

## IMAGENS AMBIVALENTES DA GLOBALIZAÇÃO

Paulo Henrique Martins

Do ponto de vista da sobrevivência da modernidade como projeto civilizatório, o recente movimento da globalização constitui um fenômeno agregador ou desagregador? A resposta a esta pergunta não é fácil, revelando a presença de uma pluralidade de motivos inéditos, intrigantes e complexos tanto no nível das origens e alcance histórico da globalização como de suas implicações teóricas.

Desde logo é importante se esclarecer porque na pergunta acima assinalamos a expressão *recente movimento da globalização* e não apenas *movimento da globalização*. No nível do que queremos desenvolver como raciocínio, o termo recente introduz uma diferença importante. Sem desconhecermos o fato de que a globalização, num sentido amplo, identifica-se com o desenvolvimento capitalista desde o século XVI (Giddens, 1991), entendemos, porém, que as transformações recentes do capitalismo mundial, em particular a partir do desmoronamento da União Soviética, têm especificidades históricas, culturais e políticas que não podem ser meramente dissolvidas no oceano da história moderna.

Na nossa compreensão, o desmembramento da União Soviética nos fins da década de oitenta contribuiu fortemente para a desorganização do imaginário moderno. Este imaginário era fundado na tensão gerada pelo confronto de duas lógicas societárias diferentes: do lado da União Soviética, em particular da Rússia, a estratégia de organização da sociedade preferencialmente pelo Estado Burocrático; do lado do Ocidente capitalista, particularmente dos Estados Unidos da América, aquela de organização da sociedade preferencialmente pelo Mercado de Bens e Serviços.

A pergunta inicial deve, também, ser vista como uma provocação visando sublinhar que tanto a opinião pública como o pensamento crítico encontram-se oscilando numa constante mudança de humores. Essas oscilações sugerem, no nosso entender, que o pensamento moderno encontra-se prisioneiro de um relevante dilema moral: às vezes, a globalização é entendida como uma novidade alvissareira,

outras vezes, como uma enfermidade repulsiva. No texto, procuraremos explorar essas oscilações, demonstrando que elas têm a ver com um elemento surpresa para nossa tradição racionalista: a de sermos obrigados a aceitar o declínio da modernidade e a situação de ambivalência que este declínio implica. Para uma civilização como aquela moderna, fundada sobre a segurança aparentemente absoluta oferecida pela verdade da racionalidade científica, a descoberta das ilusões contidas nas metáforas da ordem, do progresso, do desenvolvimento e da razão aparece como uma experiência assustadora.

Quando dirigentes de um órgão como o **FMI** (Fundo Monetário Internacional), diretamente comprometido com a generalização da moral utilitarista dominante", discutem abertamente a necessidade de rever a importância do social nas suas orientações estratégicas, devemos concordar que algo de novo aparece no horizonte da modernidade.

Concordar, por exemplo, que os resultados problemáticos das políticas neoliberais, desestabilizando em toda parte as estratégias de modernização e os pactos sociais vêm, de fato, comprometendo as teses do **FMI** sobre os pressupostos do desenvolvimento nos países periféricos.

Por outro lado, as resistências bem sucedidas de países que não seguiram as orientações do FMI, provam existir outras saídas modernizadoras no contexto da globalização. Aqui deve ser registrado o caso da Malásia, cuja política de controle de capitais sob coordenação estatal tem se revelado eficaz e, também, o caso da China de Jiang Zemin, cuja modernização e abertura recente ao capital externo não se inspirou no neoliberalismo, mas na visão confuciana de comunidade moral, pela qual os princípios da justiça e lealdade devem guiar a conduta do indivíduo'.

Os rumos dos acontecimentos, na década de noventa, nos sugerem, logo, a importância de se aprofundar as ambivalências da globalização, de modo a se

---

1 A crítica à moral utilitarista tem sido conduzida de modo sistemático por intelectuais reunidos em torno de uma associação criada em 1980, na França e conhecida como M.A.U.S.S - *Mouvement Anti-utilitariste dans les Sciences Sociales* (ver Caillé, 1989 e 1993). Apesar de já haver formado uma massa crítica importante nestes quase vinte anos, as reflexões destes intelectuais anti-utilitaristas ainda são, infelizmente, pouco conhecidas no Brasil. Mas, neste momento em que as noções de solidariedade e de reciprocidade aparecem como centrais para se repensar os movimentos sociais, a discussão sobre a teoria do Dom aparece como sendo de grande atualidade teórica.

2 A um importante político que lhe pedia conselhos, Confúcius respondeu: "o modo de ser das pessoas exemplares tem quatro lados: elas são educadas em sua conduta, respeitadas em seu serviço aos empregadores, generosas ao cuidar das pessoas e justas ao empregar pessoas" (Cleary, 1992: 47).

saber quando estamos falando de globalização como fator desagregador, como ideologia neoliberal, ou quando estamos nos referindo à globalização como fator agregador, isto é, como modernização técnica e cultural complexa. Neste texto, tentaremos discutir sobretudo a questão ideológica, já que esta tem relação direta com os impasses gerados pela dilema moral acima relatado.

## A ideologia da globalização

A idéia dominante de globalização, acatada pelos formuladores das políticas de estabilização de países emergentes, como o FMI, está estreitamente associada àquela de neoliberalismo, ideologia que ganha realce nos anos oitenta com a crise do keynesianismo e do ideário socialista.

Originariamente, lembra Perry Anderson (1995: 9), o neoliberalismo nasceu como uma reação teórica e política contra o Estado intervencionista e do Bem-Estar, apoiando-se nas teses pragmáticas de Friedrich Hayek. Mas, inegavelmente, apenas nos anos oitenta o neoliberalismo afirma-se como doutrina organizadora de um novo projeto de dominação do capitalismo.

Na prática, esta ideologia tem contribuído, alerta Alain Caillé, sobretudo no Terceiro Mundo, para a desestruturação do ethos dominante local, com prejuízos para o tecido social, que não consegue cicatrizar suas feridas com a mesma velocidade dos processos desestruturadores. Trata-se, logo, de uma filosofia utilitarista que favorece os ideais de ganho econômico e de competição individualista em prejuízo da sobrevivência de outros sistemas sociais (Caillé, 1989: 80). Inspirado na generalização deste imaginário utilitarista, que foi sistematizado pela economia política nesses dois últimos séculos, expande-se o neoliberalismo. Sua especificidade está em descartar, de um lado, o papel estrutural do Estado na organização de uma economia de mercado; de outro, em desconsiderar a importância das redes de solidariedade grupais<sup>3</sup> tanto na manutenção dos espaços públicos como na preservação de uma ordem social sancionada pelo conjunto de atares sociais e organizacionais presentes no interior do modelo.

## Natureza do fetiche

A globalização como fetiche é ressaltada ao se pôr em evidência as

---

<sup>3</sup> As redes, diz Caillé, atualmente ou nas sociedades arcaicas, só se criam a partir de alianças fundadas na aposta da dádiva e da confiança (Caillé, 1998: 18). E. Castells, por sua vez, relaciona a idéia de rede com aquela outra de uma nova lógica morfológica do social (Castells, 1996:469).

ambivalências presentes no interior do imaginário neoliberal. Isto pode ser observado a partir de alguns aspectos, como a tentativa de esconder o papel desta ideologia na manutenção de uma certa estrutura particular de interesses. A manobra visando apresentá-la como uma verdade histórica situada acima das ideologias e, por conseguinte, dos interesses políticos e culturais dos atores, agentes e movimentos sociais e populares, apenas escamoteia a natureza ideológica do neoliberalismo.

A globalização como fetiche resulta da tentativa de se representar a modernização econômica ocidental como a vitória do projeto racionalista sobre o irracionalista. Para isso, foi necessário transformar a história recente do Ocidente numa narrativa mítica, no interior da qual se procurou desvalorizar as histórias dos não-ocidentais, tidas como irracionais. Segundo Andreas Huyssen, isto aconteceu no momento em que se proclamou o êxito irrevogável de uma sociedade racional onde "a recusa impiedosa do passado era um componente tão essencial do movimento moderno quanto seu apelo à modernização através da padronização e da racionalização" (Huyssen, 1991: 28). A versão mais contemporânea do "mito" da modernização tende a reforçar esta imagem da dissociação entre racionalidade e irracionalidade, num esforço de desvalorização da tradição e de louvor a uma modernidade inspirada na generalização, a nível planetário, do utilitarismo econômico, conforme foi assinalado pelos intelectuais do M.A.U.S.S. (Caillé, 1989).

Esta versão é ideológica por estar ligada a interesses estratégicos de corporações multinacionais, e não aos anseios de coletividades locais, nacionais e mundiais, colocadas à margem dos benefícios da globalização econômica. A modernidade passou, então, a ser representada como uma experiência a-histórica e inédita, o que é falso. Neste jogo de linguagens, supõe-se que a lógica global estaria apagando, definitivamente, os grandes traços das tradições históricas e culturais, nacionais e locais (onde sobreviviam as práticas de solidariedades e de reciprocidades não necessariamente ligadas ao paradigma do interesse econômico). Segundo a narrativa neoliberal, no lugar desses traços simbólicos tradicionais estaria tomando corpo, a nível planetário, uma nova lógica pragmática e utilitária que estaria uniformizando a cultura mundial.

A aceitação desta lógica como uma totalidade irrecusável tem como contrapartida pôr em perigo a representação da democracia como comunidade de sentimentos compartilhados, para cuja realização a sociologia buscou inspiração não apenas na idéia de futuro, mas, também, naquela de tradição (Caillé, 1989: 106). Assim, a proposta neoliberal de desativação e ou reestruturação dos mecanismos de regulamentação das economias nacionais se efetiva em favor da estabilidade de regras econômicas e financeiras globais, que aparecem de modo neutro e desconectadas de suas referências de poder. Isto constitui apenas um dos mecanismos montados para desmanchar o antigo modelo de modernização apoiado no Estado-Nação, facilitando a generalização da doutrina utilitarista. Assim,

ao invés de um novo modelo, organizacionalmente mais complexo, este, proposto pelos intelectuais neoliberais, é bastante simplificado, dando ênfase apenas ao cálculo interessado em detrimento de outros princípios norteadores da ação social como a obrigação, o prazer e a generosidade (Godbout, 1998). Pela sua simplificação, o neoliberalismo tem ampliado as zonas caóticas em torno do Mercado, como o provam os altos índices de exclusão social atuais,

O segundo aspecto que prova o caráter fetichista da globalização, aprofundando o anterior, está contido na tentativa equivocada de associar, de um lado, modernidade com progresso, de outro, tradição com desordem e decadência. Esta associação é teoricamente complicada, sendo questionada, na prática, pelas experiências neocomunitárias que proliferam na contemporaneidade. Ao reavivar velhas crenças religiosas, como, por exemplo, as islâmicas e **as** neopentecostais, ou aquelas raciais e nacionalistas, presentes nos conflitos da África e da antiga Iugoslávia, o neocomunitarismo demonstra que a modernidade convive com tradições as mais diversas e, por conseguinte, com o elemento de "desordem" que estas **trazem** nos seus interstícios.

Mas as reações atuais contra um pensamento simplificador, que concebe a realidade como uma dualidade formada de pólos opostos (moderno contra tradicional, profanos contra sagrado etc.), deixam antever novos rumos do pensamento contemporâneo. Nesta perspectiva, deve-se ressaltar o conceito de destradicionalização em Anthony Giddens, A globalização, esclarece ele, não significa uma ruptura radical com a tradição, **mas a** expressão de uma ordem pós-tradicional, na qual a tradição modifica seu status, abre-se ambigüamente ao questionamento, mas não desaparece (Giddens, 1994). Neste sentido, o surgimento do fundamentalismo na modernidade (sobretudo aqueles inspirados por pertenças religiosas, nacionais, culturais e étnicas) deveria ser visto como expressão previsível desta sociedade pós-tradicional, como uma das formas possíveis de uma modernidade ambivalente por definição, **e** que se orienta por diferentes lógicas. O fundamentalismo tende a acentuar a pureza de um certo conjunto de doutrinas, sugere Giddens, para rejeitar um modelo de verdade que valoriza o engajamento dialógico na formação do espaço público (Giddens, 1994: 11-12). Esta rejeição aparece, então, não como uma degenerescência da modernidade, mas como um dos modos possíveis de expressão estética e moral da(s) modernidade(s). Esta rejeição é o sintoma da recusa de se **reduzir** o moderno a um fenômeno puramente racional, que excluiria os aspectos míticos (Morin, 1987), sensíveis (Maffesoli, 1998) e criativos (Castoriadis, 1975) da prática social.

Nesta ótica de análise, afastando-nos da narrativa fetichista, é possível entender a globalização como uma tradição histórica que remete **aos** primeiros e ambivalentes movimentos expansionistas do capitalismo ocidental, quando foram desenhadas as Comunidades Nacionais, ganharam autonomia as Economias de

Mercado e se estruturaram os Estados Modernos. Durante alguns séculos, pareceu que o expansionismo ocidental iria absorver e/ou eliminar as antigas tradições culturais, a partir da expansão de uma cultura racionalista e secularizada.

Hoje, percebe-se que apenas em parte esta previsão era verdadeira. Porque ao lado de uma cultura de massa mundial- expressão mais bem acabada do ideal racionalista - ressurgem práticas culturais ambivalentes, que disputam a hegemonia do imaginário da ordem racionalista. Estas práticas revelam a sobrevivência de outros registros simbólicos que foram recalçados, sem serem extintos, no interior do inconsciente social.

Registas como o da dádiva moderna (Godbout, 1992), por exemplo, constituem requisitos preliminares para instalar no interior das instituições a "confiança" e, por conseguinte, uma certa normalidade sistêmica envolvendo o Estado - como lugar da negociação -, a Economia - como lugar da produção - e a Comunidade Nacional- como lugar da solidariedade grupal",

A crítica do caráter ideológico da globalização permite um outro entendimento desta, através do qual se ressaltam as imbricações complexas entre elementos modernos e tradicionais, elementos que não são teórica e historicamente excludentes, mas que se interpenetram de modo complexo sob o manto das práticas modernas.

Nesta imbricação de elementos que procuram emergir a superfície das instituições históricas aparecem lado a lado o machismo e o feminismo, o racismo e as lutas étnicas e raciais, os ricos e os pobres, os poderosos e os humildes. Logo, um entendimento da globalização capaz de fazer emergir o paradigma da complexidade, da ambivalência e do caos subjacentes, implica considerar como igualmente relevantes tantos os acontecimentos tecnológicos e culturais

---

4 Ao contrário de autores como F. Tonnies (1977), que associava a idéia de comunidade com coletividade pré-industriais, E. Durkheim observou corretamente que a divisão do trabalho na sociedade industrial (nacional) era a base de outro tipo de solidariedade, a orgânica, pela qual a "consciência coletiva deixa descoberta uma parte da consciência individual" (Durkheim, 1984: 83). Assim, na idéia de sociedade em Durkheim, está presente de modo velado uma concepção de comunidade que favorece o entendimento da moderna nação como uma comunidade de indivíduos. Daí, porque ele tanto valorizou o papel da educação no reforço de uma certa homogeneidade entre os indivíduos, tida como fundamental para a vida coletiva (Durkheim, 1989). Atualmente, o renomado sociólogo norte-americano Jeffrey Alexander posiciona-se a favor da idéia de nação/comunidade ao propor que "a função da sociedade civil não é produzir riqueza ou poder, salvação, amor ou verdade, mas criar e manter uma comunidade cujas fronteiras incluem esses domínios institucionais, que definem a sociedade como tal" (Alexander, 1998: 24).

reconhecidamente novos, como também aqueles outros que manifestam a sobrevivência de velhas ordens simbólicas.

Para além da ideologia neoliberal, existe uma outra representação da globalização que revela a crescente complexidade dos paradigmas de conhecimento humano. Mas esta representação não se explica pela leitura simplificada do racionalismo científico. Sua presença apenas é percebida quando se aceitam os novos desafios postos por uma modernidade que é essencialmente ambivalente e caótica, o que Zygmunt Bauman procura demonstrar a partir de sua crítica à pós-modernidade (Bauman, 1998). Para certos cientistas, a complexidade do novo modelo de conhecimento é observável pelo caráter relativo de processos em que as tradicionais realidades física e matemática são redimensionadas por uma nova realidade técnica e cultural inédita. Para alguns, esta realidade estaria associada ao modelo do computador, cuja difusão produz, acreditam, uma reviravolta na cultura humana (Abraham, McKenna e Sheldrake, 1998: 52).

Infelizmente, a modernidade como expressão de um novo e inédito modelo de conhecimento não tem sido suficientemente destacada em razão da ênfase excessiva dada à globalização como ideologia, como um fenômeno moderno nascido contra a tradição e contra a desordem irracional.

Mas, a novidade introduzida pela interpretação da globalização como um fenômeno cultural complexo diferente daquele representado pela globalização neoliberal impõe considerar as relações possíveis entre fundos culturais e mudanças paradigmáticas, nos planos intra e extranacionais. Em outras palavras, deve-se aceitar a possibilidade teórica de múltiplas modernidades vividas por regiões e países a partir de diferentes lugares: aqueles do centro e da periferia, aqueles do oriente e do ocidente, aqueles das metrópoles e das ex-colônias. Esses diferentes lugares apontam para diversos padrões organizacionais que, no entanto, não podem fugir às injunções lógicas das três invariantes do modelo-padrão da modernidade: o Estado, o Mercado e a Comunidade-Nação.

Assim, uma compreensão da(s) modernidade(s) aberta a estes diversos padrões organizacionais sugere que sejam agregadas às significações técnico-racionais da realidade outras representações que apontem para a complexidade do simbólico, da imaginação e dos afetos (este foi, aliás, um dos motivos básicos da luta de Freud em favor da emancipação da psicanálise). Esta compreensão mais ampla das possibilidades do "moderno" é a condição para a criação de novos e complexos modelos conceituais que dêem conta simultaneamente do contínuo e do descontínuo na história, do racional e do simbólico no pensamento, da normalidade e da ruptura na organização dos padrões sociais. Novos modelos que nos permitam interpretar os sinais das transformações sociais na contemporaneidade a partir de um lugar de observação (e de participação) que não se deixe enfeitiçar nem pelo jogo de sedução do utilitarismo mercantil, nem

pelo niilismo dos chamados "fins de tempos".

A busca de um entendimento complexo da globalização, isto é, de uma compreensão teórica que explique simultaneamente o moderno e o tradicional, a ordem e a desordem, resulta da penetração progressiva nas ciências sociais de uma das mais relevantes teorias das últimas décadas, a teoria do caos, que demonstrou o papel destacado dos sistemas dinâmicos instáveis (Prigogine, 1996). Na perspectiva da teoria do caos, pode-se compreender que não são incompatíveis as existências paralelas de processos estruturadores/desestruturadores: de novas práticas culturais complexas, no plano mundial, ao lado de práticas de redefinição das identidades culturais, nos planos das sociedades nacionais e das estruturas societárias locais.

A negação sistemática do elemento desordem nestes movimentos caóticos das sociedades nacionais e dos novos circuitos globais tanto reflete aspectos entrópicos como estabilizadores. Esses efeitos ambivalentes são, como em geral, encobertos pela representação ideológica da sociedade contemporânea ocidental como um fenômeno historicamente superior, o que seria justificado pelas idéias de ordem e de progresso. Na elaboração desta representação da globalização neoliberal como fenômeno a-histórico e não-ideológico (o que em si já revela a natureza ideológica do neoliberalismo), participam ativamente, mesmo que nem sempre de forma voluntária, certos agrupamentos intelectuais, responsáveis pela tradução simbólica de acontecimentos de que eles são co-autores.

### **Os intelectuais e o fetiche**

A expansão das grandes firmas no contexto do Pós-Segunda Guerra, a transformação crescente de bens simbólicos em mercadorias de consumo e a formação de um sistema financeiro internacional criaram esta imagem distorcida de um sistema mundial unificado. Dizemos que esta imagem é distorcida porque ela não favorece a compreensão da ambivalência inerente à globalização, como estamos tentando demonstrar neste texto. A idéia de globalização como sistema total é perigosa ao colocar em plano secundário as cenas políticas nacionais, beneficiando paralelamente o poder da lógica econômica, isto é, dos grupos multinacionais, dos bancos centrais dos países industrializados e das tecnocracias econômicas do Terceiro Mundo.

Esta imagem favoreceu a tese da economia mundial, que é imediatamente associada com o nome de Immanuel Wallerstein, defensor da idéia de uma acumulação incessante do capital, a nível mundial (Wallerstein, 1994a e 1994b). No Brasil, o sociólogo Otávio Ianni ajudou a divulgar esta imagem da globalização, que tende a relativizar a importância das sociedades e estados nacionais na atual modernidade em benefício do que ele considera os ganhos inestimáveis oferecidos

pelas trocas globais. Para ele, a globalização desenraiza "as coisas, as gentes e as idéias", internacionaliza as estruturas internas e as funções do Estado e transforma este Estado numa "correia de transmissão da economia mundial à economia nacional" (Ianni, 1992: 24,92).

A emancipação do neoliberalismo também favoreceu um outro desdobramento teórico, o da mundialização, que é próximo daquele da economia mundial. Este último constitui uma tentativa de resgatar uma abordagem mais propriamente sócio-antropológica do fenômeno global, a partir de uma crítica à visão de cultura de Wallerstein, tida como limitada e simplista por estar excessivamente vinculada a uma visão econômica do fenômeno. Autores como Renato Ortiz (1994: 26) e Roy Boine (1994: 75-78) são favoráveis a uma discussão sobre globalização que enfatize os aspectos culturais. Ortiz procura distinguir entre os termos "global" e "mundial", reservando para o primeiro as referências sobre processos econômicos e tecnológicos e, para o segundo, o domínio específico da cultura. "Uma cultura mundializada corresponde a uma civilização cuja territorialidade se globalizou. Isto não significa, porém, que o traço comum seja sinônimo de homogeneidade" (Ortiz, 1994: 29-31).

Assim, a antiga discussão marxista sobre o imperialismo e a dominação econômica e política das nações mais fortes sobre as mais fracas, é tida por alguns intelectuais como superada por uma nova ordem cultural fundada, de uma parte, no movimento das mercadorias, de outro, nas revoluções tecnológicas. Tanto a nova ordem cultural, a mundialização, como aquela econômica, a globalização, teriam tomado inúteis as antigas regulamentações (valores, normas, leis, crenças, costumes e hábitos), construídas a partir das experiências dos indivíduos e grupos sociais nos espaços coletivos nacionais, regionais e locais.

Essas visões relativamente otimistas da ideologia da globalização, que vêm nela um momento superior da modernidade, um processo histórico unificador das culturas nacionais e locais, foram concebidas durante esses últimos anos em que a globalização apareceu como uma novidade alvissareira, como o sinal revelador de uma nova e eminente ordem global que seria aparentemente mais justa e mais democrática.

Portanto, independentemente das especulações que se possam fazer a respeito, os acontecimentos da década de noventa aconselham fortemente que este otimismo seja temperado com uma leitura mais realista, capaz de relativizar o alcance social das novidades. Analisando-se os indicadores da modernização mundial recente, somos levados, na verdade, a concluir o contrário, isto é, houve o aumento das diferenças de riquezas entre ricos e pobres, a ampliação dos sintomas de violência social e a desarticulação das instituições como a Família e a Escola (tradicionalmente responsáveis pelas práticas de socialização e de normalização institucional).

Um dos sociólogos que melhor detectou a existência de uma ruptura do projeto da modernidade sob o peso da ideologia global, na década de noventa, foi Alain Touraine, o que fica evidenciado num de seus últimos livros, intitulado *Podemos viver juntos? Iguais e diferentes* (1998). Neste livro, Touraine faz uma autocrítica de suas visões anteriores e otimistas sobre a modernidade, reconhecendo que os impactos dos novos movimentos sociais nos anos sessenta e setenta foram insuficientes para dar uma nova dinâmica à sociedade moderna. Para ele, está ocorrendo uma perigosa ruptura entre a economia e a cultura, entre o mundo instrumental e o mundo simbólico, favorecendo de um lado redes globais de produção, de consumo e de comunicação e, de outro, uma volta à comunidade: "Nossos sábios equilíbrios entre a lei e o costume, entre a razão e a crença, ruem como os estados nacionais invadidos, por um lado, pela cultura de massa e fragmentados, por outro lado, pela volta das comunidades" (Touraine, 1998: 12). De uma parte, a nova cultura global gera inevitavelmente a dissociação das antigas culturas nacionais e locais, de outra parte, o surgimento das novas comunidades testemunha o desaparecimento da comunidade nacional pela ação de minorias que, para afirmar suas identidades, tendem a negar os direitos à diferença e à universalidade. "O que chamávamos de política - acrescenta Touraine - a gestão dos negócios da cidade ou da nação, decompôs-se da mesma maneira que o ego individual. Governar um país consiste hoje, antes de tudo, em tomar sua organização econômica e social compatível com as exigências do sistema econômico internacional, ao passo que as normas sociais se enfraquecem e suas instituições tornam-se cada vez mais modestas, liberando um espaço crescente para a vida privada e as organizações voluntárias" (Touraine, 1998: 14).

Numa outra direção, digamos, mais otimista, o sociólogo inglês Mike Featherstone identifica na globalização a presença de um novo fenômeno cultural não redutível ao fetiche. Esta idéia sugere certa aproximação com aquela outra de "alta modernidade", utilizada por Giddens para definir a nova matriz espaço-temporal do capitalismo contemporâneo (Giddens, 1991). Para Featherstone, "as terceiras culturas", surgidas com a globalização, não podem ser simplesmente interpretadas como produtos de trocas bilaterais entre estados nacionais, nem como formas intermediárias de uma cultura global ainda não integrada. A idéia de uma cultura global apenas tem consistência teórica e histórica quando é pensado o surgimento de sistemas de "terceiras culturas" que constituem canais para a passagem de culturas diferentes que não se excluem entre si no interior de cada sociedade. Trata-se de um equívoco, diz Featherstone, conceber a idéia de uma cultura global necessariamente como um enfraquecimento comprometedor da soberania dos estados nacionais, que, sob o ímpeto de alguma forma de evolucionismo teleológico ou de outra lógica fundamental, "será necessariamente absorvida em unidades maiores, num estado mundial que produz homogeneidade

e integração cultural" (Featherstone, 1994:7-8). De fato, a prática dos circuitos econômicos e culturais globais demonstra que, apesar dos esforços de desregulamentação das atividades econômicas nas sociedades periféricas, surgem reações políticas e culturais importantes, que revelam as outras modernidades que estavam escondidas sob o manto de ferro da lógica utilitarista.

No atual contexto de desmascaramento do fetiche global, os desafios das ciências sociais são de duas ordens: de uma parte, propor um pensamento complexo que coloque as dinâmicas sociais da ordem e da desordem não como tendências antagônicas, mas como expressões de um mesmo fenômeno. Nesta linha de reflexão, a idéia de "terceiras culturas" parece-nos atraente ao salientar a complexidade da globalização como fenômeno histórico. Ou seja, ao lado de tradições culturais desestruturadas ou reestruturadas, testemunharíamos o aparecimento de um acontecimento histórico inédito, o das "terceiras culturas" - uma nova ordem nascendo das cinzas da velha desordem cultural.

De outra parte, as ciências sociais necessitam avançar na crítica ao neoliberalismo como ideologia para que a idéia de globalização como complexidade técnica e cultural possa emergir no debate intelectual. Aqui surge, novamente, a importância de se aprofundar as novas questões teóricas postas pela contemporaneidade, que abordaremos a seguir.

### Ambivalência, complexidade e caos

A importância da teoria da ambivalência explica-se pela necessidade de se demonstrar cientificamente que a atual desordem sistêmica da modernidade não é conjuntural, podendo sua amplificação ter efeitos letais sobre as sociedades nacionais como um todo, e não somente naquelas periféricas. A falsa leitura da modernidade como uma experiência de ordem representava um obstáculo para se compreender a diferença entre a globalização como fetiche, de um lado, e como processo cultural complexo, de outro. A perspectiva de declínio do neoliberalismo, a partir das tensões e conflitos relevantes que este tem gerado nas instituições sociais, obriga a que se revele a dinâmica da ambivalência, aquela da inserção simultânea da ordem e da desordem sobre os modelos culturais, que já vem influenciando sobre os estudos sociológicos e antropológicos como o demonstram Balandier (1997) e Bauman (1991).

A introdução desta teoria no campo sociológico foi realizada a partir dos desenvolvimentos conceituais em dois outros campos: o da biologia e o da psicanálise. No campo da biologia, em particular da Nova Biologia (Thompson, 1990), a noção de ambivalência está ligada, de um lado, àquela de complexidade, que se funda na valorização de uma compreensão dos seres vivos como sistemas abertos e comunicativos num ambiente que também é vivo. De outro lado, a teoria

do caos põe por terra a crença tradicional de que tudo era determinado pelas leis eternas da natureza. Hoje, com a disseminação desta teoria voltada para a explicação de processos aleatórios, constata-se que o ideal de previsibilidade total é nada mais nada menos que um ato de fé, e que há uma indeterminação inerente a todo mundo físico (Abraham, MacKenna e Shelldrake, 1998: 54). Esta nova compreensão sistêmica tem repercussões amplas no modo de definição dos sistemas sociais contemporâneos, do mesmo modo que no século XVIII e XIX as idéias da mecânica clássica e das leis fixas do universo tiveram repercussão no surgimento de uma idéia positiva e evolutiva de sociedade. Neste sentido, o atual debate sobre pós-modernidade tem o mérito de valorizar a importância de noções como sensibilidade, emoção, criatividade e contingência entre outras que apresentam como característica comum apontarem para a complexidade de **causas** objetivas e subjetivas que interferem concomitantemente na significação e manifestação da realidade social.

A idéia de sistemas complexos e caóticos valoriza o aspecto relacional tanto no plano individual como no plano societal, dando ênfase diversa à questão da regulação do poder inter e intra-sistêmico. Sob esta ética, o Estado não constitui um entrave para o funcionamento do Mercado, como prega o neoliberalismo na sua defesa de um pensamento simplificado e equivocado. Ao contrário, ele aparece como uma das variáveis necessárias à modelagem institucional de uma sociedade complexa submetida a grande movimentação e a intensas fricções entre suas imagens e representações constitutivas. Neste sentido, tanto o Estado como a Comunidade-Nação aparecem como fatores estratégicos para impedir que o Mercado se tome um predador do modelo, um vírus gerador de turbulências destrutivas tanto no plano do simbólico como do real-histórico. Por conseguinte, Estado e Comunidade-Nação não constituem obstáculos ao Mercado, mas condições necessárias para o Social e, também, para que este último dê forma humana ao modelo triangular da modernidade (Estado - Mercado - Comunidade). Afinal, lembra Jaques Godbout (1992), o objetivo do mercado não é a produção **do** social, mas do lucro, mesmo que isso implique em desemprego. O mercado apenas contribui para o social quando sob pressão de certos mecanismos políticos e culturais é obrigado a fazer "concessões", isto é, reduz sua ação predatória e negocia com a política.

A noção da sociedade como um organismo ambivalente e formado por redes de relações auto-organizativas sustentadas em diferentes lugares tem origem na teoria da complexidade. A internalização desta perspectiva nos estudos sócio-antropológicos deve-se em grande parte a Edgar Morin, que se inspira no paradigma da complexidade para desenvolver a tese do retomo do sujeito nas sociedades contemporâneas - não um sujeito egocentrado como está presente nas teorias individualistas e da escolha racional, mas um sujeito auto-eco-sistêmico, aberto às

incertezas e à imprevisibilidade. Esta visão complexa, que situa o sujeito num contexto transdisciplinar, ambivalente e de fortes deslocamentos dos referentes simbólicos, também tem sido adotada por autores como Touraine (1984) e Castoriadis (1992), permitindo uma compreensão mais verticalizada dos significados globais dos novos movimentos sociais como aqueles das mulheres, dos ambientalistas, dos negros, dos jovens, dos pacifistas e, sobretudo, dos excluídos.

Por sua vez, no campo da psicanálise, a idéia de ambivalência é central para o entendimento das pulsões de vida e de morte na organização dos processos identitários (Freud, 1981). As pulsões de vida estão relacionadas com o movimento de expansão e de enquadramento institucional que permite a inserção e a legitimação do sujeito na cultura; a pulsão de morte, por sua vez, reflete a presença de uma força pulsional caótica e sem representante adequado nos planos do simbólico e da cultura (Birman, 1997), dificultando o trabalho de formação das identidades sociais, individuais e coletivas. Observou Freud que o princípio do prazer vale tanto para a satisfação do eros, como para a satisfação da agressividade, ambos sendo aspectos humanos que participam da organização da cultura (Freud, 1981). Os novos fundamentos espaço-temporais das experiências dos indivíduos na contemporaneidade não anulam o interesse teórico e político da contribuição de Freud. Ao contrário, a teoria freudiana sobre a dinâmica identitária apresenta grande pertinência para se compreender o caráter paranóico e esquizofrênico próprio das culturas globais neste contexto de dominação ideológica neoliberal.

A abordagem freudiana sobre o sujeito do inconsciente e sobre a dinâmica das forças pulsionais recebeu acolhida nos estudos sociológicos através do italiano Francesco Alberoni. Este explorou a teoria da ambivalência para desenvolver sua tese sobre o "estado nascente": experiência cognoscitiva e emocional extraordinária, explica ele, vivenciada por indivíduos e movimentos sociais quando é interrompido o enredo ordinário da vida cotidiana por um novo contexto caótico que refaz as trajetórias dos atores. Neste contexto, a ambivalência, diz Alberoni, nada mais é que o grau de desordem do sistema, desordem que não é aleatória mas uma condição necessária para a fundação de novas experiências sociais e institucionais (Alberoni, 1991: 135-168). Assim, para este autor, o estudo da desordem e do caos aparece como uma condição necessária para revelar novas possibilidades de ordenação da sociedade, que ele define como o "estado nascente" dos movimentos sociais (Alberoni, 1991).

A penetração da teoria da ambivalência na sociologia deve-se, também, ao sociólogo polonês Zygmunt Bauman, que tem procurado demonstrar serem ilusórias as promessas de uma modernidade inspirada nas crenças usuais sobre a ordem e a pureza (Bauman, 1998 e 1999). Para este autor, o contexto da pós-modernidade demonstra que nossas existências são irremediavelmente marcadas pela contingência das coisas, sendo inútil a tentativa de se fundar teoricamente uma

modernidade que extermine a ambivalência. A existência moderna apenas pode ser concebida como tal se contiver a alternativa entre a ordem e o caos: "sem a negatividade do caos, diz, não existe a positividade da ordem; sem caos, não há ordem" (Bauman, 1991: 7).

Na tentativa de responder aos desafios teóricos de uma realidade moderna que hoje aparece como sendo um modelo essencialmente complexo e ambivalente, os estudos sociais tendem a oferecer explicações as mais diversas sobre a globalização. Mas como pode ser observado na análise das diferentes correntes, este debate ainda continua prisioneiro de uma certa narrativa épica sobre a dinâmica transformadora das inovações tecnológicas sob a égide do neoliberalismo, que não é sem sentido. Ela acaba por esconder o caráter ideológico da nova dominação corporativista do capital econômico e financeiro .

O reconhecimento do princípio da ambivalência deve ser saudado como sinal do avanço do debate, na medida em que permite superar os limites das abordagens maniqueístas que tendem a definir a globalização a partir de um julgamento moral: para uns, ela é boa porque expressa o sucesso de uma revolução tecnológica inédita; para outros, ela é ruim porque gera uma exclusão social sem precedentes. Inevitavelmente, a superação deste maniqueísmo significa, de uma parte, a aceitação da perda de quaisquer garantias ilusórias sobre os processos globais; de outra parte, introduz as noções da contingência (Bauman, 1998) e do imprevisível, característica antecipada por Castoriadis (1975) antes mesmo que o debate sobre globalização ganhasse a atual publicidade.

A integração dessas noções pelo campo intelectual valoriza o aspecto ético da globalização: se tudo pode ou poderia ser diferente, qual então a responsabilidade política dos intelectuais na legitimação e difusão da ideologia da globalização? Neste sentido, a discussão sobre globalização deve avançar, acreditamos, numa direção que permita uma compreensão mais adequada das contradições do sistema, já que a saída para a situação crescentemente adversa dos países periféricos exige posições políticas audaciosas, tanto no plano intranacional como naquele entre nações.

## **Declínio do neo-liberalismo**

A atual desorganização do imaginário moderno ocorre sob o peso do desequilíbrio sistêmico, já lembrado, envolvendo as instituições do Estado, do Mercado e da Comunidade-Nação. Este processo de desestruturação da modernidade corre, porém, o risco de ser mal interpretado e de ser confundido por idéias marcadas pelos limites de uma moral utilitária que proclama, erroneamente, a vitória final do capitalismo sobre o comunismo. Proclamação comprometida com o intuito de assegurar a hegemonia da cultura pragmática norte-americana

sobre as demais culturas mundiais. Observando-se mais atentamente os acontecimentos dos anos oitenta e noventa, em particular a ascensão da doutrina neoliberal, podemos verificar, todavia, que esta última não constitui em absoluto um resultado linear do liberalismo tradicional, i.e., uma mera renovação da ideologia dominante visando atender ao novo padrão capitalista.

Se prestarmos atenção, por exemplo, à atual despreocupação das "elites" com a questão da moral social, que era um valor fundamental para os clássicos do liberalismo (Lasch, 1995), chegaremos à conclusão de que isto não constitui um fato aleatório e de pouco interesse. Esta despreocupação com a questão moral, ao contrário, revela ter havido uma ruptura importante do imaginário liberal, cujas conseqüências devem ser melhor discutidas para que se compreenda o significado presente do que denominamos de neoliberalismo. As evidências provam que a passagem do liberalismo para o neoliberalismo constitui uma ruptura muito importante no interior do imaginário moderno. Houve, de fato, tentaremos demonstrar, uma descontinuidade importante entre ambos os termos e não a sucessão lógica e linear de ideologias capitalistas.

Nesta perspectiva, parece-nos importante registrar que o surgimento do neoliberalismo também está conectado com o desaparecimento da doutrina burocrático-socialista. Porque as causas que determinavam a sustentação imaginária desta são as mesmas que legitimavam o liberalismo, estando essas causas ligadas aos valores do trabalho tido como condição da liberdade, à crença romântica no heroísmo (de uma parte, os empresários-heróis, de outra, os trabalhadores-heróis) e à apologia dos ideais da ordem e do progresso científicos. Essas doutrinas se sustentavam umas nas outras, constituindo as duas faces da mesma moeda.

Isto vem sendo demonstrado pelas críticas recentes à filosofia utilitarista. Ao demonstrar que as trocas mercantis e as relações burocráticas apenas funcionam eficazmente a partir de um certo desejo de participação comum e uma certa confiança mútua, os antiutilitaristas colocam em evidência a importância central da dádiva na organização da sociedade, ao mesmo tempo que apontam a fragilidade do neoliberalismo (Caillé, 1989; Godbout, 1992). No século XX, estas críticas antiutilitárias demonstram que a exaltação ao utilitarismo está presente historicamente não somente no liberalismo, mas também no campo da doutrina burocrático-socialista. A generalização do ideário utilitarista contribuiu, assim, para mascarar a compreensão da multiplicidade de ações do sujeito, a qual não pode ser reduzida ao egoísmo e ao cálculo interessado. Caillé chega, inclusive, a demonstrar que existe na sabedoria budista uma compreensão complexa de racionalidade que, de certo modo, lembra a tipologia proposta por Max Weber (Caillé, 1989).

Mas, o desmonte das duas mais importantes ideologias modernas do século

XX-liberalismo e socialismo burocrático - trouxe uma surpresa: o reforço político, sob a tutela dos Estados Unidos, do movimento de generalização da moral utilitarista no campo do real e do simbólico. Isto criou uma situação caótica revelada, de um lado, pelo enfraquecimento dos Estados Nacionais e dos pactos sociais; de outro, pela disseminação da cultura do consumo nos planos das representações culturais" e políticas. A nova cultura do consumo tem sido aproveitada pelas grandes corporações econômicas tanto para acelerar as estratégias de ocupação de novos mercados, como para introduzir inovações visando ao aumento de produtividade (com incentivo às inovações tecnológicas geradoras de mais lucro e de menos emprego).

Nos anos noventa, a ocupação de novos mercados foi facilitada pelo Consenso de Washington e pelas pressões do FMI sobre os sistemas periféricos. Condicionando o seu apoio aos países emergentes à eliminação seja das práticas protecionistas, seja das regulamentações administrativas e fiscais sobre os interesses externos, o FMI contribuiu para atualizar os mecanismos de dependência das sociedades periféricas com relação às centrais. A liberalização das regulamentações exercidas pelos Estados e Governos nacionais sobre as atividades econômicas se apoiou teoricamente numa visão equivocada do modo de funcionamento do Mercado que o Neoliberalismo foi buscar no Liberalismo econômico clássico (Caillé, 1989). Trata-se da visão da sociedade como algo a ser regulado "espontaneamente" pelas trocas mercantis e não pelas vontades políticas e interesses morais dos atores e agentes institucionais.

A liberalização dos mecanismos de controle das atividades mercantis, sobretudo nas sociedades periféricas, significou a quebra do pacto liberal moderno, que se afirmava em ideais clássicos da economia política, aqueles de uma economia de mercado capaz de conciliar interesse, justiça e igualdade (Caillé, 1989).

A desregulamentação do pacto da modernidade após a desestruturação do bloco soviético significou a quebra deste equilíbrio precário reforçando o lugar do Mercado em prejuízo do Estado e da Comunidade-Nação.

O desequilíbrio sistêmico característico dos anos noventa seguiu duas direções. De uma parte, houve a progressiva assunção do controle dos capitais circulantes e patrimoniais nacionais pelas corporações multinacionais, de outro, a quebra dos "contratos sociais" que, segundo Boaventura de Sousa Santos, presidiam a organização das sociabilidades econômicas, políticas e culturais das sociedades modernas (Santos, 1999: 40). Estes contratos eram assegurados por estruturas políticas mediadoras, sobretudo de feições nacionais, e legitimadas por governos nacionais soberanos.

Uma das hipóteses que sustentamos neste texto é justamente que a idéia da liberalização do Mercado com relação à política e ao Estado, base das estratégias do neoliberalismo representa, na prática, o principal elemento desagregador da

modernidade. Na medida em que se desfaz o equilíbrio precário da modernidade como "desordem em movimento" (Balandier, 1997), em prejuízo da regulamentação jurídica e política das trocas de bens materiais e simbólicos, produzem-se situações caóticas incontrolláveis expressas pelo óbvio: de um lado, o aumento acelerado da violência e da pobreza, revelando o esgarçamento do Social, de outro, o amordaçamento econômico, político e institucional das sociedades periféricas, que pagam o preço de uma nova dependência para serem aceitas no sistema de trocas globais.

Os perigos resultantes deste quadro têm sido camuflados pelo fetiche da globalização, isto é, pelo encantamento que as inovações tecnológicas globais, sob controle das grandes firmas produzem sobre os agentes de políticas públicas e privadas nos países periféricos. A defesa de uma moral individualista como condição universal do Mercado influi negativamente sobre os mecanismos de formação da opinião pública e sobre as experiências políticas e comunitárias que estruturavam o Social como uma fórmula singular e plural. No momento em que se rompeu o equilíbrio instável entre Mercado, Estado e Comunidade-Nação, verifica-se, como consequência imediata, a desregulamentação das sociedades nacionais e a perda de sustentabilidade do projeto moderno. A ambivalência evidenciada neste contexto não constitui o resquício de uma tradição irracional e confusa que seria impedimento para a racionalidade instrumental, como crêem os neoliberais. Ela demonstra justamente o contrário. Esta ambivalência revela a falência do neoliberalismo como ideologia da modernidade contemporânea, já que a moral do cálculo é insuficiente para fundar a complexidade das interações sociais.

Quanto mais a globalização como ideologia aparece como um esforço de aniquilamento das diferenças culturais entre nações e de afirmação da hegemonia da cultura utilitária e consumista dominante nos países centrais, mais seus efeitos se tornam aleatórios e descontrolados, gerando um contexto de ruptura do equilíbrio precário que fundava a modernidade-padrão. Neste contexto, a globalização técnica e cultural resultante dos avanços científicos, como aquela da lógica computacional, termina sendo tragada pelo clima de fragmentação dominante, deixando de ser canalizada para **fins** sociais. Mas a contradição que se forma entre, de um lado, a globalização como ideologia - o neoliberalismo - e, de outro, a globalização como cultura complexa, acelera os efeitos fragmentadores da modernidade, o que apenas prova que o próprio neoliberalismo conhece seu declínio.

## Globalização e Ambivalência

Numa leitura apenas econômica, não se pode negar a evidência da complexidade atual da economia capitalista. Não apenas pelo volume de dinheiro girando nos diversos centros financeiros e pelo avanço tecnológico da indústria de

ponta, mas também pelas mudanças velozes que a cultura de massa mundial introduz nos cotidianos dos indivíduos.

Alguns autores, porém, vêem essas mudanças com reticências, entendendo que estamos submetidos à tirania do discurso econômico. Segundo Alain Touraine, por exemplo, estaríamos envolvidos por uma intensa campanha ideológica que tenta nos convencer da fundação de uma sociedade global a partir do que é narrado como sendo "uma irrefreável tendência do planeta em tornar-se uma imensa zona de livre comércio". De acordo com este sociólogo, esta ideologia difunde-se a partir dos Estados Unidos e do projeto hegemônico de grandes empresas como a Coca-Cola, a CNN e a Microsoft que ambicionam se apresentar como empresas globais antes de serem norte-americanas. Menos compreensível, porém, arremata Touraine, "é que o resto do mundo aceite tal configuração ideológica" (Touraine, 1996). De fato, as tentativas de se praticar esta ideologia neoliberal trouxeram conseqüências nefastas para países que possuem forte tradição de intervenção deliberada do Estado no funcionamento da economia e da sociedade, como são exemplos aqueles da América Latina.

Daí, ser relevante assinalar haver uma causalidade linear entre a globalização econômica e financeira - entendida como o processo de formação de corporações econômicas transnacionais que beneficiam a constituição de grandes massas financeiras - e o surgimento de uma sociedade global capaz de unificar todos os povos através de uma cultura de massa anglofílica, pragmática, tecnicista e utilitária. Apresentada como um fato histórico definitivo, esta leitura fascista da globalização - que o discurso neoliberal enfatiza - termina produzindo efeitos preocupantes tanto sobre o campo de poder e de decisões, como sobre a produção intelectual, que deveria exercer uma atividade crítica radical sobre as novas ideologias. Como fato histórico aparentemente definitivo, esta tradução da globalização como fenômeno histórico irreversível estimula o conformismo intelectual e de mercado sob a vigilância atenta dos Estados Unidos da América, restando aos blocos periféricos apenas a saída do conformismo e da integração sem questionamentos. De outro, procura-se descartar o valor de quaisquer alternativas a este novo sistema de dominação, o que termina estimulando um certo imaginário nominalista que renuncia às possibilidades de mudanças estruturais e à validade das grandes idéias em favor das pequenas teorias e das simulações teóricas pouco relevantes do ponto de vista sociológico. A emancipação histórica desse nominalismo teria sido antecipada por Adorno, diz F. Jameson (1997). Afirma este crítico marxista norte-americano que o pós-estruturalismo, ao exaltar as subjetividades fragmentadas e descentradas, constitui o sintoma de um nominalismo que penetrou as subjetividades para conferir a uma variedade de experiências específicas uma imediatez que não pode ser articulada por algo intelectualmente mais genérico (Jameson, 1997: 210). Nesta perspectiva, a permanência de conceitos amplos

como aqueles de *imperialismo* e de *ideologia*, que ocupavam lugares destacados no pensamento marxista, são descartados a priori, em prejuízo de uma compreensão mais aprofundada dos novos mecanismos de dominação no cenário global". Mas esta operação de desconstrução não é tão fácil como possa sugerir o pensamento nominalista, na medida em que nem o imperialismo constitui um excesso semântico nas relações de poder entre países centrais e periféricos, nem a ideologia constitui um enfeite do mercado "que pode ser removido do problema econômico e depois levado a um necrotério cultural ou superestrutural para ser dissecado por especialistas".

A ideologia e o mercado, complementa o autor, são duas dimensões que têm que ser registradas juntas, em suas identidades como em suas diferenças (Jameson, 1996: 269).

No nosso entender, quando o utilitarismo generalizado ganha força dentro do campo intelectual, através de teorias como a do individualismo metodológico, a representação da globalização como uma experiência ambivalente e de possibilidades múltiplas é prejudicada. A negação da ambivalência gera uma situação paradoxal: de um lado, valoriza-se a idéia de um sistema-mundo total, que esvazia o sentido da política de oposição, que produz a baixo-estima e a humilhação dos intelectuais e dos cidadãos das periferias do sistema capitalista em favor do etnocentrismo primeiro-mundista; de outro, valoriza-se o imaginário da fragmentação e da simulação que estimula uma indústria cultural oportunista, a qual procura compensar esta "miséria existencial" com a fabricação em grande escala de bens ilusórios. Nesta ética, a globalização passa a constituir o símbolo de um imperialismo que se toma explosivo na medida que os intelectuais tentam evitar a natureza das relações de poder presentes na globalização. Isto vulnerabiliza a experiência reflexiva, crítica e democrática da modernidade e, por conseguinte, o papel político transformador dos intelectuais.

O domínio desta ideologia neoliberal inibe a reintegração de um "sujeito novo" que, ao reconhecer sua própria insuficiência e finitude (e de suas instituições), poderia revelar a "historialidade da consciência" (Morin, 1987: 25). Um indivíduo que poderia, acrescentamos, assumir, politicamente, ao mesmo tempo a luta pela preservação das diversidades culturais e das condições universais e igualitárias entre poderes centrais e periféricos.

O projeto neoliberal da globalização expressa uma ameaça efetiva à experiência da democracia, mesmo na sua versão liberal. Embora procure legitimar sua expansão em nome da doutrina do livre comércio, esta ideologia da globalização corrompe as redes de solidariedade em favor de corporações e grupos de interesse fortemente vinculados aos países centrais. Atrás do discurso neoliberal está em jogo, por conseguinte, a renovação de um certo projeto imperialista (termo tão antigo e tão atual), sob a égide dos Estados Unidos. A substituição da antiga

estrutura societária nacional, regulada pelo contrato coletivo universal do trabalho, por uma outra, de feição neocorporativista e regida por contratos particulares entre oligarquias financeiras, econômicas, burocráticas e políticas, constitui o resultado previsível deste projeto. No lugar de uma democracia plural (proposta política mais elaborada da modernidade ocidental), o projeto globalizante propõe uma forma elitista, regida por normas que legitimam ordens hierárquicas diferentemente valorizadas no universo das modernas corporações econômicas, e que abandonam **as** políticas nacionais e, também, a **idéia** de uma democracia igualitária, como sublinha C. Lasch numa de **suas últimas** obras (Lasch, 1995).

Na medida em que os antigos sistemas simbólicos e-institucionais nacionais são bombardeados intensamente pela ideologia utilitarista; esfacelam-se as redes de solidariedade sociais e enfraquece-se o pensamento ~~-cnítico~~. A desarticulação da modernidade nacional (Estado x Mercado ~~lx~~ **Comunidade-Nação**), sobretudo nos espaços periféricos, revela **a influência crescentemente** fragmentadora do Mercado na formação das **identidades** individuais e coleáveis, **em** detrimento dos lugares antes **ocupados** pelo Estado e pela **Cemunidade-Nação**, instituições do coletivo.

Mas ao fragmentar as antigas **referências** simbólicas, a globalização revela seus limites históricos. Pois os discursos neoliberais "sobre a globalização são impotentes para criar uma nova ordem político-institucional mundial capaz de cimentar as rachaduras do *"imprinting cultural"* moderno não evitando, por conseguinte, o esfacelamento das instituições e mecanismos de identificação psicossociais nacionais e locais. O desenraizamento cultural e simbólico produzido por esses processos homogeneizadores e velozes tornam trêmulas as imagens identitárias da modernidade. Paradoxalmente, este desenraizamento das tradições nacionais aparece como um estímulo para reações políticas e culturais que provam a inescotabilidade do desejo humano e de seu compromisso com a vida. Essas reações abrem perspectivas inovadoras através da crítica **intelectual** ao fetiche global e da busca de soluções outras capazes de permitir às sociedades periféricas reagirem criativamente às novas formas do domínio imperialista no contexto planetário.

Por trás dos signos de uma cultura de massa global uniforme emerge, logo, um processo ambivalente de fragmentação/recomposição das antigas referências culturais nacionais, regionais e locais, produzindo tanto uma cultura do estereótipo e do supérfluo, como experiências autonomizantes, sócio-psíquicas e políticas. Assim, as relações sociais são contaminadas ao mesmo tempo por práticas intransigentes e libertadoras, novas e/ou ressignificadas. Velhas representações do social são, então, esvaziadas pelo aparecimento de outras representações, antes impensadas, que através das diferenças locais e nacionais acenam para vivências e experiências ao mesmo tempo nacionais, locais e transnacionais.

Nesta ótica de modernidade ambivalente, a pergunta inicial sobre se a globalização é agregadora ou desagregadora, aponta para duas respostas. Se identificarmos a globalização com a ideologia neoliberal, concluímos que se trata de um fenômeno desagregador. Mas, por outro lado, se ao falarmos de globalização queremos lembrar a emergência de uma expressão cultural complexa e inédita, podemos, então, eventualmente definir a globalização como um fenômeno agregador. Assim, as duas respostas são igualmente válidas.

**Artigo recebido para publicação em abril de 2001.**

## Referências bibliográficas

- ABRAHAM, R.; MCKENNA, T. e SHELDRAKE, R (1998), *Caos, criatividade e o retorno do sagrado*. São Paulo, CultrixIPensamento.
- ALBERONI, F. (1991), *Gênese: como se criam os mitos, os valores e as instituições da civilização ocidental*. Rio de Janeiro, Rocco.
- ALEXANDER, J. (1998), "Ação coletiva, cultura e sociedade civil: secularização, atualização, inversão, revisão e deslocamento do modelo clássico dos movimentos sociais". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13 (37).
- ANDERSON, P. (1995), "Balanço do neoliberalismo", in Sader e Gentili (orgs.), *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- APPIAH, K.A. (1999), "Cultura, comunidade e cidadania", in Reise e outros (orgs.), *A crise dos paradigmas em ciências sociais e os desafios para o século XXI*, Rio de Janeiro, Contraponto.
- BALANDIER, G. (1997), *A desordem. Elogio de um movimento*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- BAUDRILLARD, J. (1997), *Tela total: mito-ironias da era do virtual e da imagem*. Porto Alegre, Sulina.
- BAUMAN, Z. (1991), *Modernity and ambivalence*. Cambridge, Polity Press. (Tradução brasileira: *Modernidade e ambivalência*, Rio, Jorge Zahar Editor.).
- \_\_\_\_\_. (1998), *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- BIRMAN, J (1997), *Estilo e modernidade em psicanálise*. São Paulo, Ed. 34.
- BOYNE, R (1994), "A cultura e o sistema mundial", in M. Featherstone (org.), *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*, Petrópolis, Vozes.
- CAILLÉ, A. (1989), *Critique de la raison utilitaire: Manifeste du Mauss*. Paris, AgalmaLa Découverte.
- \_\_\_\_\_. (1998), "Nem holismo, nem individualismo metodológicos: **Marcel** Mauss e o paradigma da dádiva", São Paulo, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ANPOCS.
- CANCLINI, N.G. (1995), *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ.
- CASTELLS, E. (1996), *The information age: Economy, Society and Culture*. Oxford, Blackwell Publishers, 1996.
- CASTORIADIS, C. (1975), *L'institution imaginaire de la société*. Paris, Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1992), *O mundo fragmentado: as encruzilhadas do labirinto/3*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

- CLEARY, T. (1992), *O essencial de Confúcio: um compêndio de sabedoria ética*. São Paulo, Círculo do Livro.
- DOLBOR, L. (1997), "Globalização e tendências institucionais", in Dolbor; Ianni; Rezende (org.), *Desafios da globalização*, Petrópolis, Vozes.
- DURKHEIM, E. (1984), *Sociologia*. 1A. Rodrigues (org.). 3ª edição, São Paulo, Ática.
- \_\_\_\_\_. (1989), *Education et Sociologie*. Paris, PUF.
- FEATHERSTONE, M. (1994), "Cultura global: introdução", in *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis, Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1997), *O desmanche da cultura: globalização, pós-modernismo e identidade*. São Paulo, SESC/ Studio Nobel.
- FREUD, S. (1981), "Le principe du plaisir", in *Cinq essays de psychanalyse*, Paris, Payot.
- GIDDENS, A. (1991), *Conseqüências da modernidade*. São Paulo, UNESP.
- \_\_\_\_\_. (1994), "Admirável mundo novo: o novo contexto da política". *Caderno CRH – no limiar de um novo milênio*. Salvador, JulDez 94.
- GODBOUT, J. (1992), *L'esprit du don*, Paris, La Découverte (publicação em português: *O Espírito da Dádiva*, FGV, 1999).
- HUYSSSEN, A. (1992), "Mapeando o pós-moderno", in Heloísa B. de Hollanda (org.), *Pós-modernismo e política*, Rio de Janeiro, Ed. Rocco.
- IANNI, O. (1992), *A sociedade global*. Rio de Janeiro, Ed. civilização Brasileira.
- \_\_\_\_\_. (1995), *Teorias da globalização*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- \_\_\_\_\_. (1997), "A política mudou de lugar", in Dolbor, Ianni, Rezende (org.), *Desafios da globalização*, Petrópolis, Vozes.
- JAMESON, F. (1996), *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo, Ed. Atica.
- \_\_\_\_\_. (1997), *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. São Paulo, Editora UNESP.
- LASER, C. (1995), *A rebelião das elites e a traição da democracia*. Rio de Janeiro, Ediouro.
- MAFFESOLI, M. (1998), *Elogio da razão sensível*, Petrópolis, Vozes.
- MARTINS, P.H. (1994), "O regional e o nacional no imaginário desenvolvimentista brasileiro: da nostalgia oligárquica ao fim do Nordeste", in Tereza Ximenes (org.), *Novos paradigmas e realidade brasileira*, Belém, Editora da UFPA.
- MARX, K e ENGELS, F. (1986), *A ideologia alemã*. 5ª edição, São Paulo, Hucitec.
- MARX, K. (1971), *Un chapitre inédite du capital*. Paris, Union Générale d'éditions.
- MAUSS, M. (1989), *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF.
- \_\_\_\_\_. (1993), *Ce que donner veut dire: don et intérêt*. Paris, Ed. La Découverte.

- MORIN, E. (1980), *Avec Edgar Morin à propos de La Méthode*. Aix-en-Provence.
- \_\_\_\_\_. (1987), *O método III. O conhecimento do conhecimento/I*. Portugal - Mem Martins, Publicações Europa-América.
- \_\_\_\_\_. (1990), *Introduction à la pensée complexe*. Paris, ESF Editeur,
- NASCIMENTO, E. (1994), "Hipóteses sobre a nova exclusão social: dos excluídos necessários aos excluídos desnecessários". *Caderno CRR*. N.21, Salvador, UFBA.
- \_\_\_\_\_. (1997), "Globalização e exclusão social: fenômenos de uma nova crise da modernidade?", in Dolbor, Ianni, Rezende (orgs.), *Desafios da globalização*, Petrópolis.
- ORTIZ, R. (1994a), *Mundialização e cultura*. São Paulo, Bd. Brasiliense.
- ORTIZ, R. (1994b), *A moderna tradição brasileira: cultura brasileira e indústria cultural*. Sa. edição, Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- PRIGOGINE, I. (1996), *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*. São Paulo, Bd. UNESP.
- SANTOS, B.S. (1999), "Reinventando a democracia: **entre** o pré-contratualismo e os pós-contratualismo", in Reis e outros (orgs.), *A crise dos paradigmas em ciências sociais e os desafios para o século XXI*, Rio de Janeiro, Contraponto.
- SANTOS, M. SOUZA, Ma. SCARLATO, F. e ARROYO, M. (1993), *Fim de século e globalização*. São Paulo, Hucitec.
- TONNIES, F. (1977), *Communauté et Société*. Paris, Retz-C. E.P.L.
- TOURAINÉ, A. (1992), "Uma visão crítica da modernidade", in *A modernidade, Cadernos de Sociologia* S. Porto Alegre, UFRGR/Programa de Pós-Graduação em Sociologia.
- \_\_\_\_\_. (1984), *Le retour de l'acteur: essai de sociologie*. Paris, Fayard.
- \_\_\_\_\_. (1996), "O canto de sireia da globalização", *Folha de São Paulo/Caderno Mais*. São Paulo.
- WALLERSTEIN, I. (1994a), "World-system analysis", in *The polity reader in social theory*, Cambridge/Oxford, polity Press.
- \_\_\_\_\_. (1994b), "A cultura como campo de batalha ideológica do sistema mundial moderno", in M. Fethearstone (org.), *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*, Petrópolis, Vozes.