

A MODERNIDADE EM CRISE, A AMÉRICA LATINA EM QUESTÃO

*Verónica Patrícia Aravena Cortes
Denise Carvalho*

RESUMO:

Este trabalho parte das transformações ocorridas na modernidade, alicerce do pensamento ocidental, para pensar a contemporaneidade. Inicialmente, se procura traçar algumas considerações sobre o pensamento de Descartes, tido como primeiro filósofo “moderno” de Hobbes, por formular uma teoria de Estado, de Locke, por trabalhar o conceito de mercado e Rousseau, por pensar a comunidade. Para Boaventura de Sousa Santos, Estado, mercado e comunidade fariam parte do pilar da regulação, um dos eixos da modernidade.

Num segundo momento tentamos pensar a questão da modernidade na América Latina em três momentos: na época das independências; no começo deste século, quando se elabora uma crítica ao positivismo, e na atualidade. É interessante notar que neste debate latino-americano sobre a modernidade a temática que subjaz é a da identidade.

Na terceira parte tentamos, de uma forma geral, pensar os processos que estão se confirmando no mundo atual, cuja denominação genérica, globalização, indica o sentimento de inexorabilidade que a acompanha. Para finalizar, tentamos citar um exemplo que, acreditamos, pode ser lido como uma alternativa contra-hegemônica à globalização.

ABSTRACT:

This essay starts with the transformations that modernity —considered as the foundation of occidental thought— has gone through, to further reflect upon contemporaneity. Initially, it tries to delineate some ideas about: 1) Descartes, considered as the first “modern” philosopher; 2) Hobbes, as the formulator of a theory of the State; 3) Locke, for its use of the concept of the market, and; 4) Rousseau, for its thoughts on community. According to Boaventura de Sousa Santos, State, market and community integrate the column of regulation, which is one of the axis of modernity.

In a second instance, we try to think about the question of modernity in Latin America, at the particular moments: the time of independence; the beginnings of this century —when a critical perspective of positivism was elaborated— and, our days. It is interesting to notice that the constant theme behind Latin-American debate on modernity is the question of identity.

Verónica Patrícia Aravena Cortes é doutoranda no Departamento de Sociologia da USP, São Paulo

Denise Carvalho é mestranda no Programa de Pós-graduação em Integração da América Latina da USP

In a third instance we try to think, in a general way, the on going processes of the contemporary scene. The generic name for these processes, globalization, shows that they appear together with a sentiment of being inexorable. Finally, we point out an example that, we believe, can be seen as an counter-hegemonic alternative to globalization.

INTRODUÇÃO

O final do século XX parece nos convidar à reflexão. No mundo atual vivenciamos situações extremadas: numa época de alto desenvolvimento tecnológico convivemos com guerras, fome, doenças, etc. Nas últimas décadas, a ciência e a técnica, aliadas, se desenvolveram muito. No entanto, este desenvolvimento não se traduziu, necessariamente, em melhoria da qualidade de vida da humanidade em diversos sentidos. Hoje assistimos a realizações que outrora eram imaginadas como produtos de ficção (cadastramento de gens, clonagens, cirurgias a laser, robótica, inteligência artificial, etc.), mas a vida de grande parte das pessoas continua em condições subhumanas e a ciência parece não dar conta disso. Este século conheceu e sofreu como nenhum outro as potencialidades destruidoras de produtos desta aliança entre ciência e técnica: armas biológicas, bombas atômicas e periculosidade do lixo atômico. E mesmo assim agimos como se o conhecimento fosse desejável por ele mesmo, independentemente dos seus fins e aplicações.

Pensar o momento atual é um desafio, pois a proximidade dificulta o entendimento e, por vezes, o impacto dos acontecimentos pode nos deixar paralisados por um profundo pessimismo. Mas este desafio se torna uma obrigação para todos aqueles que não acreditam que o futuro esteja inexoravelmente dado.

Para analisar a contemporaneidade, neste trabalho, decidimos voltar às raízes do pensamento ocidental. Assim, nossa primeira preocupação será esboçar os fundamentos da modernidade, levando-se em consideração que o momento atual pareceria ser de crise da racionalidade ocidental. A falência paradigmática ocorreria pelo não cumprimento das promessas da modernidade. A promessa da filosofia das luzes de que o uso da razão (luz natural) levaria a uma autonomia do sujeito se realizou, como diria Walter Benjamin, na forma de tragédia.

A seguir veremos como se deu o debate sobre a modernidade na América Latina em três momentos distintos: a independência, os ideais positivistas no fim do século XIX e o momento atual.

O momento atual é denominado de período da globalização, pois ele estaria caracterizado pela integração em escala mundial de capitais, mer-

cados, pessoas e idéias. O pensamento dominante afirma que este é o destino do mundo: a uniformização dos valores, dos desejos e da história.

Será que estamos trilhando de forma inevitável este caminho? Será que não há alternativas? Estas inquietudes serão tratadas na última parte, quando tentaremos mostrar algumas experiências esboçadas para solucionar problemas localizados que fazem parte deste labirinto contemporâneo.

A MELANCOLIA DA MODERNIDADE

Muito já se escreveu sobre a modernidade. Mas é interessante retomarmos algumas idéias deste momento fundador do pensamento ocidental. Boaventura de Sousa Santos postula que a modernidade está ancorada em dois pilares: o pilar da emancipação e o pilar da regulação. O pilar da emancipação estaria composto pela tríade da moral prática, da racionalidade cognitiva instrumental, da ciência e da racionalidade estético-expressiva. Nesta tríade a racionalidade cognitiva instrumental tem desempenhado um papel preponderante, tendo impregnado as outras duas formas de racionalidade. A coluna da regulação estaria composta por três princípios: Estado, mercado e comunidade. E o seu equilíbrio teria pendido em favor do mercado ou do Estado, dependendo da época (1995b, p.2).

Dado o importante papel que o pensamento racional tem desempenhado no paradigma da modernidade, é interessante analisá-lo mais atentamente.

Na história da filosofia ocidental é consenso que Descartes fundou a modernidade. Para Hegel, por ter ele formulado a *consciência de si* reflexiva, para Alexandre Koyré (1986, 18), pela idealização da geometrização do espaço e a dissolução dos *Kosmos* finito, ou seja, a substituição do espaço concreto da física pré-galilaica pelo espaço abstrato da geometria euclidiana (mérito que dividiria com Galileu) e para Walter Benjamin, pela cisão entre corpo e alma, tornando-os irreconciliáveis e o que acaba também por separar irreconciliavelmente o homem e a natureza.

Segundo Hegel, Descartes impõe uma filosofia própria, não ligada à filosofia aristotélica, independente da tradição, da tutela, do saber transmitido, da memória (que nos liga à infância, um momento menor) e dos sentidos (fonte do erro). Para Descartes tudo que é externo à razão é autoritário, é um poder ilegítimo, tal como as escolas e os livros.

Koyré aponta que Descartes e Galileu não combateram teorias e

rôneas ou insuficientes, mas alteraram uma atitude intelectual, bastante natural, na época, substituindo-a por outra que não o era de modo algum. A física moderna (que à luz das novas descobertas tornou-se clássica), originada pelo pensamento destes autores, não é uma continuação da física medieval, mas situa-se num plano diferente.

O século XVII marca o desaparecimento das velhas crenças, superstições ou mágicas e a entrada da natureza na ordem científica. Com Descartes temos uma transformação no conceito de natureza. Se, para os gregos e medievais, a natureza seguia um telos imanente, na modernidade, o mundo é reduzido à mecanicidade, à sua extensão geométrica, para melhor dominá-la, pois a natureza é o reino do acaso, do inteiramente inexplicado, daquilo que não pode ser formulado pela razão. O projeto de desencantamento do mundo triunfa no século XVII, com a metafísica cartesiana: devemos nos tornar mestres e senhores da natureza.

O método cartesiano será o encadeamento ordenado das razões que se faz entre intuições evidentes, ou seja, consistirá em reduzir toda medida a uma colocação em série que, partindo do simples, faz aparecer as diferenças como graus de complexidade: o princípio do conhecimento é dividir e ordenar. Isto trará grandes conseqüências para o pensamento ocidental. O semelhante que fora categoria fundamental do saber se acha dissociado numa análise feita em termos de identidade e diferença (Foucault, 1990, p.65-73). A similitude não é mais experiência fundamental, mas antes, ocasião do erro.

A partir de então não haverá mais equilíbrio. Haverá tensão e luta, pois vai se querer dominar o hermetismo da natureza.

Neste momento está sendo germinada a promessa de progresso. Segundo Descartes, a razão pode aperfeiçoar o homem, pois lhe promete autonomia ao libertá-lo do domínio das paixões. Na cisão antes impen-sada, corpo e espírito, o segundo terá maior importância, pois o corpo é um princípio constante de distração e de vertigem.

Para Walter Benjamin, a melancolia é conatural à razão. O olhar cartesiano quer ver tudo, principalmente os segredos da natureza, através da razão. Para isso, o *eu* precisa ser pura transparência vazia, sujeito sem qualidades, interioridade despersonalizada. Assim, a melancolia acompanha o sujeito desprovido de sua personalidade (1984).

Maravall, no livro *La cultura del barroco*, postula que os homens, na primeira metade do século XVII, têm consciência de uma desordem íntima e de uma crise social. As mudanças da modernidade são vistas como loucuras. O que é a loucura neste contexto? É o sentimento de que o mundo está ao revés porque ocorreu uma mudança na tradicional or-

denação do universo. Perdeu-se a crença na ordem de uma razão objetiva que mantém a justiça e a harmonia, o telos imanente.

Nesse contexto, o homem está em busca de alguma certeza, se sentindo como uma criatura “flutuante” que habita um universo grandioso, mas sempre hostil e dominado pela fatalidade. Por isso existe a fixação nos mecanismos, em projetar máquinas, nas construções artificiais e teóricas (Maravall, 1984).

No que se refere às relações humanas, Hobbes trabalha o conceito de Estado, o mercado é pensado por Locke, e, comunidade por Rousseau. Estes três contratualistas se baseiam em diferentes concepções de homem em estado de natureza para fundamentar os pactos e, por conseguinte, suas construções teóricas.

Em Hobbes, o estado de natureza é definido como uma guerra incessante, tal como o sujeito barroco se percebe. O homem se encontra numa luta constante, pois a violência domina tanto a esfera privada como a esfera pública. As tragédias de Shakespeare são um exemplo desse fenômeno na esfera privada, e as guerras da época na esfera pública. Assim o Estado é uma construção artificial, mas necessária, pois os homens ao introduzirem uma restrição para si mesmos estão pensando em sua conservação, ou seja, no desejo de sair da condição de guerra, que impera quando não há um poder visível capaz de mantê-los em respeito forçando-os, por medo do castigo, ao cumprimento de seus pactos e ao respeito às leis de natureza (fazer aos outros o que queremos que nos façam) que por si só não são obedecidas. O que torna o Estado capaz de assegurar a paz e a defesa comum é a autoridade que cada indivíduo lhe confere, revestindo-o de poder e força. O terror que Leviatã inspira o torna capaz de conformar as vontades de todos os indivíduos (1983, p.107).

Rousseau reivindica a consciência da dignidade do homem, que não se traduz no sentimento particularista do amor próprio, mas na universalidade do amor pelo gênero humano. Este amor é o elemento que liga o eu individual ao eu comum, ou seja, a vontade particular à vontade geral. A realização concreta do eu comum e da vontade geral implicam necessariamente um contrato social, ou seja, uma livre associação de seres humanos inteligentes, que deliberadamente resolvem formar um certo tipo de sociedade, à qual passam a prestar obediência. O contrato social será, assim, a única base legítima para uma comunidade que deseja viver de acordo com os pressupostos da liberdade humana.

É necessário encontrar uma forma de associação que continue a respeitar essa liberdade que lhe dá origem. Embora o homem seja naturalmente bom, ele é constantemente ameaçado por forças que não só o alie

nam de si mesmo como podem escravizá-lo. Assim sendo, Rousseau procura uma forma de associação na qual “cada um unindo-se a todos obedece, porém, apenas a si mesmo e permanece livre” tal como antes de estabelecer o contrato. As possibilidades de desigualdade e injustiça entre os cidadãos são evitadas mediante a “total alienação de cada associado, com todos os seus direitos, em benefício da comunidade” (1983, p.38).

Locke confere especial destaque à propriedade, um direito que considera natural. Este direito natural é anterior à sociedade civil, mas não inato. Sua origem reside na relação concreta entre o homem e as coisas, através do processo do trabalho. Se graças ao trabalho o homem transforma as coisas, para o autor, ele adquire o direito à propriedade: “Cada homem possui uma propriedade em sua própria pessoa. [...] O trabalho do seu corpo e a obra de suas mãos são propriamente dele” (1983, p.45). Em lugar da oposição entre trabalho e propriedade, encontramos, em Locke, o trabalho como origem fundamento da propriedade.

Assim o contrato entre homens livres tem como objetivo a preservação da vida, da liberdade e da propriedade, bem como de reprimir as violações desses direitos naturais.

Estes dois pilares -emancipação e regulação- vão postular a harmonização de valores sociais potencialmente incompatíveis como justiça e autonomia, solidariedade e identidade, igualdade e liberdade. Desta forma, traz consigo um germe de frustração.

No começo do século XIX, surge a idéia da emancipação científica e tecnológica da sociedade. A ciência se converte na instância moral suprema, acima do bem e do mal. O que caracterizaria o momento atual é a falência do pilar da emancipação.

A colonização gradual das diferentes racionalidades da emancipação moderna pela racionalidade cognitiva-instrumental da ciência levou a uma concentração das energias emancipatórias na aliança entre ciência e tecnologia. Até mesmo o marxismo se insere neste sistema de entendimento do mundo.

Hoje, temos a consciência de que a cientifização deixou de cumprir muitas promessas e de que até aprofundou algumas diferenças entre os homens.

A MODERNIDADE NA AMÉRICA LATINA

O debate sobre a modernidade não é indiferente à América Latina. Primeiro, porque a face atual da modernidade tem um estreito vínculo

com o capitalismo, sendo que as perversas relações econômicas e políticas atingem de maneira particular os países periféricos. Segundo, pelo fato da América Latina ter participado na produção da modernidade, pela descoberta do outro é um dos elementos que inaugura a era moderna. Com a descoberta da América e dos americanos, os homens descobriram a totalidade de que fazem parte (Todorov, 1983, p.4).

A independência

Segundo Anibal Quijano, a copresença da América Latina na produção da modernidade continua no seu período de cristalização, no século XVIII e início do século XIX. A promessa de emancipação, apesar de estar presente nos dois lados do Atlântico, tem um sentido profundo neste continente, já que a situação colonial reforçou aqui o despotismo, a arbitrariedade, a desigualdade e o obscurantismo (Quijano, 1990, p.18).

Na América, o movimento nacionalista de emancipação é uma das mais claras expressões do movimento da Ilustração. A ideia de constituição de nação, que emerge lentamente depois de um percurso de vários séculos na França revolucionária, vai se cristalizar na América Latina sem que ela tenha passado pelo processo histórico que contribuiu para a lapidação deste conceito. O primeiro ciclo de novas nações surge nas Américas quando as colônias se emanciparam de suas metrópoles: primeiro os Estados Unidos, a seguir a maior parte da América Latina.

O pensamento hispano-americano principia como uma justificativa da independência, mas se transforma quase que imediatamente num projeto: a América não é tanto uma tradição a ser seguida, mas, sim, um futuro a ser realizado, como afirma o filósofo José Gaos. *Proyecto y utopía son inseparables en el pensamiento hispanoamericano desde fines del siglo XVIII hasta nuestros días* (In: Paz, 1993, p.130).

A independência hispano-americana foi um acontecimento ambíguo e de difícil interpretação porque, tal como em outros episódios, as ideias por vezes parecem mascarar a realidade em vez de esclarecê-las. No movimento pela independência existiam duas tendências opostas: uma de origem europeia, liberal e utópica, que concebia a América espanhola como um todo unitário, assembléia de nações livres; outra, tradicional, que rompia os laços com a metrópole somente para acelerar o processo de dispersão do Império (Bolívar, 1978, p.131). Os grupos e classes que realizaram a independência na América do Sul pertenciam à aristocracia colonial nativa. Eram os descendentes dos co-

lonos espanhóis, colocados numa posição de inferioridade frente aos próprios espanhóis. A metrópole aplicava uma política protecionista: por um lado impedia o livre comércio das colônias e obstruía seu desenvolvimento econômico e social mediante empecilhos administrativos. Por outro, afastava os crioulos que desejavam ocupar os altos empregos e a direção do Estado. Desta forma as lutas pela independência tendiam a liberar os crioulos da burocracia hispânica sem modificar a estrutura social das colônias. E o império espanhol se dividiu numa série de repúblicas por obra das oligarquias nativas que em todos os lugares favoreceram o processo de desintegração.

Os ideais iluministas estavam presentes nos discursos dos intelectuais, mas, nestes territórios, as oligarquias crioulas não planejaram fundar uma nova nação. Uma vez consumada a independência, as classes dirigentes se consolidam como herdeiras da velha ordem espanhola. Romperam com a Espanha mas se mostraram incapazes de criar uma sociedade moderna. Segundo o historiador Pedro Henrique Ureña, *la novedad de las nuevas naciones hispanoamericanas es engañosa; en verdad se trata de sociedades en decadencia o en forzada inmovilidad supervivencias y fragmentos de todo un desecho* (1990, p.57).

Quijano afirma que nesta época a América Latina e a Europa estavam preparadas para ingressar na modernidade. O que ocorreu foi que a América Latina foi vítima de uma relação colonial com a Europa, ou, mais especificamente, com a Inglaterra. Para este autor, a Ilustração européia comporta desde seu início uma divisão: por uma lado estaria a promessa de liberação, difundida na Europa mediterrânea, e, por outro, um dispositivo instrumental de poder e de dominação, predominante na Europa nórdica. A hegemonia da Inglaterra significou a hegemonia da razão instrumental, obscurecendo-se a associação entre razão e liberação. Para a América Latina esta inversão foi catastrófica, pois ela não pôde encontrar a modernidade senão sob o signo de “modernização” (Quijano, 1990).

Os legisladores tentaram modificar as sociedades nascentes por decreto. Assim vemos que cada uma das novas nações teve, pouco tempo após a independência, uma constituição relativamente liberal e democrática. Contudo, se a formulação de uma legislação correspondia na Europa a uma realidade histórica - significava a expressão da ascensão da burguesia e a destruição do *ancien regime* -, na América Latina, serviu para revestir com um verniz de modernidade a sobrevivência do sistema colonial. *La mentira política se instaló en nuestros pueblos casi constitucionalmente* (Ureña, 1990, p.57).

A Crítica ao positivismo

Nas últimas décadas do século XIX, a intelectualidade latino-americana se volta para uma doutrina que na França foi batizada por Auguste Comte com o nome de filosofia positiva. Os ideais positivistas dominam o cenário intelectual desses países até princípios deste século. O conceito de evolução, que será aplicado tanto ao conhecimento da natureza física quanto à ordem social e política servirá para justificar tanto o predomínio da burguesia como as reivindicações do proletariado em geral. *En lo sustantivo, el positivismo fue sin embargo una doctrina filosófica prohibida por las clases dirigentes de la América hispana el período de establecimiento y consolidación de capitalismo financiero internacional en estos países* (Salazar, p.20).

Já nas primeiras décadas deste século, alguns dos antigos representantes do pensamento positivista hispano-americano formulam uma crítica a esta corrente e trabalham pela criação de um movimento filosófico autônomo no interior da Universidade latino-americana. Por esse motivo estes intelectuais foram denominados *fundadores*. Entre estes destacam-se o argentino Alejandro Korn, o uruguaio Carlos Vaz Ferreira, o chileno Enrique Molina, o peruano Alejandro Deustua e os mexicanos José Vasconcelos e Antonio Caso. E paralelamente atuam José Enrique Rodó, Alfonso Reyes e Pedro Henriquez Ureña.

A questão da raça é um tema primordial. Na era positivista a mestiçagem fora vista como o maior problema da América Latina. Para esta geração, o signo se inverte.

O mexicano Alfonso Reyes vê como traço distintivo do americano um universalismo da inteligência. José Vasconcelos, seu contemporâneo, acredita na existência de uma dimensão universal do hispano-americano, produto de sua juventude e da sua mestiçagem, que poderia traduzir-se numa filosofia com amplitude mundial. *“Los iberoamericanos, hallamos como en el cruzamiento de todos los caminos. Los recién nacidos de la historia, pero también herederos de todas sus experiencias y de toda su sabiduría, somos como grano reconcentrado en el cual das las especies de plantas hubiesen puesto su esencia. De semeja concentración de gérmenes saldrá todo un nuevo reino de vida”* (Vasconcelos, In: Salazar, p.89).

O filósofo mexicano Leopoldo Zea, a partir de seu artigo *“Ensayo sobre la filosofía americana”*, publicado em 1942, tem contribuído para o estudo da história das idéias na América. Na sua opinião, a essência do indivíduo latino-americano não está dada pela cultura pré-colombiana.

na e, por outro lado, “frente a la cultura europea nos sucede algo raro, nos servimos de ella, pero no la consideramos nuestra, nos sentimos imitadores de ella. Nuestro modo de pensar, nuestra concepción de mundo son semejantes a los del europeu. La cultura europea tiene para nosotros el sentido que carece la cultura precolombina. Y sin embargo no la sentimos nuestra. Nos sentimos como bastardos que usufructúan bienes a los que no tienen derecho [...] Adoptamos sus ideas pero no podemos adaptarnos a ellas ...Nuestra concepción de mundo es europea, pero las realizaciones de esta cultura las sentimos ajena, al intentar realizar lo mismo en América, nos sentimos imitadores” (1978, p.283).

De acordo com Zea, o problema está em sentirmos o americano, o próprio, como algo inferior. O mal está em pretender adaptar a circunstância americana a uma concepção de mundo herdada da Europa e não adaptar esta concepção de mundo à realidade americana. Mas também esta situação inevitável pode ser útil “si América no ha hecho una cultura propia es porque no lo ha necesitado; si ha vivido como eco y sombra de una cultura ajena, ha sido porque en esta forma resolvió mejor los problemas de su circunstancia” (idem, p.286). Acreditamos ser bastante temerário afirmar que a América Latina poderia ter resolvido seus problemas adaptando soluções emprestadas. O próprio autor, ao sentir a crise européia dos anos 40, provocada pela II Guerra, percebe a necessidade de buscar o que é propriamente americano na vida histórica. Trata-se de buscar e ressaltar aquilo que é nosso, superando o sentimento de inferioridade e a tendência à imitação e de potencializar nossa capacidade de universalismo como resposta à intolerância dos nacionalismos.

O MUNDO NUMA ÉPOCA DE GLOBALIZAÇÃO

É corrente a referência ao momento atual como um período de globalização, pois ele estaria caracterizado pela integração em escala mundial de capitais, mercados, pessoas e idéias. Contudo, parece um equívoco pensar que este fenômeno seria um ponto distintivo da contemporaneidade. Todo modelo capitalista desenvolvido a partir do mercantilismo é um movimento de globalização. A partir do século XIX isto se tornou muito nítido. Neste sentido, parece mais correto dizer que o moderno sistema mundial, dentro do qual se insere a globalização das interações sociais, vem desde o século XVI, e todas as recentes transformações nos campos legal, cultural, social, político e econômico devem ser localizadas neste processo histórico.

Mas, sem dúvida, este fenômeno é de natureza diversa do que ocorreu no século passado com a formação dos Estados Nacionais, quando foram criadas as fronteiras e, nos territórios nacionais, foram travadas batalhas de homogeneização e uniformidade em nome de uma cultura nacional. Na verdade, esta cultura nacional vista mais de perto era a expressão de uma cultura hegemônica. Ela combina uniformidade com diferenciação local, padrões culturais impostos de cima e outros criados no campo popular. Não pode ser entendido através de uma explicação monocausal ou unidimensional.

Para Boaventura de Sousa Santos, a globalização é um processo altamente complexo e ambíguo que espelha a complexidade e a ambiguidade do processo de transnacionalização. O processo não é linear, novas formas de globalização ocorrem junto com novas ou renovadas formas de localização. De fato, como interdependências globais e interação intensificada, as relações sociais, em geral, parecem tornar-se desterritorializadas, abertas a novos *direitos de opção*, cruzando todo o eixo até os dominados pelos costumes, nacionalismo, linguagem e ideologia; frequentemente por todas elas juntas. E, por outro lado, e em aparente contradição, novas identidades regionais, nacionais e locais estão emergindo e são construídas em torno da nova proeminência dos direitos existir (1995b).

Se o momento atual faz parte de um processo que já dura alguns séculos, o que nos leva então a sentir que vivemos numa época diferente?

Nas últimas três décadas, as interações transnacionais têm se reproduzido com dramática intensificação, desde a mundialização dos sistemas de produção e transferências financeiras até a disseminação mundial da informação e imagens através dos meios de comunicação de massa (mídia) e tecnologias comunicacionais, e, por outro lado, a translocação em massa de pessoas, como turistas, trabalhadores imigrantes ou refugiados. A extraordinária vastidão e profundidade dessas interações transnacionais levou alguns autores a ver nela um ponto de partida para novas formas de relações mundiais, que receberam o nome de “globalização”, “formação global” ou “cultura global”. Giddens define globalização como “a intensificação das relações sociais mundiais as quais ligam localidades distantes de tal forma que acontecimentos locais dividem espaço com eventos ocorrendo há milhares de quilômetros distante e vice-versa” (Giddens, 1991).

É preciso notar que a globalização das duas últimas décadas não seguiu o padrão de uniformização e homogeneização previsto pelo paradigma da modernidade, mas antes combinou a aplicação de modelos mundiais com

a diversidade local, identidade nacional e étnica das comunidades.

No campo das relações econômicas existe uma nova divisão do trabalho baseada na globalização da produção conduzida pelas corporações transnacionais que são os agentes-chaves na nova economia mundial. As novas características deste novo mundo econômico são: fontes mundiais ampliadas, sistemas flexíveis de produção e baixos custos de transportes facilitando a produção de componentes industriais na periferia e a sua exportação para o centro; emergência de três grandes blocos comerciais: um com base nos Estados Unidos, outro tendo o Japão como eixo e a Comunidade Européia. (Sousa Santos, 1995b)

No campo cultural a questão central gira em torno da emergência ou não de uma cultura mundial ou global nas últimas décadas. Ou seja, deseja-se saber se têm emergido, nos últimos tempos, formas culturais que sejam originalmente transnacionais ou cujas origens nacionais são relativamente irrelevantes, já que elas circulam por todo o globo desenraizadas de suas culturas nacionais.

Cabe notar que a idéia de uma cultura global é certamente o principal projeto da modernidade. No entanto, a atenção dada nestas duas últimas décadas a esta idéia em vários campos - comunicação, geografia, sociologia, filosofia, entre outras - tem como base a dramática intensificação dos fluxos por todo o sistema - bens, capitais, trabalho, pessoas, idéias e informação - que se traduz em convergências, hibridizações entre as diferentes culturas nacionais, sejam elas estilos arquitetônicos, moda, hábitos alimentícios ou consumo cultural massificado.

Segundo Renato Ortiz, a cultura mundializada transcende as nações, as classes sociais e os grupos, permeando toda a rede de forças sociais, culturais, comunicacionais, revelando-se através da vida cotidiana, onde o consumo é o eixo articulador do processo e sua principal instância de legitimação de comportamentos e valores.

Refletir sobre a globalização, segundo Renato Ortiz, é, de alguma maneira, refletir sobre as transformações do espaço e o tempo. A aceleração deste movimento transforma nossas idéias. Trata-se de uma radical e profunda mudança. Hoje fica muito mais difícil pensar em identidades culturais com fronteiras claramente delimitadas; os povos e as nações não podem mais se definir exclusivamente em contraposição aos outros. A idéia de um *nós* se transformou (Ortiz, 1995, p.10).

Este dado da globalização também é tratado por Milton Santos, que acredita que os sistemas técnicos criados recentemente se tornaram mundiais, mesmo que sua distribuição geográfica seja, como antes, irregular e o seu uso social seja hierárquico. Mas, pela primeira vez na história do

homem, nos defrontamos com um único sistema técnico, o meio técnico-científico-informacional é a nova face do espaço e do tempo. É aí que se instalam as atividades hegemônicas, aquelas que têm relações n longínquas e participam do comércio internacional, fazendo com que terminados lugares se tornem mundiais ao mesmo tempo em que tori outros lugares mais localizados.

Milton Santos postula que essa unidade no espaço em escala global tem como réplica a unificação do tempo. Nos encontramos num período histórico no qual os momentos convergem, pois, dada a instabilidade das transmissões, a qualquer minuto pode-se saber o que acontecendo simultaneamente num outro canto do planeta (1994, p. No período atual, a produção de um fato e seu consumo coincidem tempo e no espaço. Hoje os acontecimentos do dia-a-dia são interdependentes, relacionados e simultâneos.

Para o pesquisador, o espaço se globaliza, mas não é mundial como um todo, senão como metáfora. Todos os lugares são mundiais, mas há espaço mundial. Quem se globaliza mesmo são as pessoas e os lugares.

As cidades globais, que assinalam elos e momentos básicos da globalização, localizam-se em países hegemônicos ou secundários. Na discussão, Santos adiciona que a um tempo hegemônico correspondem atores e ações hegemônicas e a um tempo não hegemônico correspondem atores e ações não hegemônicas. Grupos, instituições e indivíduos convivem juntos, mas não praticam os mesmos tempos.

Segundo Octavio Ianni, a sociedade global envolve outra realidade histórica, geográfica, demográfica, antropológica, política, econômica, social, cultural, religiosa e lingüística. Cabe refletir sobre as modificações que essa nova realidade incute na sociedade nacional, levando-se em conta as alterações ocorridas em seus dois eixos centrais: o espaço e o tempo.

Estamos vivendo num mundo em que questões que outrora diziam respeito ao âmbito nacional já ampliaram suas fronteiras. Para Ianni, “poucos a morfologia da sociedade global envolve direitos humanos, tráfico, proteção do meio ambiente, dívida externa, saúde, educação, meios de comunicação de massa, satélites e outros itens. Assuntos sociais, econômicos, políticos e culturais que sempre pareceram nacionais, logo se revelam internacionais, externos, relativos à harmonia da sociedade global” (Ianni, 1992, p.43).

É preciso notar que o Estado-nação é um processo histórico, forma-se e conforma-se, afirma-se e transforma-se, integra-se e rompe. Seria ilusório, segundo Ianni, imaginar que dada sociedade nacional ar

dureceu, realizou-se, tornou-se irreversível, adquiriu uma forma definitiva (Idem, p.70).

Nesse sentido, o Estado-nação torna-se paulatinamente anacrônico devido à dinâmica e à força das relações, processos e estruturas que se desenvolvem em escala mundial. As nações transformam-se em espaços, territórios ou elos da sociedade global. Esta é a nova totalidade em movimento, problemática e contraditória. Assim como cria inibições e produz anacronismos, também deflagra novas condições, para uns e outros, indivíduos, grupos, classes, movimentos, nações, nacionalidades, culturas, civilizações. Cria outras possibilidades de ser, agir, pensar e imaginar (Idem, p.51).

Milton Santos formula o questionamento sobre a natureza de nação. As nações que existem se confundem com um pedaço de território. E o que sabemos das nações que atualmente se conformam? Serão o rearranjo e a reconstituição de antigas lealdades ou de atributos herdados? Será a cidade uma nação? (1993, p.37-38)

Por outro lado, segundo Renato Ortiz, dizer que as referências nacionais se tornam mais diluídas, não significa que elas irão desaparecer. O processo de globalização da sociedade pode até mesmo supervalorizar o tema da nação. É o caso do retorno de valores nacionais em vários países. Por ser o processo de globalização irreversível, ele se choca com os interesses nacionais. Daí uma retomada do nacional. Trata-se menos da “construção nacional”, como era entendida, e mais de uma reação a algo que se apresenta como inexorável. Em outros contextos acontece o inverso: um fortalecimento do local em detrimento do nacional. O importante é entender que o processo de globalização da sociedade redefine as relações culturais entre os povos, etnias e culturas. A mundialização da cultura não cria apenas o “internacional-popular”. Ela traz também novas hierarquias, novas formas de discriminação social. A modernidade-mundo legitima a desigualdade planetária na consciência e na imaginação dos homens (1995, p.12).

O antropólogo Néstor Garcia Canclini considera que o desafio atual é reconceitualizar a identidade cultural levando em conta a reorganização dos mercados e consumos. Ele postula que as idéias, tradicionalmente utilizadas para entender o processo de formação de uma identidade nacional, devem ser colocadas em questão num mundo em que prima a desterritorialização que é dada por uma formação híbrida cultural do homem atual.

O autor formula a seguinte questão: *¿Qué significan las identidades nacionales en un tiempo de transnacionalización e interculturalidad,*

de coproducciones multinacionales y exposiciones "París-Berlín acuerdos de libre comercio o integraciones económicas regionales, de las obras, los artistas y los capitales atraviesan constantemente fronteras?" (1991, p.1) Ao analisar a produção cultural latino-americana, o autor se defronta com um mundo em processo de transnacionalização, desterritorialização e hibridação, e pede que as definições este e as práticas artísticas sejam repensadas pelos intelectuais, bem como o tradicional paradigma que opõe o centro desenvolvido a uma periferia marginalizada.

A cultura mundializada está muito distante de levar a uma cultura global. Sob as condições dadas pelo sistema mundial, o global não é uma globalização bem-sucedida de um dado localismo. Segundo Boaventura de Sousa Santos, dada a natureza hierárquica do sistema mundial, torna-se crucial identificar os grupos, classes, interesses e Estados que definem culturas particulares como culturas globais, tal forma passando a agenda para dominação política sob o nome de globalização cultural.

O autor identifica quatro tipos de globalização, dois no âmbito da leitura subparadigmática (adaptativa ao capitalismo) e dois no âmbito da leitura paradigmática (com proposta de transformação social).

No âmbito da leitura subparadigmática encontramos o global localizado, que consiste na globalização de um fenômeno local (por exemplo, a *fast food* norte-americana) e o localismo globalizado, que consiste no impacto específico das práticas e imperativos transnacionais nas condições locais que são desestruturadas e reestruturadas para responder aos imperativos transnacionais (exportação de madeira para pagamento da dívida externa chilena). Os países centrais especializam-se em globalismos localizados, enquanto que, aos países periféricos são impostos os localismos globalizados.

Já no âmbito da leitura paradigmática das transformações globais em processo, encontramos o cosmopolitismo e a herança comum da humanidade.

O cosmopolitismo consiste numa rede de esforços locais propositivos com o objetivo de maximizar o potencial emancipatório através de conexões translocais e locais (por exemplo, a utilização da Internet pelo Movimento Zapatista de Libertação Nacional). Segundo Sousa Santos, não há um globalismo genuíno, a não ser aquele que se relaciona com a sustentabilidade da vida humana na terra. O autor "toma emprestado do Direito Internacional a noção de herança comum da humanidade para definir este tipo de globalismo (1995 b).

ALTERNATIVAS PARA AÇÕES CONTRA-HEGEMÔNICAS

A transnacionalização dos problemas enfrentados pelas sociedades contemporâneas exige, paradoxalmente, soluções cada vez mais localizadas. Isso se deve ao fato do enfraquecimento do Estado-nação na sua capacidade de intervir na definição e manutenção das políticas nacionais, principalmente quando relativas ao bem-estar dos cidadãos. Soma-se também o fato da existência de grande diversidade cultural, que demanda soluções que possam responder às especificidades locais.

As transformações na correlação de forças entre o projeto que visava à manutenção do sistema capitalista e aquele que visava à superação desta ordem, desarticularam os setores que buscavam a subversão da ordem constituída. Com o colapso do projeto comunista, o inimigo antes totalmente identificado, toma uma forma difusa, o que agrava ainda mais a crise de capacidade emancipatória dos setores populares. Houve um esvaziamento das lutas dos trabalhadores, pois para muitos é preferível estar inserido num sistema de desigualdade do que inexistir em outro de exclusão.

As forças emancipatórias continuam se mobilizando, embora a capacidade de organização de alguns setores, como o operariado, seja bastante inferior à facilidade e agilidade com que o capital se organiza transnacionalmente. No entanto, resistir é sempre preciso, pois o futuro não está necessariamente definido. Trava-se uma luta desigual, já que o paradigma emergente se confronta com um paradigma dominante, embora em crise. É urgente reinventar a possibilidade de futuro em bases distintas daquelas da modernidade.

Boaventura de Sousa Santos nos propõe a utopia como base de reinvenção do futuro. “A exploração de novas possibilidades e vontades humanas, por via da oposição, da imaginação à necessidade do que existe, só porque existe, em nome de algo radicalmente melhor que a humanidade tem direito de desejar e porque merece a pena lutar” (1995a, p.278).

A constituição da modernidade resultou em diversos epistemicídios. O autor postula que há tantas formas de conhecimento quanto as práticas sociais que as geram e as sustentam. Devemos voltar a aprender com o Sul, ou seja, com os oprimidos e historicamente silenciados.

Selecionamos um exemplo de ação concreta dentro do espaço-tempo da cidadania que constitui uma experiência contra-hegemônica de cosmopolitismo. O Orçamento Participativo é uma ação de administrações públicas municipais, procurando, de maneira localizada, democratizar a relação Estado/cidadão.

Orçamento Participativo

A participação popular na elaboração do orçamento municipal recente no Brasil. Historicamente a decisão sobre os elementos que compõem o orçamento é tomada pelos prefeitos e secretários. O cidadão que paga os tributos e é o principal interessado nos serviços prestados pelo poder público, fica de fora do processo decisório.

Os resultados da elaboração do orçamento “de cima para baixo” são conhecidos: investimentos marcados pelos imediatismos, critérios de prioridade duvidosos e de repercussão financeira ambígua, prática de clientelismo político, exercido tanto pelo Poder Executivo quanto pelo Poder Legislativo, etc.

O orçamento-programa das prefeituras brasileiras sempre foi considerado um instrumento para cumprimento das exigências legais de contabilidade.

Apesar da prática do Orçamento Participativo ter sido introduzida no Brasil na gestão de 1985 a 1988 pela Administração Democrática Popular de Diadema, no Estado de São Paulo, o discurso do “plano municipal participativo”, “democracia participativa” e “governo participativo” é antigo. Muitas vezes os esforços de democratizar as decisões sobre os investimentos realizados nas cidades foram sinceros, mas os resultados foram sempre ambíguos. Mesmo quando a população era consultada não obtinha retorno de suas reivindicações. Muitas vezes, apenas parcelas que interessavam aos governos eram convidadas a participar. Em outros casos as “propostas de participação” ocorriam apenas nos períodos eleitorais para proporcionar um canal de contato direto com a população. Desta forma, caíam em descrédito junto às lideranças comunitárias empenhadas na transformação social.

Nas três últimas gestões administrativas municipais (85/88, 88/91 e 93/96), as administrações municipais do campo democrático e popular vêm radicalizando o processo do Orçamento Participativo. Ele existe em capitais como Belo Horizonte, Porto Alegre, Rio Branco e Goiânia e em cidades pequenas e médias como Betim, Ipatinga, São José do Rio Campos, Santos, Diadema, Ribeirão Preto, Londrina, etc. Foi, também, implantado em 1995 no Estado do Espírito Santo e no Distrito Federal.

O Orçamento Participativo é uma experiência política inédita considerada por muitos, como a mais importante iniciativa de descentralização, de democratização do poder e de envolvimento popular nas decisões que, historicamente, eram consideradas atribuições dos governos. Trata-se de uma forma pública de poder, não estatal, mas civil. Através do Orçamento Participativo o cidadão, individual ou coletivamente,

trola e induz o poder municipal ou estadual e seus investimentos. Desta forma, o setor público passa a ser um instrumento a serviço da maioria da população. Ao mesmo tempo em que o governo transforma-se em algo mais transparente e acessível, a comunidade adquire novos valores de cidadania elevando seu nível de consciência política e social.

Com o Orçamento Participativo um novo paradigma foi introduzido na relação de parceria e gestão conjunta entre sociedade e governos municipal e estadual. Diversas pesquisas de opinião realizadas nas cidades acima relacionadas demonstram que o Orçamento Participativo é uma das iniciativas mais apreciadas pelas populações das cidades governadas pelas administrações de partidos do campo progressista.

CONCLUSÃO

Ao reconstituir, parcialmente, os caminhos trilhados pela modernidade, encontramos o pensamento cartesiano como o marco que lança as bases da modernidade que se configura na atualidade. Descartes acredita que todo poder à margem da razão é autoritário e ilegítimo. Paradoxalmente, o resultado da primazia cartesiana é um outro autoritarismo. Encontramos na metafísica cartesiana o início de transformação da relação do homem com a natureza.

O cartesianismo nega a outras formas de conhecimento, como a semelhança, o papel de experiência fundamental ocupado até então. Com a adoção do método que busca o conhecimento através do encadeamento ordenado das razões que se dá entre intuições evidentes, reduzindo toda medida a uma colocação em série do mais simples ao mais complexo, destitui o semelhante em detrimento da identidade e da diferença. O pensamento cartesiano encerra uma promessa de progresso, que será concretizada através do domínio da natureza. Tudo deve, agora, ser visto através da razão.

Hobbes considera o Estado, uma construção artificial, necessário para que a ordem seja estabelecida entre os homens. Só o Estado é capaz de inspirar o temor para que os pactos entre os homens sejam cumpridos.

Rousseau trabalha o conceito de comunidade. Para que a realização do *eu comum* e da *vontade geral* ocorra é necessário um contrato social que seja uma livre associação de seres humanos inteligentes que, deliberadamente, resolvem formar um determinado tipo de sociedade à qual prestam obediência.

Locke considera a propriedade um direito natural, anterior à sociedade civil, porém não inato. É o trabalho que fundamenta o direito à propriedade.

O paradigma da modernidade não cumpriu suas promessas emancipatórias. A crescente cientificidade, decorrente da aliança entre ciência e tecnologia e da colonização gradual das diversas racionalidades modernas emancipação pela racionalidade cognitiva-instrumental cência, levou a humanidade a uma enorme frustração, além de ter fundamentado as diferenças entre os homens.

Quando nomeamos o processo atual, que ocorre em escala mundial como globalização, estamos nos referindo à integração em escala planetária de capitais, mercados, pessoas e idéias. Esse processo não é novo pois está em curso desde o desenvolvimento do modelo capitalista desenvolvido a partir do mercantilismo.

Complexo e ambíguo, o processo de globalização está longe de gerar uma cultura global. A globalização cultural é, sem dúvida, uma forma de dominação política. Neste contexto, os setores historicamente marginalizados do planeta devem buscar formas contra-hegemônicas de organização global.

O vínculo atual da modernidade com o capitalismo faz com que a América Latina esteja fortemente inserida neste debate. Mesmo porque a América Latina foi partícipe da produção da modernidade, pois a cobertura do outro é um dos seus elementos constitutivos.

A América Latina conheceu a modernidade sob o signo da “modernização”, já que a hegemonia da razão instrumental se consolidou obscurecendo a associação entre razão e liberação. Nosso continente conseguiu escapar dos efeitos nefastos dessa hegemonia, uma vez mantinha uma relação colonial com a Europa.

Canclini propõe, como utopia atual latino-americana, uma racionalidade alternativa, que não seja um desencantamento do mundo, e a inteligibilidade de sua totalidade.

Nós aqui apresentamos uma experiência brasileira como uma alternativa que busca contribuir para o processo de transformação social. Na verdade, está inscrita no âmbito do capitalismo, sem questioná-lo estruturalmente, mas pode somar-se ao esforço de esboçar um novo paradigma, pois não se submete à ordem imposta pelo poder hegemônico.

O Orçamento Participativo é uma experiência política inédita no Brasil. É considerada por muitos como a mais importante iniciativa de descentralização, de democratização do poder e de envolvimento popular nas decisões que, historicamente, eram consideradas atribuições de

verno. Trata-se de um importante avanço democrático na relação entre população e Estado.

BIBLIOGRAFIA

- BENJAMIN, Walter. *A origem do Drama Barroco Alemão*. Coleção Elogio da Filosofia. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BOLIVAR, Simon. Discurso de Angostura in *VVAA - O pensamento latino-americano*. México: Siglo XXI ed.s, 1978.
- BRUNNER, Jose Joaquin. *América Latina en la encruzijada de la modernidad*. Santiago, Chile: FLACSO, Série Educación y Cultura, nº 22, 1992.
- CANCLINI, Nestor Garcia. Redefiniciones - Arte e identidad en la época de las culturas postnacionales. Conferência apresentada no Simpósio "Identidade cultural na América Latina", no Memorial da América Latina, São Paulo, set. de 1991.
- CARPENTIER, Alejo. *O Reino deste mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1985.
- CHIAMPI, Irlemar. In: Lezama Lima, *A expressão americana*, São Paulo: Brasiliense, 1988.
- DESCARTES, Rene. *Discurso do Método*. São Paulo: Coleção Os Pensadores, ed. Nova Cultura, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. Marília: UNESP, 2aed., 1991.
- IANNI, Octavio. *A sociedade global*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1992.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Coleção "Os Pensadores", Abril Cultural, 1983.
- LOCKE, John. *Segundo Tratado do Governo*. São Paulo: Coleção "Os Pensadores", Abril Cultural, 1983.
- MARAVALL, Jose Antonio. *La cultura del barroco*. Barcelona: Ed. Ariel, 1983.
- KOIRÉ, Alexandre. *Estudos galilaicos*. Lisboa: OPUS, Biblioteca de Filosofia, 1986.
- PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2a ed. Col. Popular, 1993.
- QUIJANO, Anibal. "Modernidad, Identidad y Utopia en América Latina." in *Imágenes Desconocidas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 1990.
- ROUSSEAU, *Contrato Social*, in Coleção Os Pensadores. Ed. Nova Cultural.
- SALAZAR, Augusto Bondy, *Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI Editores, 1968.

- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Towards a new common sense*. New Routledge, 1a ed., 1995.
- _____. *Pela mão de Alice*. São Paulo: Cortez Editora, 1995.
- SANTOS, Milton. *Técnica, espaço, tempo*. São Paulo: Hucitec, 1994.
- SANTOS, M., SOUZA, M. A., SCARLATO, F.C. e ARROYO, M. *O mapa do mundo. Fim de século e globalização*. São Paulo; Hucitec-A 1993.
- _____. *O novo mapa do mundo. Globalização e espaço latino-americano*. São Paulo: Hucitec-Anpur, 2a ed., 1994.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 3a ed., 1993.
- UREÑA, Pedro Henriquez. *Historia de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 5ª ed. 1990.
- ZEA, Leopoldo. *América Latina: 500 anos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- _____. Notas sobre la Inteligencia Americana in *VVAA - O pensamento no-americano*. México: Siglo XXI ed.s, 1978.