

ORTIZ, Renato. *Mundialização e cultura*. São Paulo, Brasiliense, 1994.

# O ITINERÁRIO DA MODERNIDADE-MUNDO

Rafael José dos Santos  
Universidade Estadual de Campinas

Neste final de século a Sociologia defronta-se com os desafios colocados pela emergência de uma nova configuração cultural, de abrangência transnacional, cujos padrões atravessam as fronteiras dos Estados-nação. A cultura mundializada envolve processos como a globalização do consumo e da publicidade, a potencialização dos recursos da comunicação e da informática, a proliferação de espaços, imagens e práticas sociais desterritorializadas. *Shopping-centers*, realidade virtual e *fast-food* constituem aspectos de uma dinâmica cultural irredutível — embora não indissociada — à internacionalização do capital ou ao avanço tecnológico.

Além dos temas e problemas inéditos, redefinem-se problemáticas clássicas, como aquelas relativas às identidades nacionais ou ao fenômeno do imperialismo cultural. Essa exigência de redimensionamento, apontada anteriormente por Octávio Ianni (1992), marca todo o desenvolvimento de *Mundialização e cultura*, no qual Renato Ortiz empenha-se na minuciosa reconstituição do percurso da modernidade, entendida como experiência social do tempo e do espaço, para interpretar a condição cultural contemporânea. Neste sentido, trata-se de uma obra na qual convergem reflexões que encontravam-se ainda em estado embrionário nas análises sobre a cultura brasileira e a indústria cultural (ORTIZ, 1988) e as preocupações do autor acerca dos elementos constitutivos da modernidade (ORTIZ, 1991).

Em *Mundialização e cultura*, Renato Ortiz reivindica a necessidade de uma abordagem que leve em conta o caráter transnacional da nova configuração cultural, o que implica uma alteração importante da perspectiva sociológica e a superação de categorias conceituais do final do século XIX, elaboradas para pensar fenômenos sociais a partir dos limites da Nação. Como então estabelecer as bases de uma análise que dê conta da natureza abrangente de uma cultura mundializada sem os riscos de perder a dimensão das nuances e diferenças? No enfrentamento dessa questão, Ortiz supera o pensamento dicotômico: “Seria mais convincente compreender a mundialização como processo e totalidade. Processo que se reproduz e se desfaz incessantemente (como toda a sociedade) no contexto das disputas e das aspirações divididas pelos atores sociais. Mas que se reveste, no caso que nos interessa, de uma dimensão abrangente, englobando outras formas de organização social: comunidades, etnias, nações. A totalidade penetra as partes no seu âmago, redefinindo-as nas suas especificidades” (1994: 30). Neste sentido, Ortiz escapa das falsas polarizações recorrentes nos debates acerca dos processos culturais globais que envolvem oposições como ‘homogeneização versus diferença’, ‘global versus local’, ‘totalidade versus fragmentação’. Além disso, o autor descarta as abordagens sistêmicas, tanto na perspectiva do *World-System* de Immanuel Wallerstein como do funcionalismo de Luhman, na medida em que elas implicam um nível de integração que compromete a apreensão dos fenômenos culturais, seja pelo papel funcional atribuído à questão das diferenças, seja pela redução economicista da cultura às “estruturas permanentes do capitalismo”.

Não se trata, portanto, de um sistema mundial integrado ou de uma força homogeneizante que estende-se de modo tentacular pelo globo. Falar em uma cultura mundializada significa remeter-se a um processo histórico determinado, o de constituição de uma modernidade-mundo; em outras

palavras, trata-se de reconstituir a emergência de novas formas de experiência social do tempo e do espaço, de um *pattern* cultural específico que fundamenta, segundo Ortiz, “uma nova maneira de ‘estar no mundo’, estabelecendo novos valores e legitimações” (1994: 33).

Na reconstituição do advento histórico dessa modernidade-mundo, ou o que poderíamos denominar de uma história da mundialização, a questão primeira para o autor é estabelecer o momento em que a noção de ‘mundo’ deixa de significar realidades social e geograficamente auto-centradas — como as “economias-mundo” de Fernand Braudel — para denotar uma configuração abrangente e singular. A problemática torna-se mais instigante na medida em que não se tratam apenas de distâncias espaciais, entre a Europa e o Japão por exemplo, mas de distâncias qualitativas no próprio interior das sociedades ocidentais. Se o período entre os séculos XVI e XVIII assiste à emergência da racionalidade e da ciência, tal como pensadas por Weber, por outro lado não ocorrem, simultaneamente, transformações técnicas imediatas que logrem uma ruptura drástica com as forças da tradição no interior das sociedades européias, como bem demonstram os exemplos retirados de historiadores como Norbert Elias e Karl Polanyi. No âmbito das trocas mercantis, à intensidade do mercado externo opunha-se um mercado interno fechado sobre si mesmo, restrito aos espaços locais. No centro do capitalismo em vias de ascensão conviviam ainda mundos distintos.

É neste contexto que Renato Ortiz irá interpretar o advento histórico da nação como momento constitutivo da modernidade-mundo, na medida em que as formações nacionais pressupõem um movimento de ruptura com as realidades locais e regionalizadas, caracterizando um “processo de desenraizamento” e sinalizando “um grau de desterritorialização, liberando os indivíduos do peso das tradições regionais geograficamente enraizadas” (1994: 45). O surgimento da nação relaciona-se, nesse sentido, com a emergência da modernidade enquanto “estilo de vida” e “modo de ser”, como experiência marcada pelo deslocamento espacial e pelo princípio estruturante da circulação, o que é possível graças à proliferação e ao aperfeiçoamento das técnicas, como exemplifica a utilização dos trens a vapor que contribuem para a compressão do espaço-tempo.

O desenvolvimento histórico leva à conjunção entre nação e modernidade; nas palavras do autor “a nação se constitui historicamente através da modernidade” (1994: 49). Entretanto, estamos frente a conceitos distintos e específicos: a nação, vista por boa parte do pensamento social como organização acabada, revela em suas origens uma natureza transitória. A modernidade, como forma de experiência, constitui um processo civilizatório que se desenraíza e se projeta para além das fronteiras nacionais.

Mas essa modernidade-mundo que emerge do século XIX ainda não globalizou-se, vale dizer, ainda não encontra-se consolidada numa cultura mundializada. Somente no decorrer do século XX intensificam-se e expandem-se os meios materiais e tecnológicos que irão possibilitar esse processo. Nas primeiras décadas, ele assume a forma de ‘relações internacionais’ e, neste sentido, a publicidade é um exemplo ilustrativo desse fenômeno, como demonstra o movimento de expansão das agências norte-americanas pelo mundo já na década de 20. Publicidade, indústria fonográfica, rádio e cinema constituem também, em suas dimensões materiais, meios de comunicação e circulação que permitem “interligar as partes desta totalidade em expansão” (ORTIZ, 1994: 58). Aqui novamente o autor não se refere apenas às integrações internacionais, mas à dinâmica de sociedades nacionais: Brasil e Índia são ambos exemplos do papel das comunicações nos processos de “integração do mercado e da consciência nacional” (59).

No percurso da mundialização da cultura resta perguntar, portanto, em que momento pode-se falar em uma cultura mundializada, atravessando transversalmente as fronteiras nacionais e assumindo um caráter “internacional-popular”? Ortiz aponta para o pós-guerra como um momento no qual se intensifica esse processo. Entretanto, seu momento de inflexão permanece impreciso nas

reflexões do autor. Tal imprecisão reside, a meu ver, no tratamento que Ortiz dispensa às transformações no processo de acumulação capitalista das últimas três décadas. Ao problematizar as relações entre inovações tecnológicas e mudanças culturais, o autor situa os recentes avanços em áreas como a microeletrônica e a genética como constituindo um novo sistema técnico, em contraste com aquele baseado na eletricidade e nas ligas de metal. De modo acertado, Ortiz não reduz a sociedade e a cultura às mudanças tecnológicas, tampouco interpreta estas mudanças, assim como seus desdobramentos na sociedade e na cultura, como um estágio inédito da história, como desejam os apologistas do pós-modernismo. É neste sentido que o autor comprehende a contemporaneidade como extensão e radicalização da modernidade, chegando mesmo a propor a expressão “sobremodernidade” para caracterizar “uma configuração social que se projeta para ‘além’ da anterior, mas que se constrói a partir dela” (1994: 68).

Entretanto, em seu esforço para não incorrer em uma “valorização superlativa da ruptura”, o autor dedica pouca atenção às mudanças ocorridas desde início da década de 70, e que são teorizadas por David Harvey (1989) com a intenção de ratificar exatamente a mesma tese, qual seja, a de que a tão aclamada condição pós-moderna constitui, na verdade, uma configuração que leva a experiência da modernidade ao paroxismo (HARVEY, 1989: 116).

De acordo com Harvey, ao declínio do modelo fordista-keynesiano dominante entre as décadas de 40 e 70 segue-se uma transição a um padrão de acumulação que o autor denomina de *acumulação flexível* (HARVEY, 1989: 147), caracterizada por processos de transferência geográfica de fábricas, de automação, além do crescimento do setor de serviços e, não menos importante, “taxas altamente intensificadas de inovação comercial, tecnológica e organizacional” (147). Estas transformações trazem uma redução significativa no tempo de produção, implicando igualmente na redução do “tempo de giro do consumo”; nesse sentido, Harvey aponta para as drásticas diminuições na meia-vida dos produtos da *acumulação flexível* em comparação com aqueles do fordismo, além de um maior investimento nas estratégias de indução ao consumo (HARVEY, 1989: 156)<sup>1</sup>.

É neste sentido que podemos compreender o novo sistema técnico: não como elemento determinante, mas como constituinte de uma transição na dinâmica do capital — como aliás foram todos os sistemas técnicos precedentes. Para além disso, a idéia de *acumulação flexível* permite entender a natureza do processo de descentralização da produção e o surgimento de estratégias mercadológicas transnacionais, como as campanhas publicitárias “globais”, na medida em que explica a origem do movimento de expansão geográfica da produção e a redefinição do *marketing* visando a potencialização da circulação de bens e serviços. Parece-me que este é o contexto no qual se pode detectar a realização de uma cultura mundializada e uma sociedade global. Entretanto, se a idéia de uma transição para a *acumulação flexível* nos fornece um referencial para pensar o momento de consolidação da modernidade-mundo, é porque este modelo de acumulação acentua tendências que já se encontravam em andamento no processo histórico.

A natureza transnacional da cultura contemporânea coloca em novos termos a questão das origens nacionais dos *patterns* constitutivos da modernidade-mundo e aqui Renato Ortiz reencontra a Antropologia para discutir as noções de aculturação e difusão cultural. Estas têm como pressuposto a divisão entre aquilo que é externo e interno à cultura, entre centralidade e oposição. Como utilizar tais categorias para pensar uma cultura caracterizada pela desterritorialidade? Além disso, pensar o movimento histórico da modernidade-mundo nos termos do difusionismo ou da aculturação implicaria em atribuir àquela uma substância específica. Tal equívoco está na raiz das abordagens pautadas pelas idéias de ‘americanização’ e ‘imperialismo cultural’, que perdem de vista o fato da própria “americanidade” ser um *constructo* histórico. O que está em jogo é a interpretação de um processo totalizante, que instaura, em níveis locais, a lógica do consumo, da produção de bens

simbólicos e outras práticas associadas a uma temporalidade crescentemente transnacional e desterritorializada. Como lembra Ortiz, a discussão pautada numa perspectiva substancialista de uma cultura de origem opera “uma redução da cultura a seus produtos — discute-se *McDonald's*, *Dallas*, *Cadillac* e não o *fast-food*, a serialização da dramaturgia televisiva ou o automobilismo nas sociedades modernas” (1994: 94). O autor não nega as evidências empíricas do poder norte-americano no período do imperialismo. Mas o advento da sociedade global redimensiona o próprio tema da dominação política que não pode ser reduzido à essencialidade de uma cultura, muito menos explicado a partir dela. É ilustrativo, nesse ponto do livro, as observações do autor acerca do inglês: as origens históricas de sua internacionalização residem, sem dúvida, nos momentos do colonialismo e do imperialismo; entretanto, a partir do momento em que essa língua passa a integrar o cotidiano das culturas, seu estatuto político diz menos respeito à origem britânica ou norte-americana que ao fato de transformar-se em um instrumento de legitimidade nos termos do mercado lingüístico: “Analogamente ao que havia se passado no momento da construção nacional, temos agora a emergência de uma legitimidade em escala ampliada. Com isso o inglês passa a ocupar uma posição de autoridade semelhante àquela detida pelas línguas nacionais em relação aos idiomas regionais” (ORTIZ, 1994: 102).

A modernidade-mundo atravessa os espaços nacionais e tem nas práticas de consumo o seu “modo dominante”. *Free-shops*, cidades turísticas, *shopping-centers* e os chamados *theme parks* — como *Disneyworld* ou sua versão européia — constituem espaços desterritorializados nos quais o universo de imagens e objetos é sempre familiar ao viajante. A idéia de familiaridade remete ao fato de haver agora uma cultura internacional-popular cujos traços são compartilhados por grupos sociais em todo o planeta.

Imagens e objetos passam a integrar também uma “memória coletiva internacional-popular” que promove o re-conhecimento, no sentido adorniano, de referências culturais agora tornadas globais. A cultura mundializada é possível, evidentemente, porque se estabelece um novo sistema de produção e circulação de mercadorias; Ortiz dedica-se a examinar este novo sistema tomando como exemplo o discurso de administradores e tecnocratas. As formulações desses agentes expressam um otimismo exagerado diante das novas formas de organização empresarial, particularmente quando insistem nos aspectos progressistas da descentralização da produção. Entretanto, longe de incorrer no apego equivocado à aparência fenomênica, que aproxima os diagnósticos pós-modernos da visão dos homens de negócios, o autor identifica a tendências estruturais à concentração e oligopolização subjacentes à descentralização industrial, desmistificando assim o discurso pluralista e “democrático” dos novos *managers*.

Finalmente, um aspecto fundamental das transformações culturais contemporâneas diz respeito ao atual estatuto das artes e da tradição como fontes de legitimidade, naquele sentido desenvolvido por Pierre Bourdieu, ou seja, como instâncias definidoras de práticas e concepções de mundo socialmente dominantes. Na Europa, a freqüência à “alta cultura” vai cedendo lugar a práticas culturais mais afinadas com a nova temporalidade, enquanto nos Estados Unidos o processo histórico nem chega a instaurar o contraponto entre mercados restrito e ampliado de bens simbólicos, uma vez que as grandes inovações modernistas americanas, o *jazz* e o cinema, por exemplo, já nascem sob o signo das indústria culturais.

Por outro lado, os elementos da tradição são desintegrados na Europa pelas forças do industrialismo e pelo advento das modernas nações; caso bastante distinto é o da América Latina, onde tal impacto só ocorrerá na plenitude do século XX, *vis-à-vis* com a consolidação de uma cultura popular de massa.

Em quaisquer dos casos, se pensarmos o campo da cultura como espaço no qual as relações

de força transmutam-se em “formas *eufemizadas* das lutas econômicas e políticas entre classes” (BOURDIEU, 1989: 14), a cultura mundializada institui novas modalidades de hierarquias de gosto e novas práticas de distinção social não mais dadas pela tradição ou pelas artes. Trata-se agora de uma hierarquia fundada na competência para compartilhar práticas e referências da cultura internacional-popular no interior da modernidade-mundo.

A própria noção de tradição adquire um novo sentido e aqui Renato Ortiz retoma uma idéia desenvolvida em suas reflexões acerca da emergência da indústria cultural no Brasil (ORTIZ, 1988). A modernidade institui uma modalidade de tradição auto-referenciada, que já não remete a um passado distante, mas caracteriza-se pela efemeridade. Trata-se de uma “tradição da modernidade enquanto forma de estruturação da vida social, manifestada nos seus objetos eletrônicos, sua concepção céleste do tempo e de um espaço ‘desencaixado’. Moderna tradição que secreta inclusive uma memória internacional-popular, cujos elementos de sua composição estão prontos para ser reciclados a qualquer momento” (ORTIZ, 1994: 213).

Mas, se a cultura mundializada estende-se transversalmente pelo globo consolidando a modernidade-mundo, ela também redimensiona os dilemas sociais. Aproximam-se grupos geograficamente distantes que passam a compartilhar um universo de referências e práticas distacionais de consumo material e simbólico, na mesma medida em que se acentuam as distâncias sociais, instaurando o que Ortiz denomina de “etnocentrismo às avessas”, i. e. uma modalidade de relação de alteridade na qual o “diferente” já não se encontra necessariamente longínquo. Trata-se agora de “um outro distoante dos passos da ideologia moderna, denunciando, mesmo no seu silêncio, a presença incômoda de sua voracidade” (ORTIZ, 1994: 220-221).

Este aspecto político da modernidade-mundo reitera, a meu ver, as exigências de um redimensionamento das análises da cultura; não se trata apenas de compreender e explicar uma nova configuração cultural, mas de apreender criticamente as novas formas assumidas pelas contradições sociais no plano simbólico. Neste sentido, as reflexões desenvolvidas ao longo de *Mundialização e cultura* nos colocam frente a desafios teóricos, metodológicos e políticos ainda pouco explorados: “É como se a história começasse novamente”, afirma Octávio Ianni em *A sociedade global*, para acrescentar em seguida: “Há muito que interpretar pela primeira vez, ou de modo diferente. Mesmo realidades anteriormente muito bem interpretadas, nos horizontes da sociedade nacional, precisam ser repensadas, pois realizam-se em outros termos, diferentes, novas, surpreendentes” (IANNI, 1992: 176).

Pensar a condição cultural contemporânea no que ela revela de inédito sobre a sociedade, colocar sob nova perspectiva o percurso histórico da modernidade, sem a rendição às apologias da fragmentação e da desconstrução: não se trata, portanto, de abrir mão do pensamento crítico, mas de radicalizá-lo, dentro do que há de mais instigante na tradição das Ciências Sociais.

Rafael José dos Santos é mestre em Antropologia (UNICAMP) e doutorando em Ciências Sociais (UNICAMP).

#### NOTAS

<sup>1</sup> A partir daí, a crítica de Harvey identifica o pós-modernismo como uma tendência que radicaliza a dimensão efêmera da modernidade, no apego ao mundo das mercadorias de circulação rápida segundo os ritmos da moda, em detrimento da dimensão imutável, ou seja, da continuidade dos princípios básicos do modo de produção capitalista.

### BIBLIOGRAFIA

- BOURDIEU**, Pierre. (1989). *O poder simbólico*. Lisboa, Difel.
- HARVEY**, David. (1989). *The Condition of Postmodernity*. Oxford, Blackwell.
- IANNI**, Octávio. (1992). *A sociedade global*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- ORTIZ**, Renato. (1988). *A moderna tradição brasileira: cultura brasileira e indústria cultural*. São Paulo, Brasiliense.
- ORTIZ**, Renato. (1991). *Cultura e modernidade: a França no século XIX*. São Paulo, Brasiliense.

\* \* \*