da desumanização que ela promove. Como a música, que só precisa das ondas do ar para existir e repercutir, como os versos quilométricos do *rap*, as pipas da molecada representam a ultrapassagem do reino da necessidade e do puro tempo imediato, sem passado e sem futuro, a que a necessidade nos reduz. No poema de Brown, o céu cheio de pipas surge como evocação da infância, tempo de origem das grandes amizades (“me lembro quando era peque-

no/ eu e os caras”) e projeção para um tempo futuro (“diz aí! – o tempo não pára”), um “fora daqui/aqui mesmo”, um real tornado manso pela força da cultura.

Mas é no tempo presente, saindo do barraco para sentir a brisa da manhã, que o poeta/ narrador de “Fórmula mágica...” obtém sua rápida epifania, seu curto instante de contemplação. A beleza, como se sabe, não exige grandes pompas para exercer seu poder transtornador; razão pela qual, apesar das diferenças de escolaridade, existem tantos poetas na periferia quanto em qualquer outro lugar. Ao mesmo tempo, o efeito estético da poesia do *rap* é que permite, ou mesmo força, uma saída para o isolamento em que os *manos* correm o risco de se colocar. Se a semelhança que une os “irmãos” é afirmada pela exclusão de todo o diferente, a fratria coloca-se fora do laço social e acaba por obter o efeito oposto ao desejado. Se o *rap* se propõe como uma linguagem discriminatória em relação aos de fora, o esforço civilizatório dos *Racionais MC’s* pode ser inútil, e a fratria, desgarrada do corpo social, transforma-se em gangue.

Mas o destino destes grupos ainda não está selado. Dois elementos, a meu ver, podem funcionar no sentido de impor a alteridade e impedir a segregação dos *rappers*. O primeiro é a própria poesia, capaz por si só de criar laços que ultrapassem o isolamento da fratria quando esta pretende negar a diferença e impor o imaginário da igualdade.

O segundo é a possibilidade de inclusão e reconhecimento das mulheres entre os *rappers*. A misoginia parece fundamental para manter o laço entre os *manos*. As mulheres aparecem aqui, como no pensamento freudiano, como os elementos ameaçadores, que, com seu apelo sexual, ameaçam a lealdade e a união da fratria. Como no pensamento de Freud, as mulheres ameaçam o pacto civilizatório com seu apelo sexual, que afasta o homem dos compromissos com o grupo em troca dos prazeres privados da relação amorosa.

Além disso, em algumas letras dos *Racionais*, as mulheres aparecem como interesseiras, enganadoras e, sobretudo, traiçoeiras. Na letra de *Em qual mentira eu vou acreditar?*, uma das mentiras vem de uma mulher:

(...) ela era a princesa, eu era o plebeu/ quem é mais foda que eu, espelho, espelho meu?! “Tipo Thaís Araújo ou Camila Pitanga”?/ Uma mistura, confesso, fiquei de perna bamba./ Será que ela aceita ir comigo pro baile?/ Ou ir pra Zona Sul, ter um “grand finale”?/ Amor com gosto de fruta até as seis da manhã / me chamar de meu preto e me cantar Djavan./ Ninguém ouviu, mas... puta que o pariu!/ em fração de segundos meu castelo caiu!/ A mais bonita da escola, rainha passista/ se transformou numa vaca nazista!/(...) Como é que

ela falou? Só se liga nessa/ que mina cabulosa, olha só que conversa:/ que tinha bronca de neguinho de salão (não!...)/ que a maioria é maloqueiro e ladrão (ai, não!...)/ Ai, não, mano! Foi por pouco/ Eu já estava pensando em capotar no soco/ Disse pra mim não falar gíria pra ela/ pra me lembrar que não tô na favela...

Nesta música, Mano Brown comenta com Edy Rock, seu cúmplice, sobre várias figuras em quem não se pode confiar – um policial, um traficante disfarçado de crente e uma mulher bonita. Esta representa o preconceito racial, o arrivismo, a negação da “atitude” que convém aos *manos*. Não a traição sexual, mas a traição à “causa” que mantém a solidariedade entre os *rappers*. Em outra música, *Mulheres vulgares*, Edy Rock e KL Jay separam as mulheres em dois grupos:

Derivada de uma sociedade feminista/ que considera e diz que somos todos machistas/ não quer ser considerada símbolo sexual/ luta pra chegar ao poder, provar a sua moral/ numa relação na qual/ não admite ser subjugada, passam a andar pra trás/ exigem direitos iguais.../ E o outro lado da moeda, como é que é? / Pode crêr! / Pra ela, dinheiro é o mais importante/ sujeito vulgar, suas idéias são repugnantes/ é uma cretina que se mostra nua como objeto,/ uma inútil que ganha dinheiro fazendo sexo/ no quarto, motel ou tela de cinema/ ela é mais uma figura viva, obcena/ luta por um lugar ao sol/ fama e dinheiro com rei do futebol (ah! ah!) / quer se enroscar em um magnata/ que comanda seus passos de terno e gravata...

Há ainda um *rap* que abre com a voz sedutora de uma mulher tentando conquistar o cantor, que recusa a tentação: trata-se da namorada do melhor amigo dele. O tema é comum em letras de samba (lembra *Amor Proibido*, de Cartola, por exemplo, em que o homem inocente cai na cilada da mulher sedutora e é levado a trair o grande amigo). A mulher parece incapaz de renunciar a seus desejos em nome de valores como lealdade, “atitude”, compromisso fraterno.

A traição, para Brown, é imperdoável. Destrói a fratria; talvez revele a fragilidade do pacto simbólico que mantém a união entre os excluídos. Num universo em que o espaço público ainda é predominantemente masculino, as mulheres, de seu lugar silencioso, manifestam o desejo (que os *manos* tentam, se não recalcar, ao menos censurar) de ascensão social facilitada pelo uso do corpo. Nada mais traiçoeiro do que a moça bonita de periferia que recusa os pretos pobres para “enroscar-se num magnata/ que comanda seus passos de terno e gravata”. Ou a tiete encantada com o artista que começa a fazer sucesso, que tenta conquistá-lo para pegar uma carona no prestígio e depois o descarta em troca de outro, mais famoso.

No entanto, em um programa apresentado pela *MTV* sobre o *rap*, comandado por KL Jay, algumas bandas formadas por garotas de favelas cariocas foram tratadas pelo apresentador com o mesmo respeito e consideração que as bandas masculinas. Seriam as primeiras *manas* a furar a barreira da misoginia e colocar-se ao lado dos rapazes? Faz diferença que sejam artistas como eles, compositoras e letristas, partilhando ombro a ombro a tarefa civilizatória do *rap* na periferia. Faz diferença a sublimação.

A sublimação abre a possibilidade de dessexualizar a relação entre homens e mulheres, tornando-a menos ameaçadora para o grupo. As mulheres que passam a circular pelo mesmo campo simbólico dos *manos* – o que implica compor, tocar, escrever e sobretudo, lembrem-se: pensar! (“Racionais vem de raciocínio – a gente pensa para falar...”) – podem introduzir na fratria o aspecto mais radical da semelhança na diferença, que o pacto homossexual quer recusar. A inclusão deste *outro* tão diferente, mas com quem se pode compartilhar de referências simbólicas, contribui para impedir que as formações fraternas se tornem agrupamentos identitários com sua marca inevitável de intolerância e fanatismo, expressões conhecidas do horror à alteridade, isto é, à castração.

Contribui, mas não garante. Quando quase todos os discursos contemporâneos parecem empenhados em prometer ao sujeito que a castração e a morte poderão ser banidas de seu horizonte e que ele não deve nada à Lei, nada garante que uma formação fraterna que se propõe a restaurar o nome do pai em bases mais adequadas às suas necessidades não possa se perverter, fechar-se sobre si mesma e colocar-se, imaginariamente, acima de toda a lei.

RESENHAS

Outsider Art. Contesting boundaries in contemporary culture, de Vera Zolberg e Cherbo Joni Maya. Inglaterra, Cambridge University Press, 1997.

Rita Gusmão*

Em *Outsider Art*, a professora doutora Vera Zolberg, do Departamento de Sociologia da New School for Social Research, em parceria com a professora Joni Maya Cherbo, pesquisadora associada de várias universidades, entre elas a New York University, se propõem a analisar as manifestações artísticas da contemporaneidade, cujas características se prendam a elementos por elas considerados típicos à pós-modernidade: diluição da hierarquia entre os gêneros, abertura para novas atitudes e experimentos de linguagem, sem precedentes históricos segundo as mesmas, e um caráter inclusivista, relativo à hibridização de conceitos e de materiais nas obras; estes elementos servem de esteio para a revelação de aspectos, estratégias e movimentos dessa que é várias vezes mencionada no texto como a transformação pós-moderna da arte. O principal motivador dessa na análise macro é justamente a categoria *Outsider Art*, visto como um novo gênero.

A linguagem desenvolvida por grupos étnicos, por populações de rua, por presidiários, por pacientes de hospícios e hospitais, e outras categorias de não-artistas, passa a ser reconhecida como arte pelo cânone; mas é como *outsider art*, que se afirma, e seus produtos e performance estéticas entram no mercado. Essa noção de *outsider art*, sofre ainda uma expansão para absorver os artistas que recebem treinamento na tradição familiar ou da sua comunidade específica. Quando estes artistas buscam o reconhecimento, a publicidade e a remuneração do seu trabalho no mundo social da arte, são então classificados e valorados no contexto *outsider*. Para as organizadoras da coletânea, as barreiras entre as chamadas Arte e arte, entre arte e política, arte e rito religiosos, arte e expressão emocional étnica, arte e terapia, arte e vida, vêm sendo rom-

* Mestra em Multimeios pela Unicamp, artista cênica e arte-educadora.

pidas, principalmente pelos não-artistas que desenvolvem sua prática nessa perspectiva histórica de incorporação ao *mainstream*, e mais particularmente se percebe isto nas artes visuais.

No capítulo primeiro, “*Asylum art : the social construction of an aesthetic category*”, Anne E. Bowler, professora assistente de Sociologia da Universidade de Delaware, aponta a uma valorização mercadológica dos produtos artísticos desenvolvidos por auto-didatas, entre os quais são citados os pacientes em tratamento mental, visionários e também presidiários. Essa categoria de *outsider art* teria se implementado aproximadamente a partir de 1992, quando artistas teriam passado a encarar este tipo de produção como um novo modelo de criatividade. Todo um panorama histórico é levantado pela autora, no intuito talvez de demonstrar a cristalização desta categoria estética, que segundo a mesma está intimamente ligada ao discurso ou à questão da autenticidade. Uma de suas considerações cita Eugene Metcalf (1994) para lembrar o quanto os termos “inside” e “outside” não são de forma alguma equivalentes contrários. A construção dessa arte do insano, obedeceria, assim, a uma valorização e credibilidade da expressão estética de personalidades relativamente livres de influências do contexto social e cultural dominante.

No capítulo segundo, Steven C. Dubin, professor de Sociologia da Universidade Estadual de Nova York, aborda “The centrality or marginality : naive artists and savvy supporters”. Segundo o próprio autor, seu objetivo é o de analisar o controle ou a contenção da condição marginal no mundo social da arte. Adotando um conceito de marginalidade influenciado por Emile Durkheim (1951) e por Georg Simmel (1971), elege características como baixo poder aquisitivo, baixa possibilidade de escolhas, habilidade limitada para assegurar a consecução dos desejos, e mais alto grau de frustração, como constituintes dessa classe marginal. Na sua análise considera os tipos artísticos, as interseções entre os vários mundos artísticos, e também a apropriação do território artístico pelo *naive*, como processos simbólicos da relação arte e marginalidade. Para desenvolver esta reflexão, descreve e analisa a trajetória de três artistas *naive*, Jesse “Outlaw” Howard (EUA), Henry Darger (EUA) e Lee Godie (EUA), norte-americanos que se tornaram celebridades nos anos 1970/80. A própria autoridade artística surge como questão na relação artista *outsider* e mundo social da arte, uma vez que a promoção e a valorização do artista *naive* também traduz um modo de resistência ao *establishment* artístico. Esta tensão, para o autor, evidencia uma tensão entre os formatos culturais da obra artística, que se liga intimamente ao reconhecimento público enquanto elemento manipulável pelos interesses do mercado. Por outro lado a aceitação do artista *naive* como prática marginal gera uma aura espetacular que favorece

sua permanência no mundo da arte e lhe confere certa nobreza. E por fim, o autor menciona o dilema que transparece no modo naïve, no qual o artista se vê constatemente chamado a optar entre o aprendizado técnico de outro, ou o investimento nos seus próprios termos, no seu próprio projeto inventivo.

Encerrando a primeira parte da coletânea, a própria professora Vera Zolberg, trata do “African legacies, American realities: art and artists on the edge”. A assunção da arte africana pelos museus, em exposições formais, gerando mesmo uma estratégia de relação entre artistas, de artistas com o mercado, e de composição entre várias dimensões do mundo social da arte. Nas suas considerações a autora lembra a forma de arte *outsider* com uma via de expressão étnica, racial e de identidade, paralela à outras formas desta categoria de manifestação estética. E também que a capacidade absorptiva do *mainstream*, é um elemento que individualiza o artista, mesmo quando este se filia a uma linha demarcada pela solidariedade étnica.

Em sua primeira parte, esta coletânea busca traçar uma tipologia de artistas e, pode-se dizer, linguagens artísticas *outsiders*. Na segunda parte, o enfoque se dirige para a relação do artista com seu mercado específico, sua clientela, sua carreira. O modo como o artista em posição de *outsider* organiza e desenvolve sua trajetória em busca do reconhecimento público de sua obra.

O capítulo quarto, “Art production and artists’ careers : the transition from ‘outside’ to ‘inside’”, traz uma reflexão de Henry C. Finney, artista, sociólogo e escritor, que foi professor da faculdade de Sociologia da Universidade de Vermont até 1994, acerca dos fatores que afetam a carreira e o reconhecimento de um artista no mundo da arte visual contemporânea. Foram eleitos fatores como : o próprio desenvolvimento da vida do artista, nos seus aspectos biográficos, seu aprendizado técnico, suas afinidades estilísticas, filiação racial, gênero, residência, aspectos psicossociais, instituições oficiais onde tenha mostrado seu trabalho, estratégia de marketing adotada, rede de contatos no mundo social e profissional, visibilidade, círculo de artistas amigos ou associados ao qual pertence, entre outros. Esta tentativa de listagem sugere ao fim que toda uma rede de tarefas faz parte da construção da carreira e do sucesso de um artista, e de fato, isto abrange artistas “outsiders” e “insiders”, no mundo contemporâneo.

No capítulo cinco, Joni Maya Cherbo, socióloga especialista em arte e política cultural, com trabalhos desenvolvidos junto a várias universidades, volta à meteórica Pop Art. “Pop Art: ugly duckling to swan”, recupera a cena artística social de Nova York, nos anos 1960, onde a Pop Arte ditou os parâmetros novos de trabalho e de organização da obra e da carreira dos artistas.

Nas suas considerações finais, a autora ressalta uma absorção da Pop Art pelo mercado, que aproveitou inclusive para se reformular em aspectos como acessibilidade conceitual da obra de arte e participação do público no contexto de fruição desta.

No capítulo “Playing with fire: institutionalizing the artist at Kostabi World”, o pesquisador András Szántó, do Media Studies Center de Nova York, descreve a estratégia de Mark Kostabi, artista visual, para criar sua participação e reconhecimento no mercado mundial de arte desde 1980. Com um padrão considerado agressivo de entrada na mídia, Kostabi colocou seus trabalhos nos maiores jornais, norte-americanos e europeus, e em galerias do mundo inteiro. Em seguida caiu no ostracismo, e parece contar como referência de Pop Arte a ser, talvez, redescoberta.

A segunda parte do livro termina com o artigo “Outsider art and insider artists: gauging public reactions to contemporary public”, da pesquisadora Nathalie Heinich, do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), Paris. A reflexão por ela desenvolvida gira em torno da recepção da obra de arte, seja pelo público, seja pelos parâmetros que o patrocinador estabelece para julgar seu valor e pertinência. São baseadas estas considerações nas obras de três artistas contemporâneos de projeção mundial: Robert Rauschenberg, Daniel Buren e Christo. A pesquisadora levanta a hipótese de que valores sexuais e morais são fatores relevantes, nos EUA e na França, para a aceitação e a crítica ao trabalho desses artistas.

A terceira parte do livro, “Living in the cracks”, se dedica a uma revisão do teatro no contexto da *Outsider Art*. Inicialmente Judy Levine, consultora da Universidade de Nova York, trata do teatro na sua ligação com o serviço social de reeducação de populações confinadas, nos vários tipos de instituições de clausura. Em “Art as a social service: Theatre for the Forgotten”, desenvolve considerações tais como a de que os programas de reeducação propostos pelo sistema penal, não só comporta como necessita da complementação possibilitada pela noção de “access to artistic experiences a basic human right”.

O capítulo nono, “Multiculturalism in process: Italo- Australian bilingual theatre and its audiences”, de Maria Shevetsova, integra esta coletânea trazendo a narração e a análise da experiência de grupos bilíngües de teatro, australiano/italiano, em suas trajetórias de explicitação do impacto da adaptação de um imigrante a uma outra cultura, bem como da capacidade de absorção por parte do público de espetáculos multiculturais.

“In the empire of the object: the geographies of Ana Mendieta”, por Irit Rogoff, professora do programa de análise crítica da cultura visual, da Univer-

sidade da Califórnia, resgata a artista Ana Mendieta. Artista conceitual, cubana, feminista, Mendieta buscou atingir a esfera do cultural através do discurso sobre a raça, sobre o gênero e de território geográfico. Seu trabalho se baseia na topografia do corpo feminino, e seu objetivo seria o de romper limites já estabelecidos pela cultura artística mercadologicamente orientada, e ampliar as possibilidades políticas e pessoais do feminino no mundo social da arte.

Por fim, a parte quatro do livro, traz o universo do movimento e da dança para o contexto da *outsider art*. Nos seus dois artigos vamos encontrar descrições sobre estilos coreográficos que ultrapassaram as escolas e se tornaram referências culturais do mundo social a que pertencem.

O capítulo onze, “Colleges and companies: early modern dance in the United States”, Leila Sussmann, traça uma introdução ao universo da dança moderna, a partir do trabalho de professores que se dedicaram a desenvolver programas de educação física e de treinamento coreográfico para mulheres. A maioria destes pesquisadores esteve filiada a grandes colégios e faculdades particulares, onde grupos se formaram ao seu redor. Quando os projetos se estendiam a outros tipos de instituições, como hospitais ou orfanatos, o objetivo se voltava para o entretenimento dos internados aliado ao treinamento de alunas na prática de ensino. Nas suas considerações finais, a autora fala da noção de Nova Mulher, como um dos caminhos de organização política feminista que se apoiaram nesse novo corpo que surgia de movimentos de entrada da dança no mercado e no status cênico que conhecemos hoje.

O capítulo 12, “How many did it take to tango? Voyages of urban culture in the early 1900s”, escrito por Juan E. Corradi, professor de Sociologia da Graduate School of Arts and Science da Universidade de Nova York, evoca a evolução histórica e estética do tango, sua emigração da Argentina para o mundo. O autor aponta afinidades entre o tango e várias circunstâncias do mundo social ligadas à emergência da dança como alta manifestação cultural. O reconhecimento do tango como linguagem específica na arte cênica, especialmente em Paris, significou a própria assunção de um sistema simbólico de relações interpessoais, mercadológicas entre formas culturais, contribui para a revisão de vários processos de legitimação cultural a partir da *outsider art* junto ao público a ao *mainstream*.

Artes Plásticas no Século XX. Modernidade e Globalização, de Maria Lúcia Bueno. Campinas, Ed. da Unicamp, 1999.

Marcus Vinícius Carvalho Garcia*

Traçar a rota das artes plásticas a partir da chamada modernidade no fim do século XIX até o limiar do ano 2000, é o que propõe Maria Lúcia Bueno nesse livro. Trata-se de um trabalho de sociologia da cultura e de história social que oferece uma leitura sobre a evolução e constituição desse campo artístico. Para isso, a autora atem-se aos diferentes discursos dos artistas, dos *marchands* e dos teóricos da arte moderna. Refaz suas trajetórias profissionais, seus conceitos e seus percursos intelectuais para demonstrar que a modernidade artística lançou uma ruptura com a cultura normativa e paulatinamente se aproximou da vida cotidiana, mesmo restringindo-se, no princípio, a um público seletivo. Partindo de diferentes fontes historiográficas, iconográficas, de relatos dos artistas e de pesquisas economicistas e sócio-culturais, a autora estabelece dois eixos principais de análise: *o mundo dos artistas* que são os espaços de produção das obras; e *o mundo da arte* que seria a teia social que dá visibilidade e projeta a produção artística. Nesse sentido, procura demonstrar como são estabelecidas nesse campo as pontes entre os conceitos de desterritorialização e cultura de massa, e de internacionalização e globalização – tão decantados por sociólogos contemporâneos como Renato Ortiz e Octávio Ianni.

Tudo começa na França em meados do século XIX. Paris vivia o efervescer da alta cultura, centro irradiador das principais produções e berço dos primeiros movimentos de recusa ao academicismo clássico e de valorização da autenticidade artística. É um momento que a autora chamou de “crise de representação na esfera artística”, como reflexo do dilema existencial que afetou os valores, a moral e a condição humana na época. Nesse processo de

* Graduado em Ciências Sociais pela UnB e bolsista do PIBIC.

renovação estética, destaca-se o impressionismo - movimento de tendência marginal e boêmia que foi representativo de novos modelos de comportamento e identidade; “As formas artísticas inovadoras passaram a estar associadas a personagens extravagantes (...) como Picasso e Van Gogh” (p. 28). Dava-se início à organização do mercado especulativo sobre as obras desses mestres e o principal responsável pela projeção internacional do impressionismo foi o *marchand* Paul Durant-Ruel. Ele fez a ponte entre os impressionistas e os abonados compradores norte-americanos que chegavam à Europa sedentos por inovações estilísticas.

Para a autora, a modernidade nas artes já nasce com uma tendência à *desterritorialização*. Por exemplo, embora orbitando um centro (primeiramente Paris e depois Nova Iorque), as artes plásticas se projetaram desarraigadas de um relação prioritária com a nacionalidade dos artistas. O esplendor econômico norte-americano em fins do século XIX gerou uma demanda pela constituição de uma arte representativa do novo modelo de sociedade emergente. Estando com os olhos voltados para o centro tradicional – a Europa – os milionários americanos vislumbravam participar de um roteiro da alta cultura para se estabelecerem não apenas como elite econômica, mas também cultural. Dessa forma, por ser precursora do processo de inovação nos padrões sociais, arquitetônicos e tecnológicos, a cidade de Nova Iorque se transformou em ícone da arte moderna. Um novo e promissor espaço de inspiração, produção e difusão que atraiu vários artistas de vários locais do globo. Lá, o próprio ambiente boêmio – o Greenwich Village – se configurou a partir de outros termos, sendo mais organizado e politizado que na França. O período que margeou as duas Grandes Guerras (1915- 1945) contribuiu no êxodo desses artistas em direção aos Estados Unidos, que já contava com um considerável número de museus, escolas de artes e de universidades (grande parte fundados por milionários *tycons*) constituídos no intuito de formar a elite cultural daquele país.

De forma geral, transparece no texto que a formação do campo artístico ligado ao mercado capitalista moderno passou a reproduzir uma estrutura básica. Primeiro, os artistas deveriam romper com a estética anterior; em seguida, suscitar nos críticos a aprovação acerca da legitimidade e originalidade desse rompimento, tendo em vista o teor dos conceitos que o envolvem. Enfim, com o apoio de *marchands*- sujeitos especializados em promover e comercializar obras de arte - estabelecia-se através de exposições em museus e galerias de arte o cânone que era forjado pela cotação dessas obras no mercado. Logicamente, os movimentos não se resumiram a períodos estanques. Coexistiram e dialogaram entre si, assim como cada centro produtor, salvo algumas

oscilações, manteve sua peculiaridade com certa independência das reações de mercado. Ora, a Europa era o berço da tradição cultivada, que não poderia ser esquecida, e os Estados Unidos os eternos consumidores desse legado.

Paralelamente à produção artística do pós-guerra, seja surrealista ou impressionista, na França ou na América, houve realmente uma eclosão de escritos sobre estética que gerou debates acalorados sobre o papel das artes na sociedade. Autores como o filósofo pragmatista John Dewey e seu “Arte como Experiência” de 1934, influenciou uma geração de jovens artistas americanos. Principalmente aqueles inclinados a caminhar em terrenos relacionados à cultura de massa que tanto aterrorizava os teóricos da Escola de Frankfurt – críticos da indústria cultural – como também àqueles ligados aos movimentos populares revolucionários como Warde e Shapiro. Estes últimos buscaram estabelecer uma retórica que sensibilizasse a consciência crítica e social dos artistas. Numa posição mais moderada, Sergue Guilbalt colocava que o artista deveria ter dois cuidados: evitar o nacionalismo e o individualismo. Por outro lado, ao tentar estabelecer um modelo que pudesse libertar o artista desses dilemas, Clement Greenberg postulou a retomada do formalismo, de bases elitistas. Acreditava que a “crise” da arte atual era devido ao abandono da alta cultura pela aristocracia e pela burguesia, que deixaram-na à deriva na sociedade de massas. Entendia ser a arte abstrata a vanguarda que poderia resistir à *cultura de massas*. Segundo a autora, “a via que apontou para salvaguardar a cultura e a vanguarda seria a reedição da separação tradicional entre cultura erudita e cultura popular, que as vanguardas modernistas propunham eliminar” (p. 102). O expressionismo abstrato de artistas como Salvador Dalí e Piet Mondrian foi acolhido, então, como representativo de uma tentativa de acumulação e restrição das obras a círculos endinheirados. Finalmente, Bueno sustenta que no limiar desse processo todo e com a institucionalização do mecenato “os artistas perderam a palavra e os críticos e historiadores se transformaram nos porta-vozes do campo. Os artistas estavam livres para realizarem seus trabalhos, mas só conseguiam visibilidade através do campo.” (p. 106).

A partir dos anos 50, esse campo já constituía certa autonomia que fora impulsionada pelo processo de *internacionalização*. Foram organizadas grandes exposições e o conceito de arte moderna já era disseminado além do hemisfério norte-ocidental. O sucesso da Bienal de São Paulo em 1951, bem como a criação do Museu de Arte Moderna por parte dos nossos *tycons* Matarazzos, foi um efeito desse alastramento do culto à arte moderna mundo afora. Porém, o mercado de arte já se apresentava segmentado, dividido em dois blocos: o sancionado pelos *conaisseurs* relacionado às obras de artistas consagrados e de circulação institucional (museus, galerias e grandes cole-

ções) e a produção marginal que dependia da mídia e da publicidade como fontes de consagração.

Uma das características do mercado de arte contemporânea, após os anos 50 foi a emergência de *marchands* independentes e desenraizados como Leo Castelli. Ele conseguiu estabelecer uma espécie de rede de informação e de agenciamento que elevaram seu nome ao *status* de grife. Sua galeria em Nova Iorque passou a ser sinal de sucesso na projeção de novos talentos e que foi uma das primeiras a investir na transgressora *pop-art* de Andy Wahol. A autora comenta que era o mercado funcionando como fenômeno de comunicação. Para elucidar esta agitação, Bueno recorre às reflexões de Giddens que em “As Consequências da Modernidade” destaca as três fontes do dinamismo da modernidade: a separação tempo e espaço, o desenvolvimento de mecanismos de desencaixe; e a apropriação reflexiva do conhecimento.

Nos dois últimos capítulos, a autora traça uma reflexão sobre o ampliação do mundo da arte que passou a se estabelecer com perspectivas inseridas no mercado global de padronização estética e de interrelação das linguagens: “Produzindo sob a perspectiva do fim do milênio, do interior de uma realidade em *globalização*, os novos artistas partilhavam uma experiência que os descolava do contexto anterior” (p. 251). Ou seja, destarte as discussões advindas dos meios mais conservadores sobre a natureza da(s) arte(s) que brotavam por todos os cantos, e em vários formatos “a maioria não percebeu que as antigas fronteiras haviam caído por terra, e ali começava uma nova história, com uma nova arte. Não mais vanguarda, transvanguarda. Não mais moderna, pós-moderna” (p. 252). Assim, se a modernidade nas artes está fundada no desprezo às normas e na dissolução de fronteiras (p. 104); ou que gerou outra concepção de arte conflitiva com aquilo considerado dado e estabelecido (p. 144), a pós-modernidade artística trata de regurgitar a miscelânea de todos estes “estabelecidos” e parece inculcar um dilema existencial que talvez só incomode aos críticos que deverão julgar ser ou não ser arte certas inusitadas obras que aparecem por aí.

Política e Valores, organizado por Maria Francisca Pينهiro Coelho, Eurico Cursino Gonzales dos Santos, Caetano Ernesto Pereira de Araújo e Jessé Souza. Brasília: Editora da UnB, 2000.

Patrícia Castro Mattos*

A proposta do livro *Política e Valores* é bastante interessante e instigante na medida em que se propõe a fazer uma análise da política não somente intra-institucional, mas essencialmente dos valores que norteiam a cultura política brasileira, bem como orientam seus atores. Esse tipo de abordagem procura captar o peso específico das diferentes orientações valorativas subjacentes às definições de identidade.

A questão central do livro é saber quais são as novas condições de solidariedade social que servem de suporte para a construção de identidades individuais e coletivas. Isso porque os autores percebem uma mudança significativa na cultura política brasileira. A organização da sociedade civil, a ampliação das oportunidades educacionais, os novos movimentos sociais e as organizações não-governamentais seriam bons exemplos do desenvolvimento de novos valores políticos que fundamentam o ideário democrático. Isso não quer dizer, obviamente, que tenham desaparecido totalmente os valores tradicionais da cultura política brasileira. O que os autores percebem é a presença da grande ambigüidade entre a cultura política tradicional e a cultura política democrática.

O grande mérito do livro, é apresentar a relativização e problematização de velhos clichês acerca da política no Brasil, especialmente a tão propagada forma de pensar a política como uma atividade essencialmente negativa.

Vilma Figueiredo, em seu texto “A liderança no empresariado na mídia no DF: jornal, rádio, TV”, desenvolve um estudo sobre o discurso dos empresários no Distrito Federal, procurando identificar a dimensão pública das notícias veiculadas pelos meios de comunicação de massa. A autora advoga a

* Doutoranda em Sociologia pela Universidade de Brasília.

tese de que quanto maior o espírito público do empresariado, maior será a ênfase na função pedagógica de formação do cidadão. O importante no estudo desenvolvido por ela é investigar as características da ação empresarial e do empresariado no Distrito Federal, ou seja, perceber nas diretrizes de trabalho desses profissionais a preocupação ou não com a função pública da notícia.

Para cumprir esse desiderato, a autora fez uma pesquisa com os líderes da mídia para traçar seus perfis e trajetórias profissionais. Para os empresários da mídia de maior destaque no DF, houve uma grande mudança na cultura política do empresariado. Todos eles demonstram uma grande preocupação com a função pública da notícia, afirmando que cada vez mais o sucesso no mercado está comprometido com a formação do cidadão. Isso porque, no Brasil, os baixos níveis de escolaridade e as demandas de participação democrática levam o cidadão comum à busca de uma opinião, um posicionamento, mesmo antes de ter as informações e discernimento para formulá-la.

Maria Francisca Coelho, em seu texto “O gosto pela política”, apresenta a tese de que os brasileiros gostam de política, o que eles não gostam é dos políticos. A autora acredita que o gostar de política dos brasileiros está relacionado ao agir comunicativo nos espaços públicos informais e autônomos. Em geral, os brasileiros não confiam na política institucional, entretanto, possuem um gosto pela política de outra natureza que advém do seu lado interativo, do engajamento no todo, de gostar de conversar sobre política e de participar do espaço público político.

A autora constrói seu texto baseada em uma pesquisa realizada com outros professores do Departamento de Sociologia em 1997, sobre Política e Valores no DF, a qual serve de base para a maioria dos textos do livro. A percepção de que os brasileiros não apreciam a política institucional é feita a partir da análise das perguntas sobre o nível de confiança nos políticos, nas instituições políticas, nas leis, no regime político, dentre outros. Percebeu-se que o nível de consciência e participação política aumenta de acordo com o grau de escolaridade. Contudo, como grande parte da população brasileira não possui alto nível educacional, a visão geral é de descrédito ou ambigüidade em relação à política institucional. Apesar disso, pode-se perceber uma mudança significativa na vida pública brasileira nos últimos anos, apresentando um crescente processo de formação independente da opinião pública e da vontade política, gerando significativa atividade da esfera pública política. Para Maria Francisca Coelho, isso é um indicativo do gosto do brasileiro pela política não institucional, feita no mundo da vida.

Eurico Santos discute, em seu texto “Política e magia (na cultura brasileira e) no Distrito Federal”, a relação entre o comportamento político, a orienta-

ção dos agentes segundo padrões culturais e a escolha dos agentes por um determinado tipo de religiosidade. Sua tese é que existe uma relação causal entre a presença de valores e normas culturais que se originam e se desenvolvem no seio de crenças religiosas de tipo mágico e certa orientação heterônoma e intolerante de pensamento que não permite o desenvolvimento de uma moral autônoma típica desse novo tipo de solidariedade social. Postula também que há uma relação entre a irreligiosidade (presente geralmente nos estratos com alto grau de escolaridade) e os valores e normas de cunho individualistas, fundadores de uma moral autônoma. Ele constrói seu argumento analisando a natureza histórica da experiência religiosa no Brasil Colônia, afirmando que desenvolveu-se no Brasil um tipo de religiosidade mágica adaptado às condições de escravo e escravizador, gerando uma realidade simbólica de baixa reflexividade na orientação da conduta.

A partir da pesquisa já citada anteriormente, o autor procura testar sua hipótese de que o predomínio do pensamento mágico na estrutura da personalidade propicia um tipo de moral heterônoma não compatível com as demandas por reconhecimento das diferenças.

Caetano Araújo apresenta, em seu texto “Entre o holismo e o individualismo: tipos morais e cultura política no Brasil”, algumas peculiaridades da cultura política no Brasil em relação às identidades políticas e sociais. O autor desenvolve uma discussão acerca do crescente processo de substituição da categoria trabalho para a estruturação das identidades dos atores sociais e políticos, bem como o aparecimento de outras matrizes identitárias, tais como: gênero, etnia, cultura, orientação sexual, religião, entre outras. Tomando como base a tese de Ronald Inglehart de que houve uma mudança na cultura política dos países industriais do Ocidente desde o final da 2ª Guerra Mundial, ele testa essas hipóteses a partir dos dados coletados na pesquisa Política e Valores no DF.

O texto de Jessé Souza e Franz Hoellinger - “Modernização diferencial e democracia no Brasil: uma tentativa teórico/empírica de interpretação” - procura, seguindo a perspectiva desenvolvida por Charles Taylor, realizar uma discussão das razões de grandes diferenças nas concepções de mundo entre os diferentes grupos sociais no Brasil, enfatizando o processo de assimilação diferencial do individualismo moral do Ocidente entre os brasileiros.

Os autores se utilizam da obra de Gilberto Freyre, especificamente *Sobrados e Mocambos*, pois percebem que a interpretação do Brasil que se tornava urbano no século XIX parece apresentar uma continuidade com a atual estratificação social brasileira. Souza e Hollinger, a partir da análise realizada por Freyre sobre o processo de ocidentalização do Brasil, defendem que

a assimilação diferencial de valores no Brasil gerou um padrão de estratificação social perverso que pode ser o maior obstáculo para a construção de uma sociedade efetivamente democrática.

Lúcio Rennó Júnior, em seu texto “Indivíduo, comunidade e cultura: fronteiras do debate entre liberalismo e comunitarismo no Brasil”, apresenta a discussão entre os liberais e os comunitaristas, bem como propõe uma análise da cultura política brasileira tendo como pano de fundo essa discussão teórica. Segundo ele, a lógica da desconfiança prevalecente em nossa cultura política dificulta a formação de comunidades e o fortalecimento de elos associativos entre os cidadãos, constituindo um sério obstáculo para o desenvolvimento das perspectivas liberal e comunitarista no Brasil.

Marcelo Sousa retoma a discussão sobre liberais e comunitaristas em seu texto “Igualdade, solidariedade e cidadania: elementos sobre a concepção contemporânea de cidadania a partir dos debates parlamentares na Comissão Especial para União Civil Livre.” O objetivo do autor é identificar momentos em que o elemento solidário se apresenta constitutivo de processos de pleno pertencimento, de modo que a noção de cidadania é articulada a discussões identitárias. O autor toma como ponto de apoio empírico os debates registrados na Comissão Especial União Civil Livre.

A análise dos discursos permite auferir que há uma grande valorização da cidadania sob a égide do individualismo, da afirmação do direito a igual consideração e respeito, da valorização das liberdades individuais. Contudo, a reivindicação por solidariedade que também compõe o exercício da cidadania e pressupõe reconhecimento de especificidades, ou melhor, do princípio da autenticidade, não encontra possibilidades de manifestação. Os agentes participantes do debate não possuíam, em seus respectivos sistemas de crenças e valores, recursos capazes de tornar as diferenças comunicáveis.

Joaze Bernardino discute a questão da ação afirmativa no Brasil, em seu texto “Ação afirmativa no Brasil: construção da identidade negra?, utilizando-se também do debate entre liberais e comunitaristas. Para ele, as demandas da liderança negra no Brasil não reivindicam apenas acesso a bens sociais mínimos, mas reivindicam a correta consideração do diferente. Tendo a ação afirmativa dois contextos específicos, o material e o cultural.

O autor analisa como as reivindicações por reconhecimento das diferenças são tratadas em três modelos de teorias democráticas, o liberal, o republicano e o procedimental. Ele acredita que o modelo procedimental seria a melhor forma de se tratar a questão racial no Brasil, uma vez que os temas seriam submetidos à discussão pública, na qual cada pessoa, usando de prerrogativas racionais, poderia concordar ou discordar do modelo de interpretação racial

que venha a surgir. Não ficando essa discussão monopolizada pelos líderes do Movimento Negro.

Maria Stela Grossi Porto, em seu texto “Violência, legitimidade, justiça”, pretende relacionar violência, legitimidade e justiça tendo como suporte uma pesquisa realizada na área urbana do DF, em dois níveis distintos: o Estado e a sociedade civil. Interessa a autora saber qual é a representação da violência tanto para os atores responsáveis pela elaboração de políticas públicas quanto para a sociedade civil, com o intuito de captar a racionalidade presente nas crenças coletivas e em suas representações.

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

I. Tipo de colaboração aceita pela revista

Trabalhos originais em Sociologia e áreas conexas que digam respeito à relação Sociedade/Estado no contexto da atualidade brasileira e que se enquadrem nas seguintes categorias:

1. Artigos resultantes de pesquisa científica na área de Ciências Sociais.
2. Discussões teóricas levando ao questionamento de modelos existentes e à elaboração de hipóteses para pesquisas futuras.
3. Revisões críticas (resenhas, ensaios bibliográficos) de literatura relativa a assuntos de interesse para o desenvolvimento da Sociologia.

II. Apreciação pela comissão editorial

1. Os trabalhos enviados serão apreciados pela comissão editorial que poderá fazer uso de Consultores, caso não disponha de especialista na área abordada no artigo. Os autores serão notificados da aceitação ou recusa de seus artigos.

2. Eventuais sugestões de modificações de estrutura e/ou conteúdo que se façam necessárias deverão ser notificadas ao autor, que se encarregará de fazê-las no prazo máximo de um mês.

3. Não serão permitidos acréscimos ou modificações depois que os textos tiverem sido encaminhados à gráfica.

III. Forma de apresentação dos originais

1. Os artigos deverão ser enviados em disquetes acompanhados de três cópias, em espaço duplo, não excedendo trinta laudas.

2. Os artigos deverão ser acompanhados de um resumo em Português, com tradução em Inglês e Francês, que sintetize os propósitos, métodos e principais conclusões, assim como de dados sobre o autor (instituição, cargo, áreas de interesse, últimas publicações, etc.).

3. As notas, que devem ser de natureza substantiva (não bibliográfica) e reduzidas ao mínimo necessário, deverão ser incluídas no final do documento. As menções a autores no correr do texto devem subordinar-se à forma (autor, data, página).

4. A bibliografia será apresentada ao final do texto, em ordem alfabética pelo último sobrenome do autor, de acordo com as normas usuais. Exemplos:

- Em caso de livro:

Vovelle, Michel (1987) *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo: Brasiliense.

- Em caso de artigo:

Rouanet, Bárbara Freitag (1998) "Urbanização no Portugal de hoje: o caso de Lisboa". *Sociedade e Estado* Vol. XIII, VI, n.º 1: 160-187.

- Em caso de coletânea:

Oliveira, Lúcia Lippi (1990) "A Institucionalização do Ensino de Ciências Sociais" in H. Bomeny e P. Birman (orgs.), *As Assim Chamadas Ciências Sociais: Formação do Cientista Social no Brasil*. Rio de Janeiro: Uerj/Relume Dumará.

- Em caso de teses:

Santos, Marisa Veloso Motta (1991) *Patrimônio Histórico e Artístico Nacional: O mapeamento de uma formação discursiva*. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília.

IV. O autor principal de cada artigo receberá três exemplares da revista na qual seu artigo foi publicado.

**PRÓXIMO NÚMERO TEMÁTICO DA
REVISTA SOCIEDADE E ESTADO**

**Pensamento Social
Brasileiro**

**Revista Sociedade e Estado
Departamento de Sociologia
Universidade de Brasília
ICC - Ala Norte
70910-900 - Brasília - DF**

**Tel. (61xxx) 273-6571/307-2389
Fax: (61xxx) 347-3663
E-mail: sol@unb.br**



SAAN - QUADRA 01 - Nº 605 - BRASÍLIA-DF - CEP 71.220-000
TELEFAX: (61) 233-7888 - 234-0077 - 234-7740 - 234-9732
E-MAIL: PAXGRAFIC@LINKEXPRESS.COM.BR

À idéia de publicar um número especial de "Sociedade e Estado" sobre cultura e política resultou da satisfação de todos envolvidos com o sucesso do Seminário sobre o tema, realizado pelo Departamento de Sociologia, em novembro de 1999. Na perspectiva do Projeto Sol, programa de atividades conjuntas desenvolvido naquele ano, o Seminário visava, em resumo, proporcionar uma reflexão sobre a contemporaneidade da sociologia, enfocando dimensões universalistas e particularistas no contexto da globalização.

Mais precisamente, visava-se inserir a Universidade de Brasília no centro do debate de questões sociológicas fundamentais e da prática sociológica quando exercida, por exemplo, através da elaboração e gestão de políticas públicas. Por outro lado, buscava-se proceder à atualização de conceitos e teorias empregados contemporaneamente para entender os dois termos em questão: cultura e política. Procurava-se também a utilização de abordagens abrangentes que conduzisse a um inventário das múltiplas relações que se podem estabelecer atualmente entre essas duas ordens da organização social. Este número visa contemplar essas proposições.



ISSN 0102-6992

MGT

