

PENSAR O CONE SUL NUM MUNDO GLOBALIZADO: UMA ABORDAGEM MARXISTA*

Fernando Magalhães**

RESUMO – Trata-se de repensar a globalização segundo uma abordagem marxista, de forma a destacar o processo concreto de dominação econômica hegemônica, em oposição a reflexões e especulações sobre soluções universais, com particular ênfase na situação latino-americana.

PALAVRAS-CHAVE – América Latina. Globalização. Marxismo. Universalismo.

ABSTRACT – The article recasts the problem of globalization from a Marxist standpoint, so as to stress the concrete process of hegemonic economic domination, as opposed to reflections and speculations on universal solutions, with particular emphasis on the Latin American situation.

KEY WORDS – Globalization. Latin America. Marxism. Universalism.

Interpretação e transformação: uma conceituação

Chamou-me a atenção, desde o dia em que recebi o convite para participar deste Simpósio, a preocupação dos organizadores com a “expectativa de mudanças” que se desenha neste início de milênio, especialmente se levarmos em consideração os temas escolhidos nos encontros anteriores. O objeto de discussão versa, com grande frequência, sobre as transformações que vêm sofrendo as sociedades internacionais – notadamente nos países pobres ou em desenvolvimento – com a reestruturação da nova ordem mundial. Este VII Encontro não foge à regra dos precedentes, o que demonstra a coerência dos envolvidos na sua organização com os problemas que afetam, hoje, toda a humanidade e, mais particularmente, aqueles que vivem em regiões fragilizadas como o Sul da América e, de resto, quase todo o Continente.

A idéia de pensar, periodicamente, a globalização nas circunstâncias atuais, mesmo que limitada a uma determinada área do planeta, revela a importância da “meditação coletiva” – se assim podemos chamar este seminário – diante das “soluções” prontas e planejadas no interior dos gabinetes oficiais. Pelo que entendo,

* Conferência de Abertura do VII Encontro do *Corredor de Idéias do Cone Sul*, 2005.

** Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). É autor de vários artigos, em diversas revistas nacionais. Publicou os livros *Tempos Pós-Modernos*. São Paulo: Cortez 2004 e *À Sombra do Estado Universal. Os EUA, Hobbes e a Nova Ordem Mundial*. São Leopoldo/RS: Unisinos, 2006.

VERITAS	Porto Alegre	v. 53	n. 1	março 2008	p.45-59
---------	--------------	-------	------	------------	---------

este ato coletivo de pensar possui uma dimensão que supera a abstração de certo irracionalismo filosófico o qual acredita que “o homem vem agindo demais e pensando extremamente pouco” (Heidegger, 1996, p.153). Portanto, não me parece que se trata de pensar o pensado nem de recorrer a alguma espécie de desvelamento em que a descoberta tem como propósito deixar as coisas como são ou, em última análise, como “eram”. Se não me engano – e nisso creio que interpreto corretamente –, a atitude de pensar o Cone Sul – ou mesmo a América Latina – não é uma mera representação fenomenológica, isto é, dada no pensamento. É, antes de qualquer coisa, um esforço comum de reflexão crítica sobre a realidade posta.

Em outras palavras, o que me vem à mente é a forma de pensar na mais legítima tradição da 11^a Tese sobre Feuerbach, de Marx: interpretar para transformar. Naturalmente, a sinergia que emana da reflexão produzida neste *forum* privilegiado não deixa de ser teórica. No entanto, difere daquele pensamento estéril que mencionei mais atrás, porquanto se trata de teoria que sugere uma prática e não pura contemplação; ela tem a pretensão de ir além da noção de mundo como *realmente* é (ou foi) na intenção de alcançar resultados positivos fundamentada na concepção transformadora do mundo. Não existe incongruência com o modo de ver a realidade, à medida que esse modelo de representação mental já foi explorado, há tempos, por Adorno (2001, p. 9) quando, citando seu amigo Walter Benjamin, afirma que “é preciso atravessar o frio deserto da abstração para poder filosofar concretamente”. Afinal, sabemos, desde Marx, que a teoria adquire força material quando se apodera das massas.

Tenho a impressão de que é nesse sentido que John Holloway (2002, p. 161) discute o problema, quando diz: “A teoria é, simplesmente, parte da luta para emancipar o fazer e liberar o que existe na forma de ser negado. Teoricamente isso significa combater por meio da crítica para recuperar o fazer”. Imagino, igualmente, que seja essa a proposta do *Corredor de Idéias*, quando registra, em uma de suas cartas circulares, que o propósito deste simpósio é uma reflexão sobre a democracia e qual cidadania queremos construir para o futuro. E essa reflexão não é simples especulação, mas uma tentativa, mediada pelo discurso crítico e comunitário, de obter adesão de vozes que indiquem uma direção de como alcançar esse futuro. O desafio posto por esta mesa é, assim, mais do que um exercício de provocação intelectual; busca convocar parcelas da população, no intuito de fazê-las integrar um amplo movimento internacional reflexivo sobre os novos tempos.

Portanto, não basta provocar; não é suficiente convocar. É preciso compreender a dinâmica das presentes transformações para ter conhecimento do destino que nos aguarda. Transformações operadas globalmente, razão pela qual uma abordagem sobre as dificuldades enfrentadas pelo Cone Sul – que, em regra, não são diferentes de outras regiões da Terra, a não ser em grau de desenvolvimento dos países que as compõem – deve ser encarada em sua universalidade, quer dizer, sob os aspectos universalizantes da ordem internacional vigente. Em termos mais claros: impõe-se a necessidade de se ocupar da anatomia do sistema o qual é chamado de globalização.

Um duplo dilema preside, de início, o debate: a complexidade de definição de uma situação-termo para a qual não há consenso, e a indecisão metodológica que divide os teóricos quanto à terminologia que melhor se ajusta às sociedades contemporâneas. Por questões de divergências linguístico-políticas, os franceses jamais se adaptaram à palavra criada nos Estados Unidos e optaram pela versão francófona *mundialização*. A conotação que se atribui a ambas as expressões não difere consideravelmente de conteúdo, a despeito de um ou outro filósofo ou cientista social imputar acepções distintas às duas representações gráficas.

Braudel, Wallerstein, Castells e Michalet incluem-se entre eles. Conquanto a distinção seja sutil, ela tem a propriedade de oferecer um esquema didático a fim de facilitar a periodização histórica. A evolução do sistema mundial, por exemplo, recua, para a maioria desses autores, pelo menos até o século XVI. Ainda que se suponha uma origem antiga, uma economia global seria diferente devido à capacidade de funcionar em tempo real, em escala planetária (Castells, I, 1999, p. 111). Ou então, a mundialização designaria as fases da *inter-nacionalização* e *multi-nacionalização* da economia e da cultura, reservando a globalização para nomear a recente etapa da sociedade capitalista (Michalet, 2003, p. 12). Por questões metodológicas, em umas poucas situações, utilizarei o termo mundialização para caracterizar determinados períodos da história sem valer-me da exatidão de datas, preservando a nomenclatura globalização para o estágio em que se encontram as sociedades dos nossos dias. Entretanto, em sua generalidade, faço uso indiscriminado dessas titulações, inclusive da pouco mencionada, mas bastante sugestiva, planetarização.

O conceito de globalização não é somente vasto e vago; seu significado varia segundo a quantidade de autores que toma de empréstimo esse vocábulo, bem como a delimitação que cada um concede ao seu campo de alcance. A globalização tanto pode compor uma ordem mitológica (Hirst e Thompson, 1998) quanto uma novidade revolucionária (Giddens, 2000); ora exibe-se como um mundo sem fronteiras (Ohmae, 1996), ora emerge como algo que sequer existe¹. Não vejo muitas dessas definições como certas ou erradas; apenas algumas têm, para mim, um caráter mais preciso ou mesmo mais completo. Minha tendência é concordar – apenas em termos formais – com a prescrição de Anthony Giddens (2000, p. 21): “A globalização é política, tecnológica e cultural, tanto quanto econômica”.

Não a concebo, porém, como uma coisa acabada, uma estrutura definitiva. Nesse sentido, percebo uma oposição entre o substantivo e o adjetivo. Se não existe “ainda” um mundo *globalizado*, a globalização surge, então, como *processo*, não obstante acompanhada de um *projeto*. Sua origem não é pacífica. O desejo de domínio é seu ponto de partida, seu impulso primitivo. Numa interpretação livre, é possível dizer que esse processo remonta à Antiguidade Clássica. Em algum momento do passado, um jovem conquistador decide seguir os conselhos de seu mestre e empenha-se em unificar os povos da região². Sua façanha consiste, talvez, na primeira tentativa de

¹ Ver, por exemplo, a crítica que faz Jameson (2001) a essa posição.

² Convém lembrar que Alexandre, aluno de Aristóteles, devia conhecer o trecho da *Política* em que o filósofo afirma serem os gregos fortes e inteligentes e, caso se unissem, poderiam conquistar o mundo.

mundialização de que a história tem conhecimento. A expansão romana, adotando uma perspectiva estoíca, é nada menos do que a seqüência justificadora do cosmopolitismo imperial que se apodera das potências militares dos primórdios do projeto mundializante.

Convém destacar, porém, que essa iniciativa dos primeiros momentos da história limita-se à dominação de uma faixa territorial restrita. Falta às antigas nações conquistadoras o conhecimento científico que permite aos navegadores do século XVI expandir seus territórios, particularmente porque não há como controlar o desenvolvimento expansivo do capital. Do *Seiscentos*, Hobbes (1994, I, vii, p. 7) acena para o alargamento territorial: "A felicidade (...) não consiste em se sentir próspero, mas na busca da prosperidade". O sistema mercantil emergente – ou seja, o capitalismo – exige que o uso da riqueza seja um meio para criar mais riqueza, num processo ininterrupto de circulação de dinheiro. O astrolábio e a bússola, por exemplo, juntamente com as inovações criadas pelos cientistas da Escola de Sagres, os quais planejam as viagens que conduzem a Europa às grandes descobertas, permitem aos navegadores romper as fronteiras do desconhecido e forjar um "novo mundo".

Mutatis mutandis, essas tecnologias do passado, aliadas ao importante papel desempenhado pelas navegações marítimas (leia-se as caravelas), cumprem uma função que hoje cabe aos modernos meios de transportes e suas respectivas infraestruturas – os trens, aviões, as rodovias, ferrovias, etc. (Barbosa, 2003, p. 21-22). A Revolução Industrial dá prosseguimento à difusão do conhecimento e à ampliação dos mercados, provocando uma nova onda de internacionalização. A mundialização chega a um nível sem precedentes, até então, com a invenção da máquina a vapor. Não sem razão, a célebre observação de Marx a respeito da ligação entre as relações sociais e as forças de produção: o velho moinho manual nos dá a sociedade com o suserano; o moinho a vapor, a sociedade com o capitalista industrial (1974: 88). Esse vínculo entre progresso científico e capital industrial, mediado pelo trabalho material, vigora até meados de 70 do século XX, quando o desenvolvimento da microeletrônica e das tecnologias da informação dá novo impulso à produção e circulação de mercadorias.

O sistema produtor de mercadorias passa a alcançar tal grau de sofisticação tecnológica que nada escapa à sua teia. O colapso dos regimes socialistas do Leste europeu destrói as fronteiras geográficas e ideológicas da política do tenso período da guerra fria, e o capital, agora financeirizado, não conhece mais barreiras. A fase da mundialização emerge, agora, com toda a clareza. O que antes toma corpo como um procedimento de internacionalização, globaliza-se a partir de então. As relações *inter-nacionais* (entre as nações) cedem lugar a um *processo* de ampliação do conhecimento e do capital, em todas as esferas de atividade humana e em *quase* todos os cantos do planeta.

Novos paradigmas e crise do trabalho

Esse momento – a globalização – caracteriza-se, assim, pelo fluxo de aplicações e transações financeira,s em ritmo acelerado, pela ampliação e expansão dos canais de informação – promovendo conhecimento, em tempo real, dos fatos e fenômenos

que ocorrem em todo o mundo –, pelas mudanças operadas na divisão internacional do trabalho – inclusive em seu próprio conteúdo (agora denominado imaterial) –, e pela divulgação dos valores culturais, em larga escala, em todo o universo. É óbvio que essa universalização não se dá de forma simétrica e uniforme e, como se vê, não é especificamente econômica. Evidentemente, seu projeto fundamental é, “em última instância”, de natureza econômica.

Num estudo quase profético, na metade dos anos 80, isto é, há aproximadamente 20 anos, um cientista político polonês, radicado nos Estados Unidos, sem pedir auxílio às terminologias extravagantes, hodiernamente em moda e aceitas comumente por todos nós – neoliberalismo, globalização, nova ordem mundial, etc. –, denuncia as condições sociais precedentes como “o retorno do açoite econômico”, a restauração da revolução liberal burguesa interrompida com o advento da democracia e do Estado do Bem-Estar Social (Przeworski, 1989, p. 258). Como outros, porém, Przeworski restringe suas análises ao âmbito econômico, desprezando as razões que outorgam validade ao projeto. Sentem-se, ali, os rumos traçados por um modelo que se tornaria o alvo de todas as investigações sociopolíticas posteriores, quer apologéticas ou questionadoras.

Menos de uma década depois seus efeitos já se fazem conhecer. Afasto, primariamente, a tese da conspiração das megacorporações. Inegavelmente, as grandes empresas capitalistas, comandadas pelos seus proprietários ou gerenciadas pelos seus mandatários (os modernos executivos) sempre conceberam estratégias para fazer aumentar seus lucros e criar possibilidades de acesso a novos mercados. Mas a formulação desse projeto obedece a uma característica intrínseca à dinâmica do capital que é a maximização dos lucros. A burguesia só pode sobreviver revolucionando incessantemente os instrumentos de produção (Marx, 1977, p. 87). Faz parte da lógica expansiva do capital, que não pode deter-se frente a qualquer obstáculo, sob pena de decretar sua própria morte. Não existe, dessa maneira, uma oposição entre duas fases de crise do emprego, no sistema capitalista, uma conjuntural e outra estrutural. Ela manteve-se “estruturalmente” presente, desde a gênese de sua constituição.

O processo universalizante do capital – e aqui falo da etapa em que ele adquire as proporções grandiosas descritas por Marx – exige a formação de um *exército industrial de reserva*, por dois motivos: gerar uma fortaleza política para estabelecer critérios de barganha, junto às organizações trabalhistas, principalmente os sindicatos, e a “obrigatória” demissão de trabalhadores face ao aparecimento de novas tecnologias que dispensam a força de trabalho humana. O aperfeiçoamento tecnológico acentua o problema à medida que os instrumentos disponibilizados pelo crescimento da técnica tornam supérflua a mão-de-obra. A probabilidade de aproveitamento dos excluídos é mensurada pela oferta de empregos quantitativamente aceitável dentro dos padrões da era industrial.

A baixa qualificação da mão-de-obra operária encontra respaldo no nivelamento do trabalho industrial. Todavia, numa época em que a produção é direcionada para a esfera da informação e dos serviços, o trabalho torna-se imaterial, e a criação de postos de trabalho desloca-se da área industrial para o terreno do conhecimento, as

possibilidades de emprego diminuem consideravelmente. A exclusão social passa a ser a regra. Decerto não se pode acusar a tecnologia em si pelo desemprego e pela crise das sociedades, como não se pode atribuir ao machado ou à foice a responsabilidade pelo assassinato de um, alguns ou muitos indivíduos. A tecnologia é uma ferramenta que ainda não foi capaz de ser apoderada pela sociedade, porque a força do capital é mais poderosa do que a perseguição numérica das classes desfavorecidas ao conhecimento científico. Eis o porquê do elevado índice de exclusão.

A riqueza proveniente das nações desenvolvidas decorre, por conseguinte, da facilidade que possuem seus cidadãos de acesso às novas tecnologias e ao conhecimento formal. Nem por isso os países centrais estão livres do acúmulo de pobreza e mal-estar que se generaliza independentemente do Continente ou nível de qualidade de vida dos povos avançados. A globalização não é um vetor exclusivo de progresso. Marx demonstra, em várias ocasiões, mas especificamente no *Manifesto Comunista* (1977: 89-90), que, em épocas de crise, as sociedades vêm-se momentaneamente em um estado de barbarismo. E tudo porque elas possuem civilização em demasia, demasiados meios de subsistência. As sociedades tornam-se estreitas para conter as riquezas criadas por elas mesmas e têm que superar as crises pela conquista de novos mercados e pela exploração mais intensa dos antigos.

Vale dizer que a sociedade capitalista precisa revolucionar seus instrumentos de produção, exatamente o que acontece na atualidade. A sociedade capitalista investe, inclusive, na dimensão das qualidades abstratas, em que o amor, a honra, a virtude e a opinião são objetos de mercantilização (Marx, 1974, p. 27 e Baudrillard, 1996, p. 128-128). Como consequência, essa vitória momentânea do sistema prepara crises mais extensas e destrutivas. A extraordinária melhoria procedida nos mecanismos tecnológicos agrava a crise em todos os sentidos, uma vez que o capital não reconhece fronteiras nem limites. Embora os Estados ricos tenham o poder de absorver melhor o impacto provocado por esse crescimento, não escapam, como mencionei acima, a essa crise. As estatísticas são eloqüentes. Um terço do globo terrestre é composto de populações pobres, conquanto saibamos que a imensa maioria concentra-se nos países subdesenvolvidos. Mas é grande também a expansão da pobreza no Primeiro Mundo.

São 60 milhões de pessoas nessas condições, na Europa, das quais 40% situadas na Inglaterra e na Alemanha. Adicionalmente, “a insuficiência de renda não se apresenta como a única forma de manifestação de pobreza e exclusão social”, segundo o economista indiano Amartya Sen (Porchmann *et alii*, 2004, p. 48). Para um conjunto de mais de um bilhão e meio de pobres, existem 800 milhões de desnutridos e quase 900 milhões de trabalhadores com inserção precária no mercado de trabalho. O “milagre” americano não esconde, igualmente, sua miséria. Entre os povos privilegiados, os Estados Unidos são os que têm o maior índice de cidadãos vivendo abaixo da linha da pobreza. Já somam 35 milhões os pobres na “terra prometida”, comparados com os 31 milhões no ano de 2000. Eis os dados do próprio censo norte-americano. Os Estados Unidos encontram-se, ainda, entre os países com a maior taxa de desigualdade do mundo, permanecendo na 105ª colocação no Índice de Desenvolvimento Humano, elaborado pela ONU.

Se as estatísticas são desalentadoras no coração do universo afluyente, como se sentem aqueles que vivem na periferia do sistema? A África é um Continente a caminho da extinção, e a América Latina tende a seguir seus passos, caso não mude, com rapidez, as suas diretrizes. O outrora relativamente próspero Uruguai, com sua destacada legislação social, na primeira metade do século XX, seu forte sindicalismo e suas expressões coletivas ricamente ativas, num passado próximo, vivencia um penoso processo de decadência, nos últimos 30 anos. Ainda mantém-se, pelos padrões da ONU, entre os Estados com uma boa qualidade de vida. Mas os 40% mais pobres de seus cidadãos detêm, hoje, apenas 21% da renda, no que diz respeito à sua distribuição por domicílios, em contraste com os 27% da renda auferidos pelos 10% dos estratos mais ricos (Gallero, 2005, p. 124 e 131).

Não menos alvejada pelos estilhaços da globalização encontra-se a também orgulhosa (e com toda razão, devido ao seu histórico de lutas) Argentina que, com seus 36 milhões de habitantes, acolhe uma pobreza de aproximadamente 50% da população, pobreza esta originada da política de privatizações, inclusive de estradas nacionais dotadas de boa infra-estrutura, as quais rendem excelentes divisas para empresas particulares, por meio de pedágios (Silveira, 2005, p. 186-187 e 198). A crise tem diminuído, nos últimos tempos, é verdade, mas a pobreza aumenta. São 188 mil pessoas nas condições precárias, desde o começo do ano, e a perspectiva, com o aumento da cesta básica em 2,5%, é de que, até ao final de 2005, existam mais dois milhões de “novos pobres”³.

Nem mesmo a grande experiência neoliberal da América Latina, o oráculo repetidamente lembrado como exemplo das lições de Chicago –, o Chile – sai ilesa do desmonte social. A diminuição dos níveis de pobreza (que em todo caso são maiores do que os da Argentina e do Uruguai) não impede que esse país tenha uma das piores distribuições de renda da região, e um desemprego acima de muitos Estados problemáticos, como a Bolívia, o Haiti, o Paraguai e El Salvador (Porchmann *et alii*, cit. p. 221-222). De todos os que detêm a maior taxa de desigualdade e o maior índice de desemprego, entre as nações da A.L. já citadas, é o Brasil, particularmente depois das desnacionalizações em grandes proporções (Ribeiro e Trein, 2005, p. 254-255).

Em 2001, por exemplo, cerca de 80 milhões de brasileiros viviam entre a indigência e a linha de pobreza. O interessante em tudo isso é que, numa comparação internacional quanto à renda *per capita*, o Brasil encontrava-se entre o terço mais rico dos países do mundo. Apenas 36% deles possuem uma renda superior à do Brasil. Contudo, o grau de pobreza é bastante superior à média dos países com renda *per capita* semelhante à do Brasil. Esses dados demonstram que a origem da pobreza não está na falta de recursos, mas na sua má distribuição⁴.

Esse quadro sombrio, desenhado sobre uma tela em que predomina uma tonalidade cinza, cujos traços gerais esboçam uma paisagem desoladora, é aceito

³ Cf. a publicação on-line *Panorama Mensal*, de 15 de março de 2005, no site www.adital.com.br

⁴ Cf. o estudo feito pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), no seguinte endereço eletrônico: <http://integracao.fgvsp.br>

de forma relativamente acrítica, em quase todo o planeta, embora seus efeitos mais perversos se façam sentir, com maior proeminência, nas áreas mais carentes do sistema, uma vez que os focos de resistência são menos intensos. O problema mais sério é que as sugestões para a superação da crise partem de propostas eminentemente econômicas, quando os pressupostos para a emancipação dessa porção do globo, que se decidiu chamar de Cone Sul – e não só ele, mas, de resto, todo o conjunto de sociedades que compõem o centro e a periferia – são de outra ordem. Não é possível desconhecer que o projeto econômico – que envolve interesses específicos e particulares, sobretudo das grandes corporações transnacionais – não se expande e se solidifica por si próprio.

Marx enfatiza, no *Manifesto Comunista* (1977, p. 87-88), que a exploração do mercado mundial impõe um caráter cosmopolita à produção e ao consumo em todos os países, gestando novas necessidades que demandam produtos das mais diversas e longínquas regiões. Desse modo, o capitalismo, em sua fase de internacionalização, molda as sociedades à sua imagem e semelhança. Enfim, cria um novo universo com idéias diferentes dos predecessores, tornando o sistema de representação de idéias antiquado. Em resumo: trata-se da gênese de um outro estilo de vida, uma forma de conduta que, num primeiro instante, chama-se modernidade e que hoje atende pelo nome de pós-modernidade. Esse estilo de vida, uma nova espécie de comportamento, é nada menos do que aquilo que nos habituamos a intitular *cultura* – se é possível pedir de empréstimo o uso antropológico do conceito, adotado por muitos pesquisadores, sobretudo a partir dos estudos de Raymond Williams.

Ora, se o fator econômico é “condicionante”, em última instância, a justificação da ordem exprime-se por meio das representações sociais e da ideologia. Os homens só tomam conhecimento do que acontece na base material no âmbito da consciência. A globalização contemporânea faz exatamente isso. Com o acelerado aperfeiçoamento dos atuais instrumentos de produção – tecnologias avançadas no ramo da informação e transportes, modernização das máquinas industriais e eletrônicas –, com as facilidades dos mais recentes e inovadores meios de comunicação, o sistema globalizante do capitalismo financeiro arrasta todas as nações para um novo tipo de sociedade em que as principais armas ideológicas justificadoras do regime acumulador são: o consumo rápido, o trabalho imaterial – isto é, das relações sociais fundamentadas na produção de informação –, a cultura do entretenimento digestivo e fugaz do espetáculo e do simulacro, e a ampla difusão de valores que possuem natureza comercial. Numa palavra: estilo de vida mercantilizado e em processo de universalização.

Comemos as mesmas coisas, vestimos as mesmas roupas, lemos os mesmos livros – sejam acadêmicos, de ficção ou de auto-ajuda (sem falar do fenômeno mundial chamado Paulo Coelho) –, assistimos aos mesmos programas e filmes e repetimos “cacoetes” internacionais, como aceitar a divulgação maciça do idioma inglês. Em um brilhante ensaio sobre a *standardização* da cultura, Fredric Jameson (2001, p. 48) descreve a angústia de um cineasta indiano diante da modificação dos gestos e andar do seu filho, por assistir à televisão americana. Supõe-se, também, ainda

segundo o teórico literário norte-americano, que suas idéias e valores tenham simultaneamente se modificado.

Lancemos um olhar sobre o Cone Sul. Já na década de 70 do último século, o “realismo mágico” é uma literatura comum ao Brasil, Argentina, Uruguai, Chile, Peru e Venezuela. Entre nós floresce, igualmente, nas novelas de Dias Gomes (*Saramandaia*), Aguinaldo Silva (*Pedra Sobre Pedra*) e outras do gênero. O artesanato de Caruaru, no Agreste pernambucano é vendido em Buenos Aires, e Montividéu acolhe, ao longo de sua história, “o ingresso de mercadorias, homens e culturas procedentes do hemisfério norte, principalmente europeu” (Gallero, 2005, p. 120). Praticamos, cotidianamente, os mesmos hábitos alimentares. Como nota Renato Ortiz (1998, p. 81): “A comida industrial não possui nenhum vínculo territorial”, e o *fast-food*, generalizado, significa ausência de perda de tempo, uma das características da pós-modernidade.

A contestação a essas teses é um lugar-comum na literatura sobre o tema. Não se pode dizer – adverte Warnier (2003, p. 162) – que estamos diante de uma americanização da cultura, porque se constata que a humanidade é uma máquina de criar diferenças, e cada grupo, cada cultura conserva sua peculiaridade e defende sua identidade. Ao que faz eco Canclini (2003, p. 49), em discordando de uma cultura globalizada, quando, segundo ele, apenas uma pequena fração dos produtos cinematográficos, musicais e internéticos é geradas sem marcas locais. Com efeito, não se pode afirmar, de maneira decisiva, que a cultura está inteiramente globalizada. A própria noção de globalização, como já mencionada, implica uma concepção de processo que avança com poucos obstáculos e, mais cedo ou mais tarde, tende a destruir as culturas tradicionais, como ocorreu com o domínio britânico na Índia.

De qualquer modo, o rápido desenvolvimento das comunicações cria um “mundo único” que, queiramos ou não, desfila diante dos nossos olhos. Volto a Marx. Na *Ideologia Alemã* (1974, p. 75), juntamente com Engels, comenta: “Enquanto a burguesia de cada nação conserva ainda interesses nacionais particulares, a grande burguesia surge como uma classe cujos interesses são os mesmos em todas as nações e para a qual a nacionalidade deixa de existir; essa classe desembaraça-se verdadeiramente do mundo antigo e entra, ao mesmo tempo, em oposição com ele”. É a antecipação da visão universalizante da cultura que escreverá, um ano depois, no *Manifesto*. O que há de novo, hoje, é que a burguesia já não entra em oposição com o “antigo regime”; ao contrário, faz com que este lance suas malhas a todas as instâncias possíveis. Mas, como na versão primitiva, elimina toda a natureza nacional com a formação das grandes corporações e as fusões que imprimem um ritmo avassalador ao capital e às tecnologias que o sustentam e o mantêm através das redes. Com tal dinamismo e poder, as chances de mudança dão pouca margem ao otimismo.

Um outro proletariado? A luta na esfera cultural

Wallerstein percebe que esse sistema pode ter uma longa duração, 25 a 50 anos, mas não dura eternamente (2002, p. 269). Prevê conflitos e uma situação semelhante à da França e Inglaterra, na primeira metade do século XIX, com a emergência das “classes perigosas” (1999, p. 248).

Wallerstein, contudo, não avança muito no problema, à medida que não vislumbra os atores sociais que possuam aquela qualidade que Maquiavel chama de *virtù*, isto é, a capacidade do sujeito político de realizar a tarefa para a qual é chamado. Nesse aspecto, presumo que a *planetarização* contribui, não obstante o seu lado de barbárie, com elementos “benéficos” para o processo de transformação social no Cone Sul, que não deve colocar-se em posição de isolamento em relação ao resto do mundo. Assim como o capitalismo do século XIX dá nascimento aos seus supostos “coveiros” – a classe operária –, o capitalismo do novo milênio fecunda seus próprios vírus. Há cinco anos, a conhecida revista inglesa, *The Economist*, reconhece, nos movimentos que eclodem internacionalmente em Seattle, no ano de 1999, o embrião de uma eficiente arma contra a globalização. Montréal, Praga, Melbourne, Gênova e os *Fóruns Sociais*, que despontam no cenário mundial, a partir de então, estimulam e dão alento àqueles que não foram “abduzidos” pela roleta pós-moderna.

Não pretendo insinuar que essas organizações de “tipo novo” mudem, repentinamente, o panorama global, e mais ainda o do Sul da América. Meu otimismo abalado, mas não eliminado, associa-se a um pessimismo reservado a curto prazo, mas visivelmente não-destituído de esperança. E por razões que passo a expor sumariamente. Insisto na idéia de que a economia é determinante apenas em *ultima ratio* e, conseqüentemente, os pacotes econômicos não representam a alavanca para as transformações que queremos. Como disse, toda formação social necessita de um ponto de apoio ideológico para manter, não só sua dominação, como sua hegemonia. E a amálgama que consolida o sistema (re)produtor de mercadorias só encontra resposta na esfera cultural, o derradeiro refúgio da solidificação das idéias. Isso porque a cultura não se define apenas por sua incidência material sobre as artes e a literatura. Ela é, primordialmente, um modo de vida, “uma maneira de interpretar toda a experiência comum” (Williams, 1969, p. 20 e 1979, p. 19).

Até mesmo um autor elitista como T. S. Eliot (1962, p. 120) concorda com esta conceituação: “Por cultura” – afirma ele – “entendo, antes de tudo, o que os antropólogos querem dizer: uma forma de vida de um povo particular, vivendo junto em um lugar. A cultura é vista visivelmente em suas artes, em seu sistema social, em seus hábitos e costumes, em sua religião”. Amplio, aqui, a dimensão desse conceito. Vivemos uma época em que o capitalismo se torna cada vez mais universal, globalizando comportamentos e modos de agir alterando, mundialmente, práticas sociais. A cultura – não importa se boa ou má – torna-se patrimônio comum da humanidade. Se existe um modo de ser próprio aos argentinos, uruguaios, chilenos, brasileiros ou peruanos – o que é uma das características da diversidade cultural entre grupos –, há, da mesma forma, algo que une a todos nós – a civilização capitalista ocidental – que uniformiza seus valores e os impõe às nossas sociedades.

Minha exposição, nestes últimos momentos, invade o terreno da epistemologia. Não me preocupo, subjetivamente, com a massificação cultural que busca homogeneizar os indivíduos, por meio de valores discutíveis. Interessam-me as possibilidades que pode oferecer essa arquitetura para a concretização dos nossos propósitos. Se a cultura é constitutiva de um processo social, quer dizer, é um modo de produção de significados e valores que organizam a vida comum

(Cevasco, 2003, p. 110-112), e se proliferam em nossos tempos as tecnologias de informação e comunicação, fica mais evidente que ela surge como uma vasta arena de controle ideológico e de disseminação de um projeto de hegemonia; e esta é um conceito que, segundo Williams (1979, p. 111), inclui e ultrapassa os conceitos de cultura e ideologia.

A inspiração de Williams é nitidamente gramsciana, à medida que, como o filósofo italiano, vê nesse processo uma relação pedagógica que não se verifica apenas no interior de uma nação, mas que se estende ao campo internacional e mundial (Gramsci, I, 10, 2001, p. 399). A cultura insere-se, assim, nesse âmbito pedagógico de relação prática (*práxis*), onde educador e educando transformam as relações sociais num processo de desenvolvimento dialético. O esforço para modificar a sociedade impõe-se, através de uma reforma intelectual e moral, com a formação de educadores provenientes dos estratos dominados. Vê-se, então, um largo espectro em que diversas formas de viver confundem-se e se alteram continuamente. Essa relação pedagógico-transformadora não se dá de imediato na área econômica, em seu momento instantaneamente estrutural.

Trata-se, na verdade, de “um conjunto de práticas e de expectativas sobre a totalidade da vida” (Williams, 1979, p. 113). É todo um modo de vida “que não é apenas maneira de encarar a totalidade, mais ainda maneira de interpretar toda experiência comum e, à luz dessa interpretação, mudá-la. Cultura significa um estado ou um hábito mental ou, ainda, um corpo de atividades intelectuais e morais; agora significa todo um modo de vida” (1969, p. 20). O espaço da cultura torna-se, assim, o campo de batalha para a transformação social. É, portanto, nesse solo que aparecem os novos atores – os movimentos sociais que se organizam em escala mundial. Uma cultura de resistência.

O crescimento, reprodução e atuação desses movimentos, organizados internacionalmente, utilizando-se dos modernos meios de comunicação, mostram ser possível realizar mudanças, ainda que lentas. É no *Manifesto Comunista*, outra vez, esse texto tão antigo e tão atual, que encontro respaldo para minha proposição. “Os trabalhadores triunfam ocasionalmente” – dizem Marx e Engels (1977, p. 93); “é um triunfo efêmero. O verdadeiro resultado de sua luta não é o êxito imediato, mas a união cada vez mais ampla dos trabalhadores. Essa união é facilitada pelo crescimento dos meios de comunicação criados pela grande indústria, que permite o contato entre operários de localidades diferentes”. Pois bem! Esses meios de comunicação adquirem hoje tal magnitude que os novos agentes sociais, ao se apoderarem de seu controle, têm condições de promover ações contestatárias que até bem pouco não seríamos capazes de imaginar.

A multidão que, em 2001, comove a opinião pública, no relato de Negri (2002: 97-101) é sintomática: “(...) o movimento de Gênova – que vem de Seattle e das florestas de Chiapas, dos bairros de Los Angeles e dos banthustan do apartheid – (...) é o exército a cavalo de Budyenni (...) agora tudo é diferente. Não há vanguarda, só multidões nas barricadas (...). Todo jovem tinha uma câmera. Inflação de fotografia (...) uma multidão de fotografias que se revelam uma arma mais afiada que um cassete transformado em um instrumento de tortura (...) Viva! Gênova estava cheia de cineastas: vamos

esperar suas produções. Os filmes americanos mostram animais-policiais em ação nos cárceres. Espero que o cinema italiano mostre, em um dia não-distante, a verdade do americano”.

Seria exagero afirmar que esses movimentos restringem-se aos Estados Unidos e Europa. Eles se espalham por toda a América Latina e são inúmeras as organizações que seguem o modelo globalizacional de contestação. Seria demasiadamente cansativo enumerá-las aqui. Creio, porém, ser de alguma utilidade sugerir, a título provisório, aquilo que pode ser a fonte desses movimentos no Cone Sul. No Brasil, a experiência das *Redes Solidárias* (Mance, 2000) – espécies de organização em forma de cooperativas não-capitalistas, em que os vários nódulos trocam informações e produtos entre si – pode ser o ponto de partida de uma nova espécie de *conselho*. A Argentina possui, hoje, uma enorme quantidade de organizações, nascidas tanto da luta contra a ditadura como das lutas anticapitalistas de reajuste produtivo que têm apoio da opinião pública e grande penetração social. Elas agem como termômetros que medem a temperatura do atual estágio do sistema liberal nessa parte do Continente. O movimento dos trabalhadores desempregados (*los piqueteros*) e as reuniões de vizinhos (*asambleas*) dão a dimensão dessas organizações.

Existe, porém, uma tradição que pode ser reconstruída num padrão diferenciado e mais elevado. Embora superadas pela fase pós-industrial do sistema, as antigas Coordenações Interfabris da Argentina – seus conselhos de fábrica dos anos 70 – podem servir de *inspiração* para a ampliação da democracia direta nos vários setores da sociedade (bairros, comunidades, locais de trabalho, universidades, etc.). Trabalhadores de inúmeras fábricas ocupadas estão autogerindo seus locais de trabalho. Vale dizer o mesmo para o Chile. Não se trata de “recuperar” os velhos *Cordões Industriais*, mas de conceder-lhes vida nova, estendendo o experimento democrático a outros setores sociais. Não digo que é fácil. Pode ser acusado de utópico, no sentido literal da palavra. Mas os movimentos que impulsionam as lutas de classe, no século XIX, começam lentamente, por volta de 1820, e só conseguem impor-se com verdadeira consciência, na metade desse mesmo século. Os novíssimos meios de comunicação têm condições de, até mesmo, acelerar um pouco o processo. Não sejamos, todavia, excessivamente otimistas. É um trabalho para mais de uma geração e que tenha como projeto um outro *ethos* para além do viver individualista.

Não consigo, porém, imaginar esse *ethos* apenas com o auxílio da boa palavra. Nesse aspecto, a força é imprescindível. Estou convencido de que não se consegue mudar a conduta dos homens apenas por meio do diálogo, dos jogos lingüísticos e da boa vontade, apesar de reconhecê-los como válidos para iniciar o processo de transformação. Muitos daqui, mais do que eu – pela formação religiosa de boa parte do público presente –, devem saber disso. Quando foi preciso, Cristo soube expulsar os comerciantes do templo com métodos que estavam longe das boas maneiras e dos costumes civilizados. O mesmo se aplica a alguns seguidores da Teologia da Libertação. É nesse aspecto que falo de *força*. Atenho-me a algo mais amplo, a uma metáfora que denota a participação e apoio das multidões, das massas, da luta de

classes, sem as quais a ética é impotente, já que não a concebo separada da política, da arte de organizar a sociedade.

Contudo, é praticamente inviável esperar por um novo *ethos*, sem partir de alguma coisa concreta, urgente. Indico, pois, como sugestão, uma ética em sua acepção original (do *ethos* grego), guardando as devidas proporções em relação ao tempo. Chamaria a essa ética de *política da intolerância impura*. Sua designação pode causar surpresa, mas é facilmente compreensível – e de rápida assimilação. Essa política inspira-se nos ensinamentos de alguns dos grandes teóricos do nosso tempo. Tornou-se moda, de uns anos para cá, investir, cada vez mais, na idéia de tolerância – que, diga-se de passagem, é bastante antiga, mas adquire uma nova vestimenta – como respeito ao outro. Essa noção faz parte, até certo ponto, de uma ideologia que mantém inalterada a realidade estabelecida. A ausência de “restrições” para aceitar a posição contrária tem beneficiado muito mais (ou quase exclusivamente) o modelo econômico-político vigente do que os que se encontram à margem do processo de globalização.

Marcuse (1970, p. 76-77) deixa registrado, já na década de 70 do século passado, que a tolerância sempre foi parcial, por parte dos epígonos do *status quo*. A questão reside apenas no aspecto quantitativo. Qual a medida da tolerância? A liberdade de expressão, como também a de associação, está condicionada quase que estritamente à palavra. Permite-se toda espécie de discussão, desde que não passe à ação. Recordemos o macarthismo, nos Estados Unidos; a contra-reação ao governo de Allende, no Chile; o golpe de 64, no Brasil; os últimos acontecimentos, na Venezuela, e a limitação da liberdade, hoje, na própria América do Norte. Por esse ângulo, convém salientar que o discurso ético é imprescindível para a construção de uma nova sociedade, mas de nada vale sem o vigor da espada, isto é, sem a força das multidões, dos grandes movimentos de massa.

Esse conjunto de atividades, ou seja, o que chamo de *intolerância impura*⁵ é, em última análise, o direito de resistência à opressão, a partir do ponto de vista de um novo *ethos*, um novo código de conduta, levado adiante por um *novo tipo de proletariado*, que não se deixe abater pela exploração do homem nem se resignar com a violação de seus direitos fundamentais. É a resposta à “tolerância pura”, passiva, que submete a humanidade às diversas formas de humilhação. É a forma presente de resistência a todas as doutrinas que fecham suas portas a propostas pluralistas ou alternativas de autogoverno. É a edificação de um “*poder constituinte*” permanentemente renovável, por meio da multidão consciente, e que se empenhe a opor obstáculo a toda espécie de totalitarismo – seja na sua versão passada ou na tentativa de restauração.

Não é o que diz Bobbio (2002, p. 153), de uma outra forma, em um de seus últimos ensaios, quando explica seu critério de tolerância? “Todas as idéias, escreve, devem ser toleradas, menos aquelas que negam a idéia mesma de tolerância”. E indaga:

⁵ Discuti essa questão numa palestra proferida no Instituto Salesiano, em setembro de 2004. Foi publicada, posteriormente, com o título de “A globalização e o dilema de uma ética universal”, na revista *Studium*, ano 7, n. 13 e 14, jul. 2004, particularmente nas pp. 14 e 15.

“Devem ser tolerados os intolerantes?”, Bobbio reconhece as dificuldades práticas de seu postulado, mas não apresenta uma solução convincente para sair dessa aporia. Nem mesmo quando cita um filósofo francês, que se pergunta: “Se aparecesse hoje um Hitler querendo publicar *Mein Kampf*, deveríamos permitir que o fizesse?” Bobbio (*ibid.*, p.155) limita-se a dizer que, quando o livro foi publicado, “não se podia prever suas conseqüências. Não podia ocorrer que um livro tão pleno de absurdos lógicos e erros históricos fosse esquecido em seis meses?”

É no sentido desse tipo de intolerância posta por Bobbio que falo dos movimentos do Cone Sul; é nesse sentido que penso o Cone Sul. Podemos celebrar muitas ações do MST, no Brasil, mas não devemos esquecer que o movimento zapatista também é nosso, e que *Sul* é, na atualidade, um conceito para definir o conjunto dos povos excluídos do processo de globalização. Acredito que só assim é possível construir a autêntica cidadania, com liberdade para todos. Estamos cansados de comparecer às urnas somente uma vez a cada época, para escolher quem vai nos oprimir por mais quatro ou oito anos. Não gostaria, porém, de concluir esta intervenção sem dizer que, apesar do meu otimismo moderado, ainda sobra lugar para acreditar na força da utopia e que “um outro mundo é possível”.

Referências

- ADORNO, Theodor. *Dialectique négative*. Paris: Payot, 2001.
- BARBOSA, Alexandre de Freitas. *O mundo globalizado*. Política, sociedade e economia. São Paulo: Contexto, 2003.
- BAUDRILLARD, Jean. *El espejo de la producción*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- BOBBIO, Norberto. *Elogio da serenidade*. E outros escritos morais. São Paulo: Unesp, 2002.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *A globalização imaginada*. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CEVASCO, Maria Elisa. *Dez lições sobre estudos culturais*. São Paulo: Boitempo, 2003.
- ELIOT, T. S. *Notes toward the definition of culture*. Londres: Faber and Faber, 1962.
- GALLERO, Álvaro Lopez. O Uruguai em trânsito para uma transformação, in SILVEIRA, Laura Maria (Org.). *Continente em chamas*. Globalização e território na América Latina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- GIDDENS, Anthony. *O mundo em descontrole*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. Vol. I, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. Que veut dire ‘penser’? in *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, 1996. Reprint de 1958.
- HIRST, Paul; THOMPSON, Graham. *Globalização em questão*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- HOBBS, Thomas. *Elements of law natural and politics*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- HOLLOWAY, John. *Cambiar el Mundo sin Tomar el Poder*. El significado de la revolución hoy. Buenos Aires: Herramienta/Universidad Autónoma de Puebla, 2002.
- JAMESON, Fredric. *A cultura do dinheiro*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MAGALHÃES, Fernando. A globalização e o dilema de uma ética universal. Revista *Studium*, ano 7, n. 13 e 14, Recife, 2004.

- MANCE, Euclides André. *A revolução das redes. A colaboração solidária como alternativa pós-capitalista à globalização atual*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MARCUSE, Herbert. La tolerancia represiva. In: MARCUSE, Herbert; MOORE Jr, Barrington e outros. *Crítica de la tolerancia pura*. Barcelona: Ediciones 62, 1970.
- MARX, Karl. *Miséria da filosofia*. Porto: Escorpião, 1974.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Lisboa: Editorial Presença, 1974. Vol. I.
- _____. Manifesto do Partido Comunista. In: *Cartas filosóficas e outros escritos*. São Paulo: Grijalbo, 1977.
- MICHALET, Charles Albert. *O que é mundialização*. São Paulo: Loyola, 2003.
- NEGRI, Antonio. Assim começou o fim do Império. In: COCO, Giuseppe; HOPSTEIN, Graciela (Org.). *As multidões e o Império*. Entre a globalização da guerra e a universalidade dos direitos. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- OHMAE, Kenichi. *O fim do Estado-Nação*. A ascensão das economias regionais. Rio de Janeiro: Campus, 1996.
- ORTIZ, Renato. *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1998. Reprint de 1994.
- PORCHMANN, Márcio (Org.). *Atlas da exclusão social no mundo*. São Paulo: Cortez, 2004. Vol. 4.
- PRZEWORSKI, Adam. *Capitalismo e social-democracia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- RIBEIRO, Elivan Rosas; TREIN, Franklin. O estágio atual de globalização do mercado mundial e sua repercussão na economia brasileira. In: MARTINS, Carlos Eduardo (Org.). *Globalização e integração das Américas*. Hegemonia e contra-hegemonia. Rio de Janeiro e São Paulo: PUC/Loyola/Reggen, 2005. Vol. 4.
- SILVEIRA, Laura Maria. Argentina: do desencantamento da modernidade à força dos lugares. In: SILVEIRA, Laura Maria (Org.). *Continente em chamas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- WALLERSTEIN, Immanuel. A reestruturação capitalista e o sistema-mundo. In: GENTILI, Pablo (Org.). *Globalização excludente*. Desigualdade, exclusão e democracia na nova ordem mundial. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. *Após o liberalismo*. Em busca da reconstrução do mundo. Petrópolis: Vozes, 2002.
- WILLIAMS, Raymond. *Cultura e sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.
- _____. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.