

Especulações analíticas em torno da pós-modernidade na América Latina

Carlos A. Gadea*

Resumo

O presente artigo tem por objetivo abordar as perspectivas de análises sobre o significado do termo “pós-modernidade” introduzidas na América Latina por certos intelectuais. Nessa tentativa, observa-se como esse termo se viu empobrecido por uma interpretação algo limitada, evidenciando-se algumas definições um tanto equivocadas sobre o seu significado no seu nexos com o contexto sociocultural latino-americano. O interesse radica aqui em apontar essas limitações e introduzir uma série de discussões que fazem do termo pós-modernidade plausível de ser considerado válido para compreender fenômenos socioculturais contemporâneos na América Latina.

Palavras-chave

Pós-modernidade. Cultura. Política. América Latina.

Abstract

The present paper aim to discuss the perspectives of the analyses on the meaning of the term “postmodernity”, which were introduced in Latin America by certain intellectuals. In this attempt, it is observed that this term was weakened by a somewhat limited interpretation, showing several somewhat mistaken definitions about its meaning in its connection with the Latin American socio-cultural context. The interest resides in pointing out these limitations and introducing a series of discussions that make the term postmodernity plausible to be considered valid to understand contemporary socio-cultural phenomena in Latin America.

Keywords

Postmodernity. Culture. Politics. Latin America.

* Doutor em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis/Brasil) e professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (São Leopoldo/Brasil). Bolsista de Produtividade do CNPq. E-mail: cgadea@unisinos.br.

I

Os fins dos anos 1980 foram pródigos em análises sobre o fenômeno da pós-modernidade na América Latina. No Brasil, por exemplo, Heloísa Buarque de Holanda organiza um livro intitulado *Pós-Modernismo e Política* (1991), trazendo para o debate as reflexões de pensadores como Huyssen, Jameson, Laclau, Bhabha, dentre outros. Pouco tempo antes, o próprio Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais – CLACSO – tinha organizado uma publicação interessante sobre o tema, intitulada *Imágenes Desconocidas. La Modernidad en la Encrucijada Postmoderna* (1988), contando com a participação de conhecidos intelectuais da região: Quijano, García Canclini, Casullo, Hopenhayn, Ardití, Calderón, dentre outros. Essa obra teria a virtude de trazer as diferentes vozes de pensadores latino-americanos interessados nos temas da cultura e da modernidade na América Latina, representando, em definitivo, uma espécie de compilação dos concretos posicionamentos acerca do debate que estava se consolidando acerca da modernidade e da pós-modernidade.

O curioso, e que não deixa de ser interessante, é que a pós-modernidade só conseguia ser lida à luz do contexto político de crise e incredulidade em relação aos projetos democratizadores e ideários de esquerda política na América Latina dos anos 1980 e 90. O análogo do pós-moderno seria uma espécie de especulação fortemente ligada aos destinos econômicos próprios das consequências nada estimulantes que trouxeram a globalização e o neoliberalismo, por um lado, e a indiferença e o desencanto com os canais institucionais de expressão política, por outro. Se a modernidade “à la latino-americana” era sinônimo de “des-identidade”, a pós-modernidade se apresentaria como “falsa identidade”, artificialidade ou mimetismo.

“[...] cultura pós-moderna como expression de uma crisis de identidad”, argumentaria o reconhecido intelectual chileno Norbert Lechner (1987:260-261). Se for possível fazer esse diagnóstico ainda mais extensivo, pode-se entender que o mencionado intelectual se referia também a uma crise da suposta identidade latino-americana ante a incursão na região de uma discussão que se apresentava alheia ou descontextualizada. Dessa forma, a paisagem sociocultural se apresentava mais ou menos evidente: vidas “sem rumo”, indivíduos facilmente manipulados por lógicas “masmediáticas”, “desencantados” e indiferentes, jovens apolíticos, apáticos e conformistas, culto ao individualismo e egoísmo são alguns dos elementos que surgem

para poder explicar os atuais câmbios culturais e políticos (curiosa e presumidamente pós-modernos) das ansiosas sociedades latino-americanas. Se tudo isso era empiricamente perceptível, jamais se pensou como inerente ou conseqüente da própria dinâmica da modernidade apresentada no heterogêneo contexto latino-americano. Era, sim, próprio de um “mal estar” que se tornava evidente em uma nova sensibilidade, cuja materialização conseguia alterar as particularidades políticas e culturais das nações latino-americanas. Como seria possível explicar, senão através dessas ideias, fenômenos como a desorientação política da esquerda e a crise da “cultura da militância” em meados dos anos 80? O pós-moderno veio a materializar um estado de ânimo, em absoluto generalizado, no qual os diagnósticos de “vazio ideológico” e abandono do político pareciam cada vez mais ampliados para a musicalidade democratizadora desses anos. O pós-moderno, dessa maneira, se definiria como uma ideia ou pretendida ideologia que caprichosamente prefigurava a *ausência de algo*. Mas, quando se dizem coisas como que “ya no hay ilusiones ni certezas, sólo desconciertos” (CALDERÓN, 1988:12), entre outras mais, parece assumir-se a pouca compreensão das implicações do pós-moderno quando parece contextualizar-se na América Latina. É possível conceber uma específica dose de descrédito e indiferença a certas práticas definidas como políticas sintomáticas de algo que aparece no horizonte sociocultural como pós-moderno? É igual que afirmar, nada mais e nada menos, que o passado pode dar testemunhos fiéis de um mundo moderno “encantado”. Calderón se perguntaria: “¿Se podrá entonces recuperar este encanto o ya se ha agotado irremisiblemente?” (*Ibid*).

II

As inquietações próprias do pós-moderno na América Latina foram assumindo conotações teóricas e empíricas mais concretas ao final da década de 1980, a partir de certas premissas políticas, ideológicas e culturais em torno de um suposto *desencanto coletivo* surgido depois dos processos de democratização política e de seus modelos de integração social em países que, por exemplo, haviam estado durante anos sob o destino das ditaduras militares. Também aparece como reflexo imediato de certas discussões que estavam sendo geradas na Europa e nos Estados Unidos, mantidas, talvez, sob a influência característica das reflexões que intelectuais e atores sociais

estavam realizando em torno do debate dos “novos movimentos sociais”. As discussões sobre a pós-modernidade na América Latina aparecem, de forma geral, dentro do subcampo de análise sobre as ações coletivas e o seu impasse com a emergência de novos conceitos associados com o feminismo, o ecologismo, os conflitos étnico-raciais e os próprios das mudanças culturais e expressões sociais das novas gerações.

Talvez em sua visão afirmativa, o pós-moderno foi adquirindo corpo conceitual de forma tímida ao reeditar-se a análise dos “micropoderes” de Michel Foucault, tal qual o realizado, por exemplo, por autores como Ardití (1989). O que para alguns poderia representar uma simples ideologia ou moda intelectual gerada no (e para o) “primeiro mundo”, para outros o termo pós-modernidade se definiria como uma *nova sensibilidade*, como novas formas de pensar, de compreender e atuar no mundo. Fazia-se referência à diversidade e à heterogeneidade, à “multiplicidade de poderes” que tecem a sociabilidade cotidiana, à multiplicação de resistências políticas frente à complexidade da globalização cultural e econômica. Tudo isso, inevitavelmente, conduz ao que se pode denominar *politização das identidades ou politização de temas identitários*, à medida que a pertença a grupos de coletivos diversos se instituiu como núcleo de projeção política e de crítica social. Foram os “novos movimentos sociais”, enquanto “novos sujeitos” políticos e culturais, os que desenvolveram, segundo a fórmula citada por Ardití (1989), uma “política de espaços” ou, segundo se percebe, uma cotidianidade que vai se politizando.

III

O que se apresenta como mais problemático para os teóricos latino-americanos, no momento de compreender a pós-modernidade e seus vínculos com as diversas transformações na América Latina, tem sido a sentença de Lyotard (1989a) sobre a “decomposição dos meta-relatos explicativos da realidade” e o consequente “jogo de linguagens” ou “deslocamentos” e proliferação de “diversos mini-relatos”. Nessa sentença, parecia-se trasladar uma crítica evidente sobre os diferentes “latino-americanismos” e suas relações teóricas com a construção de “uma” identidade latino-americana sob os signos históricos de uma herança cultural comum e, fundamentalmente, uma dependência econômica também comum. A pergunta que se poderia

formular é se, efetivamente, é possível considerar que a América Latina teve “uma própria identidade histórica”, apesar das diferentes tentativas intelectuais durante o século XX, visto que carecer de um meta-relato explicativo de sua realidade estaria conduzindo a uma eventual perda dessa suposta identidade própria.

O pós-moderno, dessa maneira, foi praticamente associado a um contexto sociocultural de suposta desintegração e heterogeneidade social, ambiente concebido como um atentado aos processos de modernização política e econômica dos países latino-americanos. Martín Hopenhayn (1995), por exemplo, é quem pareceu “latino-americanizar” o debate a partir de considerar a sua utilidade para a explicação dos processos de modernização dos últimos anos, denunciando, inclusive, a retórica que apresentava os discursos pós-modernos como uma simples moda intelectual. Interessante é destacar que o que esse autor realizou foi louvável naqueles anos, nos quais, curiosamente, chegou a se apresentar o pós-moderno como reação praticamente análoga a sórdidas ideologias do passado, tal qual Quijano o expressa:

La vigencia de la razón histórica, esto es, de la racionalidad como proyecto de liberación de la sociedad, está sometida a un nuevo y más insidioso asedio. Fuerzas sociales y políticas equivalentes a las que, como el nazismo y el stalinismo, produjeron el debilitamiento, en verdad casi el eclipse de la razón histórica, emergen de nuevo en busca de la destrucción definitiva de todo proyecto de liberar la sociedad del poder actual y de todo camino que pueda llevar a la reducción o destrucción de todo poder (QUIJANO, 1988:20).

Pode-se constatar que esse diagnóstico só evidencia o seu caráter precipitado. A ansiedade própria do clima cultural de desorientação política e ideológica fez do destacado intelectual refém dos seus mais nobres desejos. Mas seria interessante destacar que a “razão histórica” aludida foi a que acabou gerando sérios problemas à própria dinâmica “libertadora” que se supunha encarnar. A proposta de uma espécie de “racionalidade alternativa”, desprovida de seu caráter instrumental, parece ser o sustento que outorga potencialidade identitária à América Latina, ao não renunciar a tornar-se uma terra de promessas e utopias.

A propósito disso, Martín Hopenhayn (1995:121) menciona que na América Latina encontramos um “deslocamento de relatos”, e que essa condição adquire uma “violencia endémica difícil de adscribirse a una estética suavizante como se insinúa en el polimorfismo posmoderno”. Sustenta que “si bien hay espacios endógenos para sortear el tedio totalizador de la lógica

modernizadora, en nuestras sociedades la exaltación de la plasticidad se estrella contra el muro opaco de la pobreza de las mayorías”, o que leva a concluir que a “diversidad se vive como fragmentación, la variedad como injusticia y la heterogeneidad como exclusión”.

Da mesma maneira assim constatará o próprio Quijano (1988:27), ao dizer que:

tenemos una imagen de un acontecer latinoamericano marcado por fuertes tendencias hacia una mayor fragmentación y complejización de las estructuras sociales. (...) esta fragmentación-complejización tiende a acentuar los rasgos de heterogeneidad y desintegración de la mayoría de los países latinoamericanos creando una diversidad en la que se asientan los principales obstáculos y posibilidades para el desarrollo y consolidación de sociedades plurales y sistemas políticos democráticos.

Complementando, esse mesmo autor dirá: “Esta fragmentación puede constituir uno de los campos más propicios para la fundamentación del autoritarismo [...]” (QUIJANO, 1988:28).

Fragmentação, desintegração, heterogeneidade – terminologias que substituiriam, fatalmente, o triângulo de “potência positiva” constituído por unidade, integração, homogeneidade. Hopenhayn (1995), durante seu trabalho, irá mostrar, tal qual um pêndulo, uma postura que pretende resgatar da eventual “fragmentação pós-moderna” questões empiricamente verificáveis, enquanto, por outro lado, gera uma certa desconformidade com uma suposta exaltação disso. Porém, não se deve confundir o diagnóstico com uma eventual propensão a considerá-lo benéfico. Hopenhayn (1995) irá incorporando uma discursividade ligada às chamadas “políticas da identidade”, o que lhe permitirá referir-se a campos semânticos análogos aos que pareceriam estar em concordância com o pós-moderno. Todavia, como parece evidente nos conceitos que Quijano (1988) expressou, a “crise dos grandes relatos”, que na América Latina reveste um abandono a uma visão geral da realidade e a determinados posicionamentos políticos, nas análises de Hopenhayn parece sugerir um ambiente cultural que ainda pretende observar-se partindo de uma perspectiva de “desintegração” política e social, ou seja, partindo de uma visão e compreensão da realidade que *a priori* possui uma representação paradisíaca de uma “sociedade orgânica perdida”¹.

¹ Fazendo uso de palavras utilizadas por Lyotard (1989a).

Assim, o autoritarismo é visto como expressão da dispersão (heterogeneidade), e não da concentração; da dispersão institucional (se esse é o caso), e não da progressiva dinâmica que consagra ao universo institucional uma maquinaria de controle e “formalização”, em definitivo, de uma força centrífuga do poder. A dispersão social resulta problemática para perspectivas desse tipo, já que supõem a impossibilidade de poder existir uma concentração de poderes presumidamente contra-hegemônicos. Princípio de dualidade, de oposição, concretamente, de unidade e homogeneidade, contra uma dinâmica que supõe ambiguidade, dispersão e pluralidade. O “desencontro com a modernidade” deve chegar a seu fim: sonhos de projeto de identidade latino-americana.

IV

Uma das posições mais interessantes e controvertidas sobre o estatuto do pós-moderno na América Latina é aportada por Norbert Lechner (1987, 1988), reconhecendo sintomas políticos do fim dos anos 80 como próprios do “contexto de uma cultura pós-moderna”. Da mesma forma, José Joaquín Brünner (1992, 1998) o fez, ainda que, notoriamente, com uma análise mais elaborada e apelando a teorias sobre a cultura mais apropriadas para tratar o pós-moderno. Lechner (1988) define um panorama no qual o pós-moderno se converte em “contexto” para uma multiplicidade de expressões político-culturais. A pós-modernidade seria um “ambiente” onde se estabelece, primeiramente, uma “indeterminação do espaço da política”.

Tanto em seu trabalho de 1987 como no de 1988, Lechner considera que a “inflação ideológica dos anos 60” veio acompanhada de uma busca de identidade caracterizada por três fatores: primeiramente, por uma sacralização dos princípios políticos como verdade absoluta; em seguida, por uma ressignificação da utopia socialista e, finalmente (a partir de uma identidade coletiva plenamente realizada e coerente), por uma noção de totalidade do social (LECHNER, 1987:256). Considerando que era imprescindível reformular ditas considerações, que era necessário levar em conta uma série de transformações ocorridas nas últimas décadas, desenvolve uma crítica interessante baseada no fato de que uma identidade coletiva com tais características não parecia introduzir discussões cruciais que vinham sendo

feitas desde as teorias dos “novos movimentos sociais”². Por isso, Lechner (1987), igualmente a outros intelectuais, ingressa na discussão sobre a pós-modernidade a partir desse leque conceitual que oferecem as teorias dos “novos movimentos sociais”, enfatizando, justamente, como facetas próprias do “ambiente pós-moderno”, a “desmistificação do messianismo e o caráter religioso da cultura da militância”, a relativização do Estado, do partido e da mesma política, uma política menos rígida e mais próxima do lúdico, do ilimitado do espaço político e da incerteza.

Até aqui, Lechner, pretendendo definir o que compreendia por pós-modernidade, realizou um interessante diagnóstico e elaborou uma lúcida explicação das transformações culturais de seu presente. Não obstante, quando dedicou forças interpretativas para aquilo que não considerava “positivo” dessas mudanças, o pós-moderno assumiu um caráter profundamente diferente, associado a questões que podem parecer caricaturas de uma realidade não desejada, embora insistentemente presente. Se a modernidade era “encantamento”, e não o “desencanto weberiano”, fazia-se presente um “desencanto chamado pós-modernidade”, expressão arriscada para as frágeis democracias latino-americanas, à medida que o terreno da política ia sendo abandonado pelas “grandes maiorias silenciosas”. A partir desse “distanciamento histórico-crítico”, que termina aplanando a vida social e reduzindo-a a uma colagem sem prioridades nem temas centrais, tudo parecia dissolver-se na heterogeneidade e no relativismo de valor. O autor reitera, tal qual se registrou anteriormente, o temor de que “a crise de identidade” represente “la falta o erosión de una articulación de los distintos aspectos de la vida social que permita afirmar la experiencia de un mundo vital común. [...]”, sentenciando a iminente fragmentação social como um dos efeitos mais graves do autoritarismo (1987:255). A heterogeneidade, agora, aparece como sinônimo de uma desarticulação que remete a um problema presumidamente político, espécie de mito estruturante da representação feita sobre o pós-moderno na América Latina.

Não unicamente os parâmetros políticos, refugiados nos marcos da razão, o projeto e a história têm sido citados como referentes explicativos do pós-moderno. Lechner (1987), agora arriscando um pouco mais sobre o que parece ser considerado o drama pós-moderno, incursiona em um terreno

² Embora não o mencione especificamente, gostaria de lembrar que foi através do trabalho de Tilman Evers (1984), por exemplo, que se tomou consciência de que o vínculo entre os movimentos sociais e o conhecimento do social se havia finalmente quebrado.

que não parece dominar ou, pelo menos, haver compreendido. Somando-se a uma grande lista de definições sobre o pós-moderno, aparece outro interessante mito: o que faz referência à associação da pós-modernidade com o “desvanecimento dos afetos”. Para Lechner, a pós-modernidade conota um “resfriamento das emoções”, gerando uma cultura *cool* e irônica e, o que resulta ainda mais curioso, uma “racionalização mimética, não reflexiva”. Por quê? Porque, para o dito autor, o pós-moderno vem acompanhado de uma carência de referentes transcendentais para lidar com temas de caráter ético. Não obstante, é oportuno salientar que uma valiosa tradição filosófica proveniente do pragmatismo pode dar resposta a tais afirmações. Sem dúvida, o transcendente e o ético não estão de mãos dadas para o pós-moderno, mas, tal qual Rorty (1997) manifestou, não necessariamente uma deve-se corresponder com a outra.

O tema da afetividade tem sido muito caro à modernidade, e o próprio Lechner assim o deve entender. Curioso parece, então, que seja no âmbito da pós-modernidade onde se insere a preocupação pela sua ausência e invisibilidade. Conforme se pode entender, é possível pensar em indivíduos que reduzem seus afetos de acordo com a suposta ausência de uma perspectiva coletiva emancipatória à experiência social fragmentada? É a incapacidade para elaborar um “horizonte de sentido” um grave problema para a realização de critérios de seleção e de valores sobre uma “vida feliz”? Poder-se-ia enumerar uma extensa lista de investigações e trabalhos sociológicos e antropológicos que colocariam em evidência a ausência de um suporte empírico para supor que nas “tribos urbanas” ou no “estar-junto” que evidenciam os agrupamentos comunitários atuais não existe afetividade. Seguindo os trabalhos de Maffesoli (2004, 2001, 1989), é justamente uma sociabilidade emergente que nega a produtividade e o utilitarismo próprios da modernidade a que caracterizaria o ambiente pós-moderno atual. Assim, irreflexibilidade, incapacidades diversas na esfera da convivência, ausência de afetividade, perda de atitudes mínimas de solidariedade desenham um mundo social destinado à intolerância e à violência. O “ambiente pós-moderno” traduziria uma tendência para a disseminação ou para a fragmentação da existência pessoal e, de maneira fundamental, para a ausência de “revolução em perspectiva”, em que “a vida presente perde a virtualidade de uma epopéia” (HOPENHAYN, 1995:19). Essa preocupação reitera o “mito faústico” do triunfo sobre “o mal”, sobre a natureza, sobre o indomável – mito que parece justificar o messianismo de todas as teorias

da emancipação e o universalismo modernos. Nesse sentido, se estabelece a suposta

necesidad (que tenemos) de resignificar la existencia personal sobre la base de una suma de ‘pequeñas razones’ que nunca suman una ‘razón total’, pero que al menos conjuran, parcial y provisoriamente, la pérdida de ese referente meta-histórico. Casi sin darnos cuenta, sustituimos el programa único por una colección de ‘softwares’ que nos ponemos y nos sacamos según la ocasión. [...] A falta de coherencia, reemplazamos el énfasis sustantivo por la complacencia en el estilo (HOPENHAYN, 1995:19).

Volta-se a afirmar que o pós-moderno se apresenta como sinônimo de “crise”. Primeiramente porque o associa com uma “perda”, a do referente meta-histórico; logo, porque o programa único se fragmenta em pequenos espaços ou “softwares” contingentes. Finalmente, porque o substantivo e “importante” é substituído pela complacência no estilo. O destino parece muito triste para uma sensibilidade (pós-moderna) que não possui qualidades evidentes. Mas, poderíamos nos perguntar, perda de que se está fazendo referência? O referente meta-histórico aludido (dominado pela ideia de politização-moralização da vida) determinou totalmente a vida de alguém em algum momento? Resulta muito mais apropriado supor que sempre vivenciamos “pequenas razões” e atribuímos diversos sentidos a nossas ações, em concordância com as diversas interações cotidianas, e elas sempre possuem um grau de coerência total à medida que nos situam no mundo e nos projetam nele, independentemente de eventuais trajetórias meta-históricas e transcendentais.

Por outra parte, é certo que “temos renunciado à vontade de ruptura” (HOPENHAYN, 1995:20). Mas o suposto fim de uma moral universal, o relativismo moral que se observa empiricamente e a ascensão de formas de vida alternativas, não significam que não existam códigos específicos ou uma ética que emerge justapondo-se a outras formas de expressão. O que se pretende deixar claro é que existe, de fato, uma expressividade particular na renúncia à vontade de ruptura, e é ela a qual se deve fazer alusão para compreender o sentido que efetivamente encerra. Talvez, como diz Vattimo (1985:14), porque se está consciente de que

la renovación continúa, está fisiológicamente exigida para asegurar la pura y simple supervivencia del sistema; la novedad nada tiene de ‘revolucionario’, ni de perturbador, sino que es aquello que permite que las cosas marchen de la misma manera.

Dessa maneira, lidar e mover-se cada vez mais em vários universos lingüísticos, e não em apenas um, representa conhecer com intimidade a todos eles para poder descobrir a “criação” detrás da estrutura aparentemente irreduzível de qualquer desses universos. Isso comporta um esforço cultural, consciente de seus riscos e do ilimitado de seus horizontes. Conhecer, descobrir e criar significa sempre quebrar uma regra, já que seguir a regra é mera rotina, não um ato de criação. Participar disso é, definitivamente, referir-se a uma atitude e estratégia de vida, à mobilidade e rupturas consequentes.

V

A América Latina parece submersa em uma condição dramática, na qual

la muerte de la imagen de una revolución posible no sólo golpeó a los militantes de izquierda, a los intelectuales críticos y a un núcleo de obreros con conciencia política. Que se haya borrado del futuro, incluso en su difuso rango de esperanza, la imagen de un cambio social que podía liberar de la pobreza y de la alienación, es una forma de muerte y transfiguración cultural de la sociedad (HOPENHAYN, 1995:33).

Contrariamente, é preferível não se referir a uma forma de “morte cultural” da sociedade, mas a princípios de adesão social que deixaram de ter qualquer vínculo com construções da realidade de décadas passadas. Citando Maffesoli (2004:46), poderia-se dizer que

Ante a não permanência de todas as coisas e de cada um, existem diversas estratégias: a que projeta para o futuro e se volta para o céu, a que se contenta com o presente e se enraíza na terra. Aquela é ‘uraniana’ (celeste) e favorece um ideal a ser alcançado; esta é ‘ctoniana’ (terrestre) e se interessa pelo que está perto, pelo vivido, pelo que está “aqui e agora”.

Na América Latina, a transfiguração cultural da sociedade consegue adquirir corpo na ascensão contemporânea dos modelos de representação ideológica, “utópica” e de sensibilidade da “cultura de esquerda” de décadas passadas. Os temas em torno da liberação política, sexual, da mulher, dos jovens, dos negros, dos homossexuais, dos que fumam maconha, dentre outros, se internalizaram em graus diferenciados nas sociabilidades atuais.

Nada desapareceu por sua ausência, senão por sua efetiva difusão no âmbito social. A “cultura de esquerda” que Monsiváis (2000) observa desde os anos 20, percorreu vários caminhos, nos quais seus sinais e mensagens não conseguiram escapar da ampla absorção social: essa cultura, em todo caso, se banalizou, e daí o temor que alguns traduzem em morte. Inclusive os próprios limites da política assumem formas diferentes, estilos mutáveis e significados diversos que traduzem o complexo cenário das sociabilidades cotidianas: não unicamente um espaço público, e sim vários; não o espaço privado, mas um espaço privado que cada vez é menos privado.

Essa situação que assume o pós-moderno não quer dizer que possa resumir-se em um novo quadro ideológico, um tanto a meio caminho entre o neoconservadorismo político e uma nova esquerda reciclada. As “funções ideológicas” consideradas análogas ao discurso pós-moderno, segundo autores como Hopenhayn (1988), se referem à suposta e proveitosa capitalização que tem feito dele o neoliberalismo³ para pôr em dia um desejado projeto de hegemonia cultural. Segundo parece, o pós-moderno, ao exaltar a diferença redonda na exaltação do mercado, considerado como única instituição social que ordena sem coerção (:63). Interessante mudança analítica, que não somente considera o pós-moderno uma eventual ideologia política, como também uma ideologia que faz das lógicas econômicas neoliberais parte de seus componentes discursivos. Pode-se entender, assim, o rumo de associações analíticas tomado. Facilmente se associou a inversão para o mundo da vida privada (em detrimento dos interesses supostamente coletivos e públicos) com o ambiente próprio das políticas econômicas privatizadoras e o neoliberalismo, com o questionamento de um Estado ineficiente e a pouca participação política de amplos grupos sociais. Mas, resulta evidente que não é possível constatar nexos entre o desencanto, a desestabilização e a crítica situados no “mundo da vida” e a tendência homogeneizadora de uma “racionalidade tecnocrática”, tal qual se apresenta com o neoliberalismo. É incompatível o pós-moderno com o desenvolvimento de uma razão instrumental, já que o pós-moderno expressa uma profunda atitude de desconfiança e ironia aos projetos de modernização burocrática e as exigências “produtivistas” da lógica utilitarista neoliberal. O

³ Quijano (1988:23), por exemplo, se referirá ao “repliegue de los postmodernistas y de los antimodernistas en esa suerte de ‘neoconservadurismo’ que canta las seducciones del poder vigente”. Também dirá que o “resultado es una ofensiva de los encantos del poder del capital privado”.

pós-moderno, então, não pode ser associado, nos termos aqui expressados, com o supostamente “neo-conservador”. Concordando com as apreciações de Follari (1990:142), é possível compreender que o

posmoderno despolitiza; pero no de que sea conservador, lo cual constituye una adscripción a la politización específica. Tampoco es claro que la crítica posmoderna de lo político concierna a toda forma de política, y que aquella a la que invite sea conservadora; por el contrario, de Foucault o Vattimo se obtendría propuestas ‘críticas’, al menos sobre ciertas áreas de la organización social. Pero lo más flagrantemente ignorado en estos casos es la crítica posmoderna que haría impacto sobre la noción clásica de lo político; es decir, se juzga los posmoderno sin asumir, aunque fuera para criticarla, la ruptura que impone a los polos del eje semántico ‘progresista vs. conservador’. Para estar a la altura del debate sería necesario conocer y refutar la forma en que lo posmoderno ha cuestionado el holismo y el teleologismo de los enfoques críticos internos a la modernidad.

VI

Também é possível detectar certos argumentos interessantes a partir das teorias culturais que foram abordando o tema da pós-modernidade. Certo consenso se estabeleceu em torno de conceitos como “modernidade periférica” (Richard, 1999; Brünner, 1992; Sarlo, 1994; Rincón, 1995), que logo é complementado com a adjetivação “heterogênea”, no que o sincretismo, a hibridação e a fragmentação social parecem ser centrais. Brünner (1992:130), por exemplo, afirma que

(...) cuando desde Europa se anuncia el fin de la modernidad – con su explosión de formas culturales, predominio del consumo, eliminación de los grandes discursos de fundamentación, crítica de la razón y los valores, heterogeneidad de los componentes nacionales, (...) – nosotros desde América Latina no necesitamos, me parece, hacernos eco de esta problemática. Pues aquí, ni la modernidad estuvo ligada a los principios de la Ilustración europea, cuyo fin ahora se nos anuncia, ni se comportó, nunca, como una experiencia espiritual y social unitaria.

Nem na Europa, nem nos Estados Unidos “o moderno” tem se manifestado como uma “experiência espiritual e social unitária” como para poder se questionar, por exemplo, sua eventual presença no contexto

histórico e social da América Latina. Estas interpretações supõem que a “modernidade latino-americana” faria parte de uma experiência cultural produto da transferência de um “modelo” *a priori* originado na Europa, algo já mencionado anteriormente. Ao mesmo tempo, partem de uma noção geral do moderno como algo que se superporia àqueles traços culturais que giram em torno do tradicional, do pré-moderno e de suas estruturas político-sociais constitutivas. Embora se diga que:

(...) La modernización de la cultura era todo eso, y no la mera superposición de una nueva capa o barniz sobre las preexistentes en las culturas ancestrales y aquella traída por los conquistadores (BRÜNNER, 1992:130).

não é possível visualizar o distanciamento de uma observação e análise “evolutiva” sobre a condição sócio-cultural latino-americana, uma posição que, em tais circunstâncias, inclusive se equivoca quando sustenta que

(...) Tampoco cabe aquí hablar de una posmodernidad, pues ésta se define, a su vez, estrictamente en relación a la autocomprensión europea de la modernidad. (...); ni podemos celebrar tampoco aquello que sólo nos llega como el eco de una lectura (otra más) sobre la “evolución por etapas” de la humanidad mirada desde su centro” (BRÜNNER, 1992:131).

Viu-se que o pós-moderno não pode ser definido em relação “a autocompreensão europeia da modernidade”, a uma conseguinte formulação de seus problemas, conquistas, instituições e valores como produtos de uma modernização e de práticas culturais injetadas a partir de “um exterior” concreto. E esse problema, a pesar de pretender evadir-se, parece persistir. Com relação a isso, é interessante a sentença final de Brünner (*Ibid*), quando pretende observar o desenvolvimento da modernidade na América Latina, originado

no de la cabeza de los modernizadores y la irradiación de sus ideas en las cabezas de sus contemporáneos, sino mediante la operación de los aparatos culturales que la producen, incluso a espaldas de nuestros intelectuales” (BRÜNNER, 1992:71),

o que não é mais que uma perspectiva que, desde os estudos culturais latino-americanos, supõe “aparelhos culturais” sem possíveis conexões com as dinâmicas modernizadoras, “externas” a elas, provavelmente sinônimos de algum “eixo difusor” e “administrador” de políticas culturais;

estas produzidas “às costas de nossos intelectuais”. Isso é o mesmo que afirmar que a “heterogeneidade cultural” significa participar segmentada e diferencialmente de um mercado internacional de mensagens que “penetram” por todos os lados e de maneiras inesperadas a rede local da cultura⁴. Porém, é possível referir-se a uma “passividade” da cultura local (que nem sequer pode totalmente definir-se segundo propriedades próprias definidas *a priori* de toda inter-relação) e a uma “atividade” e conseguinte penetração de um mercado internacional de mensagens por parte de eventuais “forças” político-culturais e econômicas exteriores?

Esse dilema é reiterado nos estudos sobre a cultura latino-americana atual, esse que supõe que o motor da modernidade na América Latina, quer dizer, o “mercado internacional”, provoca e reforça uma heterogeneização da cultura (BRÜNNER, 1992:105). Assim, mercado e heterogeneidade contemporânea parecem ser “potências” análogas e co-protagonistas, sendo o trabalho de Sarlo (1994) um dos mais sintomáticos. A partir de uma “estética da cultura contemporânea”, a autora faz uma crítica às mudanças na cultura moderna latino-americana e, concretamente, ao consumo cultural e à televisão. Seu trabalho faz aparecer uma espécie de “estética do sublime”, sustentada em casos de personalidades boêmias, excepcionais, próximas ao herói excêntrico da modernidade. Isso implica, sem dúvida, e como o constata Follari (2000), um “elitismo cultural” a partir do qual se interpreta a cultura visual como cultura da decadência. Sarlo (1994), como tantos outros, ao tentar compreender as realidades sociais que a rodeiam, parece assumir uma clara “nostalgia da modernidade perdida”, a necessidade de retornar a certos componentes culturais que liberassem da “decadência” às atuais sociabilidades.

VII

Como é perceptível, a discussão em torno da pós-modernidade na América Latina revestiu uma série de críticas consideráveis com relação a sua possível pertinência empírica e teórica. Porém, esse foi só um dos gestos abordados pelos críticos da cultura e pela intelectualidade em geral. Como bem o

⁴ Brünner (1992, 104), referindo-se a palavras do escritor mexicano Carlos Monsiváis.

constata Sovik (2001), há poucos anos, a discussão em torno da epísteme pós-moderna foi substituída pela palavra chave “globalização”, não somente assimilando-as, mas também truncando o debate e a análise que sobre o pós-moderno se estava realizando. Assim, evidenciou-se um claro retrocesso nas análises teóricas e empíricas nas ciências humanas ao deslocarem-se ou abandonaram-se as discussões próprias do estatuto interpretativo pós-moderno. Facilmente foi-se justapondo a temática da “globalização” sobre a temática da “pós-modernidade”, ou simplesmente foi substituindo-se esta última em função de adquirir centralidade a primeira. Evidentemente que essa substituição não é linear e que, em certas ocasiões, a discussão sobre a globalização e a pós-modernidade têm pontos de contato. Não obstante, são temas e discussões diferentes, apesar de haver sido abordados a partir de blocos teóricos e temáticos análogos. Pode-se, mesmo assim, considerar a discussão sobre a globalização um “avanço”, na medida em que incorpora a dimensão econômica nas discussões sobre política e cultura, mas também um claro “retrocesso” para com o debate da pós-modernidade, quando se trata de pensar e analisar as *dimensões do sujeito* na atualidade, as inter-relações sociais e os critérios culturais que se situam em não-correspondência com os desejos próprios da modernidade.

Sem dúvida, foi o incômodo por não haver incorporado o econômico em seu discurso que conduziram a muitos a essa substituição analítica. É basicamente essa “falta” que o conceito “globalização” veio a substituir, por exemplo, com suas preocupações com o global e o local, os efeitos dos capitais transnacionais e os “novos excluídos”. Por isso, não se devem confundir as discussões. O sujeito da globalização é um sujeito social “moderno”, ainda empenhado em liberar-se da “estrutura social”. Assim, o discurso da globalização, ao retomar fortemente a ideia de centralidade do econômico na realidade social, abandona a complexidade desta para falar o idioma ou a linguagem das relações produtivas, financeiras e comerciais. Parece que muito pouco do que se discutiu a partir do pós-moderno (e sobre o pós-moderno) tenha sido finalmente considerado. O que aconteceu, por exemplo, com o fim da fé na razão instrumental, com as críticas e questionamentos aos critérios de verdade e legitimidade, com os questionamentos às hierarquias políticas e simbólicas, com a crítica ao conhecimento que surge da univocidade das meta-narrativas?⁵.

⁵ Sobre esse tema, veja-se o interessante trabalho de Sovik (2001).

Faz-se imprescindível recordar os avanços (e continuar a partir deles) que se alcançaram na crítica da cultura atual a partir do debate da pós-modernidade (que, em parte, pode ser análogo ao pós-estruturalismo), fundamentalmente porque se evidencia um notório retrocesso: o sujeito parece voltar a instrumentalizar-se na era dos que falam a linguagem da globalização. A crescente uniformização da cultura global, com base em um paradigma economicista ou tecnicista, é uma força totalizadora que o pós-moderno desafia e ironiza. Desafia porém não nega, ainda que procure pontuar a *diferença* ou as *diferenças culturais* e não a identidade e o retorno de atores “racionais” e hiper-reflexivos que “conhecem” a totalidade da realidade social. Claro que essas discussões sobre o que representa a globalização e a pós-modernidade não podem esgotar-se em tais considerações. Poderia ser um campo analítico em que, sem dúvida, poder-se-ia focalizar uma interessante maneira de recuperar o estatuto do pós-moderno e diferenciar o que lhe corresponde como elementos teóricos e socioculturais específicos.

VIII

Porém, viu-se que o pós-moderno traz uma série de discussões que na América Latina encontra um considerável eco. Inclusive alguns se referem à possibilidade de considerar a condição pós-moderna originada na América Latina, por exemplo, da mão de grandes escritores, como o caso de Jorge Luis Borges. Toro (1991) menciona que

Borges inaugura con Ficciones (1944) la posmodernidad, no solamente en Latinoamérica, sino en general. (...) Borges abrió dentro del paradigma de la modernidad, aquel de la posmodernidad... (TORO, 1991:53).

O desafio está lançado: submeter a análise a eventual definição de uma pós-modernidade que teve a sua aparição em próprias terras latino-americanas. No momento, sim se pode argumentar que as eventuais condições sócio-culturais e intelectuais pós-modernas e seus consequentes debates surgem na América Latina a sua maneira. O pós-moderno se identifica de acordo com as circunstancias nas quais se manifesta nas sociabilidades ou estado da cultura que pode considerar-se pós-moderna, ao desestabilizar o que foi compreendido e definido *a priori* como próprio da específica dinâmica da modernidade ensaiada em um determinado ambiente.

Referências

- ARDITI, Benjamín
(1989) *El deseo de la libertad y la cuestión del otro (Posmodernidad, poder y sociedad)*. Asunción: Ed. Critério.
- BRÜNNER, José Joaquín
(1998) *Globalización cultural y posmodernidad*. México: Ed. FCE.
- (1992) *América Latina: cultura y modernidad*. México: Ed. Grijalbo.
- BUARQUE DE HOLLANDA, Heloísa (Org.)
(1991) *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco.
- CALDERÓN, Fernando
(1988) "Introducción". In: _____. (Org.). *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*. Buenos Aires: Ed. CLACSO.
- EVERS, Tilman
(1984) "Identidade: a face oculta dos novos movimentos sociais". *Novos Estudos CEBRAP*, vol 2, nº 4, p. 11-23.
- FOLLARI, Roberto
(1990) *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*. Argentina: Ed. Aique Grupo Editor-Instituto de Estudios y Acción Social.
- (2000) "Estudios sobre postmodernidad y estudios culturales: ¿sinónimos?" *Revista Latina de Comunicación Social*. Tenerife: La Laguna, , nº 35.
- FOUCAULT, Michel
(1992) *Microfísica del poder*. Madrid: Ed. La Piqueta.
- HOPENHAYN, Martín
(1995) *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*. México: Ed. FCE.
- (1988) "El debate post-moderno y la dimensión cultural del desarrollo". In: CALDERÓN, Fernando (Org.). *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*. Buenos Aires: Ed. Clacso.
- LECHNER, Norbert
(1988) "El desencanto post-moderno". In: QUIJANO, VEGA, CASULLO, GARCÍA CANCLINI (y otros). *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*. Buenos Aires: Ed. Clacso.
- (1987) "La democratización en el contexto de una cultura postmoderna". In: LECHNER, Norbet (Comp.). *Cultura política y democratización*. Buenos Aires: Ed. CLACSO.
- LYOTARD, Jean-François
(1989a) *La condición postmoderna*. Madrid: Ed. Cátedra.
- (1989b) *La fenomenología*. Barcelona: Ed. Paidós.
- MAFFESOLI, Michel
(2004) *A parte do diabo. Resumo da subversao pós-moderna*. Rio de Janeiro: Ed. Record.
- (2001) *Sobre o nomadismo. Vagabundagens pós-modernas*. Rio de Janeiro: Ed. Record.
- (1989) *O tempo das tribos. O declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária.
- MONSIVÁIS, Carlos
(2000) *Aires de família. Cultura y sociedad en América Latina*. Barcelona: Ed. Anagrama.
- QUIJANO, Anibal
(1988) "Modernidad, identidad y utopía en América Latina". In: QUIJANO, VEGA, CASULLO, GARCÍA CANCLINI (y otros). *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*. Buenos Aires: Ed. Clacso.
- RICHARD, Nelly
(1999) "Latinoamérica y la Posmodernidad". *Revista de La Torre*, Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, año IV, nº 12.

RINCÓN, Carlos

(1995) *La no simultaneidad de lo simultáneo. Postmodernidad, globalización y culturas en América Latina*. Bogotá: Ed. Universidad Nacional.

RORTY, Richard

(1997) *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Buenos Aires: Ed. FCE.

SARLO, Beatriz

(1994) *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*. Buenos Aires: Ed. Ariel.

SOVIK, Liv

(2001) “Lembrar o sujeito pós-moderno ou viva o fim da razão instrumental”. In: PRADO, José Luis Adair (Org.). *Lugar global e lugar nenhum*. São Paulo: Ed. Hackers.

TORO, Alfonso de

(1991) “Posmodernidad y Latinoamérica”. *Plural*, n° 233, México.

VATTIMO, Gianni

(1985) *El fin de la modernidad*. Barcelona: Ed. Gedisa.

Recebido em

maio de 2010

Aprovado em

julho de 2010