

Mary Garcia Castro*

E Nós, na América Latina, que Temos a Ver com Tudo Isso? Reflexões Iniciais para uma Agenda de Estudo sobre a Modernidade Pré-Pós Modernizada da América Latina**

New York, 4 de outubro de 1993

Ao tema proposto procederei a recortes, enfocando neste ensaio, ou seja, exposição aberta, auto e alterreflexiva, alguns aspectos temáticos, mais no plano de questões para uma agenda de trabalho sobre debate da modernidade versus pós-modernidade e o locus do discurso das ciências sociais, na América Latina. Por especialização e familiaridade, privilégio, neste estágio de processo de conhecimento, formulações sociológicas, mas defendo que a crítica à modernidade deva passar pela consideração da interação das dinâmicas da modernidade, como ethos político-social e do modernismo, como ambiência estética, ou seja, faz-se necessário mais integrar o debate sobre ciência com as contribuições literária e artística, uma vez que a lógica das leis, regularidades, provas de significado e o olhar programático não conta do mal-estar da cultura, do desconforto com os paradigmas da modernidade.

A reflexão sobre os tempos atuais e sobre como o conhecimento neles se situa vem merecendo abordagens diversas. Privilegia-se, em especial, a filosofia e a epistemologia, elegendo-se a linguística e a semiótica como conhecimentos que mais forneceriam novos signos à discussão sobre continuidade da modernidade ou rupturas.

Não há consenso sobre o que seria a modernidade, além da compreensão genética de que na modernidade, se realizaria, para uns, o império da razão iluminista; para — outros, o advento da sociedade da informação, ou a legitimação social pela performance e pelo desempenho. Enquanto a eficácia e o desempenho, segundo Lyotard (1990), seriam critérios de legitimação da modernidade, na pós-modernidade, trabalhar-se-ia no plano da deslegitimação. Deslegitimação da ciência como sendo o saber. Segundo LYOTARD (1990:35):

O saber em geral não se reduz à ciência, nem mesmo ao conhecimento. O conhecimento seria o conjunto dos enunciados que denotam ou descrevem objetos, excluindo-se todos os outros enunciados, e susceptíveis de serem declarados verdadeiros ou falsos. A ciência seria um sub-conjunto do conhecimento.

Além do saber ciência, estariam, entre outros saberes, o "saber-fazer" o "saber-escutar" (In LYOTARD 1990: 36). Deslegitima, a perspectiva pós-moderna, a ciência como proprietária da verdade, inclusive porque também deslegitima a verdade, e o que seriam consideradas "as grandes narrativas" ou o saber prescritivo, quer sejam estas narrativas baseadas na razão especulativa, ou na razão pragmática empiricista ou mesmo na razão emancipatória.

No plano da pós-modernidade, privilegiam-se os micro poderes, os jogos da linguagem. O saber/comunicação é democratizado pela acessibilidade à informação, multiplicando-se poderes que se antepõem ao poder centralizado. Este, um poder não mais baseado na produção de bens, mas na administração de dados.

O saber científico, segundo os pós-modernos (ver Lyotard 1990), estaria em crise desde o fim do século XIX, e não necessariamente por desafios externos da dinâmica social, ou mudanças históricas, mas por sua lógica intrínseca, quando esse saber escolheu a verdade como seu critério de legitimação.

Se a modernidade, entendida como o advento de um novo paradigma legitimado no período das **Luzes**, no marco da Revolução Francesa, foi a ruptura com o tradicional, com a verdade das escrituras a queda do poder monárquico, culminando com o triunfo da Razão em relação ao Espírito e elevando o ser humano à condição de sujeito, ou seja, capaz de escrever sua história, ainda que não necessariamente como o quizesse; por outro lado já se inaugurou contaminada com o vírus da dúvida, do auto questionamento de suas verdades, pois, se, de um lado com a modernidade, o saber persegue a verdade, de outro, aí se instaura o direito à dúvida e a possibilidade da leveza.

Portanto, na modernidade, segundo alguns autores, já estaria a pós-modernidade, não como antítese, e muito menos como síntese, mas como entropia implosiva. Assim, ilustramos que nem todos os autores que estão no debate sobre a crise dos paradigmas, consideram que essa crise seria anormal, nova ou a enunciação de novos paradigmas. E muitos deles, como Guiddens, Berman e Huberman, recusam a tese do fim da modernidade e rejeitam a pós-modernidade como negação da modernidade.

Anthony Guiddens (1990) propõe um tratamento institucional da modernidade, acentuando cultura e epistemologia. Observe-se que este autor operacionaliza modernidade como:

...estilo, **costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tomaram mais ou menos mundiais em sua influencia.** (GUIDDENS 1990:12).

Mas Guiddens considera que a dinâmica da modernidade estaria indicando, no limiar do século XXI, reordenações que levariam muitos autores a considerar que estamos no limiar de nova era, o que ele não aceita, ainda que concorde, sim, que as ciências sociais não estariam preparadas para responder ao desafio da modernidade contemporânea. Mas antes de sistematizar o ideário de Guiddens e as reflexões de Berman, para ilustrar o caminho da correção de percurso da modernidade e seus paradigmas, vale, ainda que de forma simplificada, recorrer a Weber, autor cuja paternidade é reclamada por modernos e pós-modernos.

A análise weberiana sobre a secularização do mundo e o perigo de uma ordem "sem ódio e sem paixão" (Weber), pautada por uma ambienda orwelliana, da razão instrumental técnico-burocrática é aceita pelos neo-conservadores, segundo Arocena (1991), que, a partir de tal postulado, advogam a volta ao sagrado e ao tradicional (por exemplo as formulações de Daniel Bell). Mas a análise weberiana é também utilizada por outros autores que defendem a sua tradução para uma postura pós-modernista radical, sem encanto nem desencanto, já que, segundo Braudrillard, tudo é simulacro, ou seja, cópia sem original.

Já nas primeiras décadas do século, Weber apresentou uma análise crítica da modernidade, conhecida como o "**desencanto do mundo**". Com a modernidade, uma das 3 razões nucleares, referidas por Weber, a instrumental-pragmática, se distanciaria das outras duas da ética e da estética. O "**sonho da Ilustração**" de um mundo racional, a autonomia da ciência, da moral, da arte e da religião, iria se transformando em um pesadelo, "a jaula de

ferro" A sociedade passaria a ser regida por sistema de organização impessoais, desumanos: a burocracia, o direito moderno e a empresa capitalista, que estariam orientados por uma nacionalidade puramente técnica. A hegemonia da razão instrumental derivaria em uma perda de sentido do mundo, não mais unificado por princípios, como os da religião.

O "**desencanto do mundo**" compõe-se da "**perda de sentido**" e da "**perda de liberdade**". Por perda de sentido entende Weber o processo de desencanto-erradicação do pensamento mágico. O papel unificador, de referente maior da religião se iria perdendo, e cada razão, como a moral, a estética, a erótica, o amor iriam constituindo seus próprios espaços de significados, fragmentados, com lógicas específicas, sentidos múltiplos. De um Deus, passar-se-ia a consumir vários.

Segundo Arocena (1991), em sua interpretação da tese da perda de sentido, Weber já em 1918, em seu ensaio sobre

"A ciência como vocação", demonstraria **"as contradições entre esferas (como o amor, a política, a arte, a moral, a religião e a ciência) e sua incomunicabilidade"** (Arocena 1991:44). Para Weber a cultura moderna voltou a um estado primitivo caracterizado pelo politeísmo com a diferença de que, agora, também contaria como incomunicação entre os diferentes 'deuses' (Arocena 1991 44).

Se a noção de perda de sentido aporv ta para essa incomunicação entre esferas e razões, já a noção de "**perda da liberdade**" acentua os perigos do imperialismo de uma das razões, a instrumental-pragmática. ou seja, o monopólio da nacionalidade formal. O indivíduo passaria a ser prisioneiro de instituições, regulamentos, do saber técnico-burocrático. A modernidade descambaria para um mundo "**econômico, mecanizado, por autonomias, para o fim da orientação ética inicial, para o fim da ilustração**"(Arocena 1991: 48). Não mais sentimentos, crenças, ou valores, mas apenas regulamentos e o direito formal orientariam a vida pública, enquanto a ética passaria a ser bem de consumo para a vida privada.

A ciência tradicional, que maneja leis, homogeneidades, generalizações e cuja eficiência seria mensurada por sua capacidade de demonstração, seria privilegiada neste quadro, como a racionalidade por excelência, excluindo outros saberes.

Esse desencanto do mundo é relativizado, em escritos de sociólogos contemporâneos, como Guiddens e Habermans, e as reflexões de Weber, entendidas como um exercido heurístico ou um tipo ideal de modernidade, um modelo, mas não uma realidade.

Há alguns aportes que apostam na potencialidade da modernidade, como ethos da vida social. Refiro-me principalmente ao de Guiddens, mencionando também Berman.

Segundo Guiddens (1990:27):

O advento da modernidade arranca crescentemente o espaço do tempo fomentando relações entre outros 'ausentes', localmente distantes de qualquer situação dada ou interação face a face. Em condições de modernidade, o lugar se torna cada vez mais fantasmagórico: isto é, os locais são completamente penetrados e moldados e termos de influências sociais bem distantes deles. O que estrutura o local não é simplesmente o que está presente na cena; a forma visível do local oculta as relações distanciadas que determinam sua natureza.

De fato, nunca as mudanças se deram a um ritmo tão acelerado

como hoje o novo já nasce velho, na era da informática. Veja-se por exemplo, a obsolescência dos computadores, em que as gerações de "**hardwares**" se sucedem cada vez em espaços mais curtos. No final da década de 70, um princípio dos movimentos sociais, em especial o feminista, foi "pense global-menteehaja!mente"-Com os nexos entre o local e o global, hoje, tal princípio já estaria obsoleto, uma vez que a rotina de milhares de pessoas é afetada por decisões modeladas alhures.

Redesenhando-se ciência social na modernidade, na perspectiva de Guiddens (1990:12), trabalha-se com a idéia de que o projeto da modernidade não falhou, nem está no fim. ainda que ele acate, tendo como referência a Europa, o fato de que "**estamos nos deslocando de um sistema baseado na manufatura de bens materiais para outro relacionado mais centralmente com informação**". Guiddens como Habermas (1987) defende a primazia da razão, a possibilidade de uma epistemologia coerente e de um conhecimento "**generalizável sobre a vida social e padrões de desenvolvimento social**". Mas enquanto Habermas envereda pela tese de que a modernidade não se completou e que para tanto se faz necessário aperfeiçoar sistemas de comunicação, Guiddens, considera que vivemos em um período em que predomina a sensação de que tudo saiu do nosso controle e de que é impossível generalizar porque a ciência, no caso a sociologia, não se modernizou, ou seja, não se remodelou para refletir sobre novos tempos de modernidade. Para Guiddens, não "estamos entrando num **período de pós-modernidade, estamos alcançando um período em que as consequências da modernidade estão se tomando mais radicalizadas e universalizadas do que antes**".

Precisariamos, sim, advoga ele, uma ciência que trabalhe com a noção de descontinuidade do desenvolvimento social. Esta perspectiva o afasta do marxismo, sem que ele o renegue in **totum**. Afasta-se porque se desprende da interpretação da história por "**via evolucionista**" (leitura de Guiddens sobre o marxismo) e porque recusa também a noção de totalidade. "**A história não tem forma totalizada**", não seria mais vista como unidade. Contudo recusa, também, Guiddens, os acasos, ou a alternativa de "**histórias** idiossincráticas"

Guiddens vai trabalhar sociologica-mente sua perspectiva de descontinuidade, pela apreciação do ritmo e escopo das mudanças, ou seja, recomendando que a sociologia passe a priorizar as noções de tempo para dar conta da dinâmica nas mudanças na modernidade, e de espaço, para apreender os nexos entre o local e o global. Sobre essas duas características a serem apreendidas pela sociologia hoje-tempo e espaço-, Guiddens acrescenta uma nova vetorização ao conhecimento sociológico, qual seja um re-olhar para a "**natureza intrínseca das instituições modernas**". Para um novo paradigma sociológico, o autor, implicitamente, defende a possibilidade de um salto paradigmático no conhecimento sociológico para lidar com a modernidade. Haveria, pois, que considerar que na modernidade algumas instituições são únicas:

..tais como o sistema político do estado-nação, a dependência por atacado de fontes de energia inarumadas, ou a completa transformação em mercadorias de produtos e trabalho assalariado.
(Guiddens1990:16)

Concluo esta rápida apresentação do ideário de Guiddens, chamando atenção para a contribuição sociológica a esse debate como um olhar que aposta na modernidade e na possibilidade da ciência.

Caberia, por outro lado, a sociologia, empreender um salto paradigmático, constituindo-se no discurso da modernidade. Mas a modernização da sociologia seria necessária para que a ela se realizasse como o saber da modernidade.

Para tanto, segundo Guiddens, a sociologia teria que abandonar alguns traços paradigmáticos tradicionais, tais como:

1) O diagnóstico institucional dos pais fundadores sobre a modernidade. Enquanto para Marx, "a **força transformadora principal que modela o mundo moderno seria o capitalismo**" (Guiddens, op cit), já na crítica de Durkheim, tal força seria o industrialismo e o individualismo. Já em Weber, o moderno teria por base a "**racionalização**" da informação, e, como constructos, a tecnologia, a burocracia na organização das atividades humanas, a normalização legal.

Guiddens propõe que a sociologia saia da camisa de força da eleição de um impulso agente, recusando as exdusoes Segundo Guiddens (1990:21):

A modernidade é multidimensional no âmbito das instituições, e cada um dos elementos especificados por estas várias tradições representam algum papel;

2) O segundo desvio de percurso no conhecimento sociológico tradicional que caracterizar-se-ia por não mais se centralizar tal conhecimento no estudo da sociedade. Não tanto pela ambiguidade do termo, mas por sua identificação com o estado-nação, inclinação pela noção de ordem e de integração. Para Guiddens tais noções deveriam ser substituídas para pensar como as "**instituições modernas**" tomaram-se "**situadas**" no tempo e no espaço para identificar alguns dos traços definitivos da modernidade como um todo (Guiddens **1990:23**);

3) O investimento na remodelagem paradigmática do saber sociológico afim de dar conta na modernidade e que diria respeito à propriedade da reflexividade, ou da sociologia do conhecimento sociológico. Na relação entre a sociologia e o seu objeto, dever-se-ia abandonar o mito fundador de ciência quanto a saber para previsão e controle, ou mesmo, a perspectiva marxista, de "usara história para fazer história" privilegiando os agentes sociais, para investir em uma nova forma de relação entre o conhecimento de senso comum e o conhecimento científico. Não bastaria transformar o conhecimento de senso comum em conhecimento científico ou teórico. O conhecimento científico deveria voltar ao conhecimento de senso comum, não o substituindo, mas o reformulando ao mesmo tempo que se reformula nesta interação. Esse processo é cunhado por Guiddens como "**dupla hermenêutica**" (ver também Sousa Santos 1991). Por este modelo de flexibilidade:

O conhecimento sociológico espirala dentro e fora do universo da vida social, reconstituindo tanto este universo como a si mesmo como uma parte integral deste processo (Guiddens 1990:25) Em que pese o

elogio à razão em Guiddens e sua tese de que a modernidade não se exauriu, ele concorda que na modernidade contemporânea estariam alguns aspectos negativos que não foram previstos nem por Durkheim nem por Marx, daí, o otimismo destes autores com o potencial de transformação social que viria com a modernidade. Seriam aspectos negativos não esperados da modernidade:

trabalho igualmente gigantesco de destruição do sentido... em favor de que? Não desfrutamos mais **nem** as aparências, **nem** o **sentido**.

Braudrillard tem uma visão bastante crítica da sociologia, conhecimento que para ele buscaria ressuscitar razões mortas, movendo-se por pesquisas, **surveys**, entrevistas, vários "simulacros" (copiassem originais). Os modelos da sociologia, seus paradigmas serviriam, na qualidade de simulacros, não para interpretar o mundo, mas para serem interpretados em si, por critérios de desempenho próprios da comunidade de sociólogos.

Outros pós-modernos são menos "**blassé**", e assumem a pós-modernidade como outro saber.

Não há mais drama, não há mais lamentos, não há mais alienação, aceitemos a 'perda de sentido', de valores e de realidade com uma jovial ousadia: o pós modernismo como gaya ciência (Weber, cit In Arocena 1991:19)

Se Weber representaria o desencanto com a modernidade, sendo, portanto, um precursor dos pós-modernos, já estes segundo Lechner (apud Arocena 1991:19), representam o "**desencanto com o desencanto**". Porém não necessariamente todos os pós-modernos pautam-se pelo niilismo; ao contrário, a busca do reencantamento estaria em muitos escritos pós-modernos, contudo, por trilhas novas, não paradigmáticas. Segundo Lyotard (1989:111): O recurso aos grandes relatos está **excluído**; não seria o caso, portanto **de recorrer nem à dialética do Espírito nem** mesmo à **emancipação da** humanidade para validação **do discurso científico pós-moderno. Mas (...)** o 'pequeno relato'

continua a ser forma por excelência usada pela invenção imaginativa, e antes de tudo pela ciência.

O desencanto dos pós-modernos não os afasta, muitos deles, da *recusa* ao "terror", na defesa da democratização e da justiça. Mas os pós-modernos não manejam claramente com poderes e muito menos com suas formas violentas, considerados mais no plano de elementos da comunicação:

A própria nostalgia do relato perdido desapareceu para a maioria das pessoas. De forma alguma segue-se a isto que elas estejam destinadas à barbárie. O que as impede disso é que elas sabem que a legitimação não pode vir de outro lugar senão de sua prática de linguagem e de sua intenção comunicacional. Face a qualquer outra crença, a ciência que ironiza ('sourit dans sa barbe') ensinou-lhes a dura sobriedade do realismo.

(Lyotard 1982:74).

O sociólogo uruguaio Arocena (1991: 19) estabelece nexos entre as formas de reencantamento dos pós-modernos, por figuras de comunicação, e a herança weberiana:

O fascínio pelos fragmentos, pelos vestígios, pelos jogos de linguagem, pelas rupturas, pela legitimação, pela paralogia, pela colagem, pela desconstrução, pela justaposição podem entender-se como intento de reencantamento. Evidentemente a preocupação pós-moderna é reverter a tendência à homogeneização e a unidimensionalidade, desafiar a tecnificação da vida sem dar demasiada importância às consequências que possam ter a fragmentação das visões do mundo ou a ausência de um conjunto de valores comuns, compartilhados, que permitam restabelecer, de alguma forma, a unidade da identidade fragmentada e contrarrestar a angústia do relativismo.

A inconoclastia pós-moderna e sua exaltação das diferenças tem exercido fascínio entre os novos sujeitos. Cresce, por exemplo, a literatura feminista anglo-saxônica e também latino-americana que se debruça sobre o pós-modernismo.

Implicitamente, neste momento do processo de formulação do conhecimento sobre onde estamos - lugar epistemológico -, o que somos referenciamentos de identidade por auto re-conhecimento ou recusa do conhecimento do competente outro - e o que seremos - deslocamento de utopias fixas por jogos de probabilidades - tendo a rejeitar a tese de que os pós-modernos sejam os herdeiros mais legítimos do paradigma do desencanto, pré-anunciado por Weber, ainda que algumas correntes neste campo levem de fato tal postura à radicalidade, uma vez que nem chegam a se desencantar com a modernidade e as promessas da razão e da ciência, como saber/poder de intervenção e construção de novas sociedades, ou seja, **"não se desencantam porque não se encantam"**, o que temos nós, Latino-Americanos, a ver com Tudo Isso?

Concordo com Arocena (1991:113), para quem o pós-modernismo pode muito bem ser uma recusa do desencanto, ou o **"desencanto de estar desencantado"**. Recusam-se mapas, sem negar buscas por geotopo **"corpo"** - grafias. Para Arocena(1991:113):

O pós-modernismo, por sua parte, é uma recusa a um

desencanto (a referência é ao mundo torturado de Kafka e ao modernismo da ne-gação e da alienação). Poderia ser, um modernismo da transgressão, alegre, que procura surpreender, ressaltando a imprevisibilidade, os lados ocultos, a incerteza, que exalta os fragmentos, os vestígios, os contextos particulares, que ironiza sobre a falta de sentido. De certo modo pode-se afirmar que procura um reencantamento do mundo. Afinal, talvez exista uma outra maneira, mais otimista de ver as coisas e de substituir a eterna teoria crítica por uma teoria irônica.

O saber que deslegitima pela ironia não é remédio de crises, nem muito menos suportaria enquadramentos paradigmáticos.

Não me alinho a postura habermaniana para quem os pós-modernos seriam neo-conservadores, nem os considero uns "chatos", são leves e se desmancham no ar, subvertem, ainda que não pretendam revolucionar. Segundo Berman (1986:32):

...o pós-modernismo se esforça para cultivar a ignorância da história e da cultura modernas e se manifesta como se todos os sentimentos humanos, toda a expressividade, atividade, sexualidade e senso de comunidade acabassem de ser inventados -pelos pós-modernistas - e fossem desconhecidos ou mesmo inconcebíveis, até a semana passada.

Recusando a intolerância de Berman com as expressões pós-modernistas, advogo a potencialidade dessas expressões na afirmação de saberes múltiplos, plurais, mas não paralelos.

A pluralidade/multiplicidade relaciona-se com o conhecimento de identidades que são busca de afirmação pelas margens, por culturas não hegemônicas por sua exclusão, sustentada por um sistema de classes em que a produção de idéias, coisas, símbolos reordena-se na sustentação de privilégios. Portanto as formas de ser plurais e múltiplas das culturas de exclusão-como das mulheres, dos negros, dos latinos/imigrantes, dos colonizados como o caso dos portorriquenhos nos EE.UU -. seriam apenas aparentemente expressões autônomas, que conviveriam harmonicamente com a cultura hegemônica. Essa construção se afasta não só da ideia de "**melting pot**", mas também da bem intencionada proposição que oposta na força dos "**bairros, das comunidades, como ilhas de liberdade ou de expressão autônoma**".

A postura pós-moderna contribui na busca de uma linguagem de oposição à ordem neo-colonial, que, ao meu juízo, é outra forma de posicionar-se no debate sobre identidade.

A postura pós moderna aponta a recusa de verdades transnacionais, sem práticas sociais diretas, mas admito que a diluição do sujeito em posturas da pós modernidade é complicada para povos, tribos, movimentos, como o feminista, como os povos da América Latina, que no resgate da sua identidade, para poder sentir-se "**em casa neste mundo**", precisam recontar uma outra história, e mais do que ensimesmar-se, opor-se, fazendo vir à tona alteridades antagônicas e combinar atos e projetos.

Na América Latina, quer seja ela um território abaixo

do Rio Grande, quer seja ela um símbolo, uma cultura, uma América Mestiça na América de lá (os EE.UU.), não se opta por grandes narrativas, ao contrário, o perigo é ser tragado no saber de sobrevivência, limitado ao imediato. Não se é indiferente impunemente. Na América Latina, sem utopias, se é consumido em um presente estreito - "la rutina, **que pena me da...el truquito...**" (salsa).

Berman ironiza o pós-modernismo que, para ele, trabalharia com modelos tecnopastorais. Não é essa a postura que adoto. O debate sobre pós-modernidade traz de fato a marca original de haver nascido da angústia da inteligentizia das sociedades pós-industriais com os limites da ciência, a impotência perante a tecno-burocracia e a diluição do eu e muito mais do nós na sociedade do consumo. Portanto, em países, em comunidades etnicoradais, que ainda não se enfadaram com o ter, pois grande massa da população convive com a exclusão, não só do ter mas so ser, nossas angústias não seriam tanto com o fim da história e a crise dos paradigmas mas como desafio de construirmos a nossa história, para alguns, nossos paradigmas, a história da "América Mestiça" (termo do independentista cubano, José Martí, cunhado no século XIX nas lutas primeiro contra o império espanhol, e hoje revitalizadas no enfrentamento ao Império norte americano). Segundo o antropólogo e crítico cultural Nestor Garcia Canclini (1990: 202) com cuja posição afino:

Não tivemos (na América Latina) uma industrialização sólida, nem uma tecnificação extensiva da produção agrária, nem um ordenamento sócio-político baseado na nacionalidade formal e material que, segundo lemos de Kant a Weber, teriam se convertido no sentido comum do Ocidente. Nem o progressismo evolucionista, nem o nacionalismo democrático foram nossas causas populares.

Tal estado histórico leva muitos autores latino-americanos à inferência de que as crises paradigmáticas não nos afeiam, que, em especial, não afetaria as chamadas "**minorias**" e aos pobres daqui. Não teríamos nada com que nos desencantar e por outro lado não esgotamos a história, portanto, fim de que?

Contudo, tanto chamadas de defensores da modernidade reelaborada, como Guiddens, como da modernidade heróica emancipadora, como Berman, assim como as contribuições críticas e irônicas dos pós-modernos tem pertinência na ambiência eclética latino-americana. O tempo é acelerado, o espaço é global, nossa história descontínua, e circulamos por muitos diferentes saberes e entrelaçamentos de exclusões e poderes.

Se o diagnóstico sobre violências procede para o caso latino-americano, e se o reconhecimento de que, ao sistema de classes sociais, haveria que acrescentar outros sistemas de privilégios, como o étnico-racial, o de gênero, e o da codificação da sexualidade, por outro lado, a inferência de que o debate sobre ciência, modernidade e pós-modernidade é praia apenas de macho-cara-pálida-estrangeiro, é falaciosa. A exclusão não significa marginalidade, ao contrário, a exclusão é parte da relação de integração, pois não há pobreza sem riqueza, burgueses sem proletários, negros sem brancos, subordinação feminina sem poder masculino, periferia sem centro. O debate sobre a pós-

modernidade tem pertinência na América Latina, inclusive porque, segundo o an-tropólogo e crítico cultural Nestor Garcia Canclini (1990) vivemos, os povos abaixo do Rio Grande (que já foi do México e hoje é dos EEUU.) em "sociedade **híbridas**", de "heterogenidade **multitemporal**", em que o antigo, o pré-moderno, a barbárie, se entrelaçam com o moderno, de "**desajustes entre modernismo cultural e modernização social**".

Mas devemos nos aproximar do debate da crise da razão, sem tomar partido, sem procedera mais um "**transplante**" e, sim, refletir sobre pontos da critica pós-moderna que podem colaborar para reelaborações apropriadas a nossa dinâmica. Nessa perspectiva, há que considerar que há várias tendências no que se entende ou não por pós-modernidade. Alinho-me a opção de Canclini (1990:234):

De acordo com vários intérpretes do pós-modernismo, por exemplo Jameson e Huysen, o concebemos não como uma descontinuidade ou uma ruptura em relação ao moderno senão como uma reorganização das relações internas e seus nexos com as tradições. Mais que um novo paradigma, o pós-modernismo é um tipo peculiar de trabalho sobre as ruínas da modernidade, saqueando o seu léxico, agregando-lhe ingredientes pré-modernose não modernos.

Friso que este ensaio não se preten-deu fechado, didático, mais uma verdade. Ela reflete um momento em um processo de reflexão sobre modernidade, por assertivas provisórias, mas também não se pretendeu neutra. Implícita está a defesa da tese de que há algo novo, ou seja a historicidade contemporânea é única tanto quanto o ritmo e escopo das mudanças na organização da sociedade e quanto ao estatuto da ciência. A ciência deixa de ser a narrativa, para ser uma das narrativas, um dos conhecimentos. A relação natureza e ciência, deixa de ser instrumental, e a distância e o estranhamento da ciência em relação ao senso comum, que caracterizaria a ciência moderna (Souza Santos 1989) é substituída pelo que alguns autores denominam a "**dupla hermenêutica**" (Guiddens 1991, Souza Santos 1989), ou seja pela primeira ruptura entre o conhecimento de senso comum e o conhecimento científico, e por uma segunda ruptura em que ambos os conhecimentos são transformados por trocas mútuas.

A tese é de que ao invés de crises paradigmáticas, transição para novo paradigma ou de situação de embates metódicos próprios do fazer ciência, estaria se gestando um conhecimento talvez não tão eficiente em termos de intervenção, mas rico quanto a crítica às verdades, menos onipotente, menos ins-trumental em relação à natureza, menos arrogante em relação ao senso comum, e ao saber mágico, admitindo-se a ciência como um dos relatos possíveis, e não como o conhecimento. Contudo ainda uma saber impotente, se de instrumento de transformação se trata.

A utopia se renova, diria Berman, e continua por outros jogos de linguagem, por outras práticas, a busca por saberes que resgatem nexos entre a ética e a estética, sem negar a tecnologia e o saber ecológico. Esses saberes não são ainda nem promessa, nem intenção, às vezes gestos. Seriam, usando a linguagem cinematográfica, um zoom, um elenco

de cliques, chips/instituições que se corporificam em jogos de linguagem (Lyotard), em ações tribais, em organizações moleculares.

Mas tal fabricação de saberes è também problemática, particularmente na sua formulação pós-moderna. Ao negar a narrativa emancipatória, ficamos sem saber sobre como lidar com os poderes, com a macro organização, o neo-colonialismo, a transnacionalização da informação, a globalização da política e da economia. Equilibrar-se entre o plural e o fragmentário na América Latina não é necessariamente opção. Muitas vezes, é o espaço permitido. Daí ser a busca por identidade, modelada nas relações sociais, quer entre iguais, quer nas pautadas por opressão, por imposições dinâmicas que se entrecruzam dialeticamente: a do eu com os outros, a do nós no mundo, e a do eu, a do nós, conosco.

Insisto na hipótese - que não será necessariamente dedutivamente provada em nenhum território/laboratório - de que, ao invés de uma crise paradigmática, em que se anunciam outros paradigmas em lugar daqueles em crise ou em descrédito, estariamos caminhando para uma condição de recusa do pensar paradigmático, o que não necessariamente significa descarrilhar a história e perder o norte socialista, e conseqüente-mente, a recusa ao poder/conhecimento hegemônico. As "grandes narrativas" seriam nortes, mediatizados por caminhos em aberto, o que implica em admitir, flexibilizar o conhecimento pela interação entre distintas narrativas, em especial nos nexos entre ciência/especulação, ciência/finalista emancipatória, estética/poética e ética/responsabilidade social. Um conhecimento andrógino, artesanal e cibernético, em que se circula além das dicotomias tão caras há 2000 anos de lógica ocidental, como ser humano/máquina, homem/mulher, ciência/mágica, mas que rejeita oposições como poder branco, poder do macho, poder capitalista, portanto definindo limites à condição de pluralidade.

Chegar a um ou a vários conhecimentos coloridos com a diversidade dos movimentos sociais, não pela morte do sujeito, mas pela multiplicação de sujeitos, sem fragmentar-se em múltiplas especificidade individualizadas é um dos nossos desafios, na América de cá. Para Jameson, não haveria, em tal pluralidade, o perigo de fragmentação dos excluídos, porque o capitalismo mundial integrado, os processos de pauperização se encarregariam de imprimir necessidade de unificação:

... a força unificadora é a nova vocação de um capitalismo doravante global do qual também se pode esperar que unifique as resistências desiguais, fragmentadas ou locais, ao processo. E esta, por fim, é também a solução para a assim chamada "crise" do marxismo e para a amplamente apontada inaplicabilidade de suas formas de análise de classes às novas realidades sociais com que os anos 60 no confrontaram: o marxismo "tradicional", se foi "falso" durante esse período de uma proliferação de novos sujeitos da história, deve necessariamente tomar-se de novo verdadeiro, quando as sombrias realidades da exploração, da extração da mais-valia, da proletarização, e a resistência que a isso se opõe sob a forma da luta

de classes, lentamente se reafirmam numa nova e ampliada escala mundial, como a que parece hoje estar em processo. (Jameson 1991:126)

Mas a afirmação de Jameson é uma hipótese, considerando a dialética de poderes e contra-poderes, e o perigo da fragmentação é real, e a força de unificação a que se refere Jameson, relativamente metamorfoseada em comunicações truncadas, ou ideologicamente manipuladas. São tempos, sim, de redemoinhos, de quebra do tempo linear, em que se borram territórios pela coexistência de perspectivas gestadas em países que se estão enfrentando com a pós-industrialização e a era da informática como da modernidade reinventada, com a da pós-modernidade, em sua variante ascética, sem encanto ou desencanto, representada por Braudrillard, ou a de jogos moleculares de linguagem, representada por Lyotard, e a nossa cotidianidade de Terceiro Mundo, de barbárie, fome, violência, desigualdades sociais, luta por sobrevivência e múltiplos sistemas de exclusão por conta de raça, etnicidade, sexo-gênero, opção sexual e religiosa. Exclusões que se entrelaçam em um sistema de classes, em um sistema neo-colonial.

No Brasil, estamos e não estamos na modernidade e na pós-modernidade, somos parte da globalização da economia e da informação. Pelas medidas de ajuste do Fundo Monetário Internacional, pela TV, pela inserção na sociedade de consumo de bens e idéias, estamos globalizados, e ao mesmo tempo, cada vez mais paroquiais, presos no imediatismo da sobrevivência, ancorados em um presente que deixa pouco tempo para angústias existenciais criativas e imaginativas, pois, que ironia! Com toda a condição de escassez, consumimos mais conhecimento que produzimos: isso, se conceitualizamos produção como transformação do material em idéias a partir do, sobre e referidas ao vivenciado. O conhecimento aplicado, militante, no Terceiro Mundo (desculpe a expressão, não gosto, é ideológica, mas ainda não dispomos de outra consensual), este conhecimento vem se modelando artesanalmente, traduzindo-se em riqueza quanto a identificação de micro poderes, reconhecimento da alteridade, pela identificação de sujeitos plurais, e múltiplos sistemas de opressão. Afirma-se a história e o saber das mulheres, dos negros, dos homossexuais, dos indígenas, da ecologia, entre outros. Mas por sua orientação paroquial, imediatista, de pele. Tal característica, sua riqueza aliás -" **o pessoal é político**", e o "**privado é público**", como gritaram as feministas em 1980 -não chega necessariamente a ameaçar poderes molares, a ordem econômica internacional. Será? o conhecimento que trabalha com novos sujeitos pode tanto recusar história oficial, advogando histórias, como recontar a história, deslegitimando a oficial. Mas precisará de outros caminhos. Quais? Não sei. Serão feitos por "**sujeitos na história**", em "**identidades coletivas**", o eu com muitos, por práticas sociais de recusas e re-afirmações. Mas serão múltiplos.

Outro desafio seria não mais identificar "vanguardas" nem "**a classe eleita**", mas desvendar possibilidades de articulações dos múltiplos novos sujeitos, desvendando, além da aparência de pluralidade, a unidade do exercício da opressão.

A busca de identidades, quer de gênero, de raça, de

etnicidade, de nacionalidade, de opção quanto ao exercício da sexualidade, passa pelo reconhecimento de quem sou eu e de quem é o outro em práticas diferenciadas; passa também pelo reconhecimento do jogo de poderes, das simulações e metamorfoses do outro, que transita por práticas, inclusive intercambiando papéis no jogo oprimido x opressor. Se identidade é busca, afirma-se ao nível de projeto de rupturas, múltiplas, conjecturais, possibilidades de uma totalidade. É um ensaísta, um romancista, que desde a poética melhor expressa "**o espírito da época**" (in Sartre); refiro-me a Ítalo Calvino:

Hoje em dia não é mais pensável uma totalidade que não seja potencial, conjectural, múltipla, (Ítalo Calvino,1990:131)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AROCENA, Felipe. La Modernidad y Su Desencanto f Modernos, Posmodernos y Neoconservadores en el Discurso Sociológico. Vinten Ed., Los Pocitos, 1991.

BERMAN, Marshall. Tudo que é Sólido Desmancha no Ar A aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BRAUDRILLARD, Jean. Cool Memories 1980-1985. Espaço e Tempo, Rio de Janeiro, 1987.

CALVINO, Ítalo, Seis Propostas para o Próximo Milênio. Companhia das Letras, São Paulo, 1990.

CANCUNÍ, Néstor Garcia, La Modernidad después de la posmodernidad. In Belluzzo. Ana Maria de Moraes (org.). Modernidade: Vanguardas Artísticas na América Latina. Cadernos de Cultura 1 .São Paulo: Memorial: UNESP, 1990.

GUIDDENS,Anthony-As Consequências da Modernidade.Ed.Unesp:São Paulo, 1990.

IANNI,Octavio. A Crise de Racionalidade nas Ciências Sociais.XIV Encontro Anual da ANPOCS, 22 a 26 de outubro de 1990. Caxambu-MG.

JAMESON, Frederic, Periodizando os Anos 60". In Buarque de Hollanda, Heloísa, Pós-Modernismo e Política, Ed. Rocco, Rio de Janeiro, 1991.

LYOTARD, Jean-François. O Pós-Moderno. José Olympio, Rio de Janeiro, 1990.

SOUZA SANTOS, Boaventura de Introdução a Uma Ciência Pós-Moderna, Ed. Graal,1989.