

Néstor García Canclini

# CULTURAS HÍBRIDAS

ESTRATÉGIAS PARA ENTRAR  
E SAIR DA MODERNIDADE

*Tradução*

Ana Regina Lessa  
Heloísa Pezza Cintrão

*Tradução da introdução*

Gênese Andrade

edusp

Copyright © 1989 by Néstor García Canclini

Título do original em espanhol:

*Culturas Híbridas: Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad*

1ª edição 1997

2ª edição 1998

3ª edição 2000

4ª edição 2003

4ª edição, 5ª reimpressão 2011

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

García Canclini, Néstor

Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade/Néstor García Canclini; tradução Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa; tradução da introdução Gênese Andrade. – 4. ed. 5. reimp. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011. – (Ensaio Latino-americanos, 1)

Bibliografia

ISBN 978-85-314-0382-8

1. Arte e sociedade – América Latina 2. Cultura – América Latina 3. Pós-modernidade – América Latina I. Título. II. Série.

97-0507

CDD-306.098

Índice para catálogo sistemático:

1. América Latina: Culturas Híbridas: Sociologia 306.098

Direitos em língua portuguesa reservados à

Edusp – Editora da Universidade de São Paulo

Av. Corifeu de Azevedo Marques, 1975, térreo

05581-001 – Butantã – São Paulo – SP – Brasil

Divisão Comercial: Tel. (11) 3091-4008 / 3091-4150

SAC (11) 3091-2911 – Fax (11) 3091-4151

www.edusp.com.br – e-mail: edusp@usp.br

Printed in Brazil 2011

Foi feito o depósito legal

---

## ENTRADA

Quais são, nos anos 90, as estratégias para entrar na modernidade e sair dela?

Colocamos a pergunta deste modo porque, na América Latina, onde as tradições ainda não se foram e a modernidade não terminou de chegar, não estamos convictos de que modernizar-nos deva ser o principal objetivo, como apregoam políticos, economistas e a publicidade de novas tecnologias. Outros setores, ao comprovar que os salários retrocedem ao valor que tinham há duas décadas e que a produção dos países mais prósperos – Argentina, Brasil, México – permaneceu estanca durante os anos 80, têm-se perguntado se a modernização é acessível para a maioria. E também é possível pensar que ser moderno perdeu o sentido neste tempo em que as filosofias pós-modernas desacreditam os movimentos culturais que prometem utopias e auspiciam o progresso.

Não basta explicar essas discrepâncias pelas diferentes concepções que a economia, a política e a cultura têm da modernidade. Ao lado da questão teórica, estão em jogo dilemas políticos. Vale a pena promover o artesanato, restaurar ou reaproveitar o patrimônio histórico, continuar

aceitando o ingresso em massa de estudantes em cursos de humanas ou ligados a atividades em desuso da arte de elite ou da cultura popular? Tem sentido – pessoal e coletivamente – investir em longos estudos para acabar em cargos de baixa remuneração, repetindo técnicas e conhecimentos desgastados, em vez de dedicar-se à microeletrônica ou à telecomunicação?

Também não é suficiente, para entender a diferença entre as visões da modernidade, recorrer a esse princípio do pensamento moderno segundo o qual as divergências ideológicas se deveriam ao acesso desigual que cidadãos e políticos, trabalhadores e empresários, artesãos e artistas têm aos bens. A primeira hipótese deste livro é que a *incerteza* em relação ao sentido e ao valor da modernidade deriva não apenas do que separa nações, etnias e classes, mas também dos cruzamentos socioculturais em que o tradicional e o moderno se misturam.

Como entender o encontro do artesanato indígena com catálogos de arte de vanguarda sobre a mesa da televisão? O que buscam os pintores quando citam no mesmo quadro imagens pré-colombianas, coloniais e da indústria cultural; quando as reelaboram usando computadores e *laser*? Os meios de comunicação eletrônica, que pareciam destinados a substituir a arte culta e o folclore, agora os difundem maciçamente. O *rock* e a música “erudita” se renovam, mesmo nas metrópoles, com melodias populares asiáticas e afro-americanas.

Não se trata apenas de estratégias das instituições e dos setores hegemônicos. É possível vê-las também na “reestruturação” econômica e simbólica com que os migrantes do campo adaptam seus saberes para viver na cidade e seu artesanato para atrair o interesse dos consumidores urbanos; quando os operários reformulam sua cultura de trabalho frente às novas tecnologias de produção sem abandonar crenças antigas, e quando os movimentos populares inserem suas reivindicações no rádio e na televisão. Qualquer um de nós tem em casa discos e fitas em que se combinam música clássica e *jazz*, folclore, tango e salsa, incluindo compositores como Piazzola, Caetano Veloso e Rubén Blades, que fundiram esses gêneros cruzando em suas obras tradições cultas e populares.

Assim como não funciona a oposição abrupta entre o tradicional e o moderno, o culto, o popular e o massivo não estão onde estamos habituados a encontrá-los. É necessário demolir essa divisão em três pavimentos, essa concepção em camadas do mundo da cultura, e averiguar se sua *hibridação*<sup>1</sup> pode ser lida com as ferramentas das disciplinas que os estudam separadamente: a história da arte e a literatura que se ocupam do “culto”; o folclore e a antropologia, consagrados ao popular; os trabalhos sobre comunicação, especializados na cultura massiva. Precisamos de ciências sociais nômades, capazes de circular pelas escadas que ligam esses pavimentos. Ou melhor: que redesenhem esses planos e comuniquem os níveis horizontalmente.

A segunda hipótese é que o trabalho conjunto dessas disciplinas pode gerar outro modo de conceber a modernização latino-americana: mais do que como uma força alheia e dominadora, que operaria por substituição do tradicional e do típico, como as tentativas de renovação com que diversos setores se encarregam da *heterogeneidade multitemporal* de cada nação.

Uma terceira linha de hipótese sugere que esse olhar transdisciplinar sobre os circuitos híbridos tem conseqüências que extrapolam a investigação cultural. A explicação de por que coexistem culturas étnicas e novas tecnologias, formas de produção artesanal e industrial, pode iluminar processos políticos; por exemplo: as razões pelas quais tanto as camadas populares quanto as elites combinam a democracia moderna com relações arcaicas de poder. Encontramos no estudo da heterogeneidade cultural uma das vias para explicar os poderes oblíquos que misturam instituições liberais e hábitos autoritários, movimentos sociais democráticos e regimes paternalistas, e as transações de uns com outros.

\* Os termos *masivo* e *masiva* do espanhol estarão sendo mantidos, especialmente quando se referem à cultura e aos meios de comunicação, ainda que no português as expressões consagradas sejam *cultura de massa* e meios de comunicação *de massa*. Optamos por manter a diferenciação, justificada pelo autor no capítulo VI, entre cultura *de massas* e cultura *masiva*. [N. das T.]

1. Serão mencionados ocasionalmente os termos *sincretismo*, *mestiçagem* e outros empregados para designar processos de *hibridação*. Prefiro este último porque abrange diversas mesclas interculturais – não apenas as raciais, às quais costuma limitar-se o termo “mestiçagem” – e porque permite incluir as formas modernas de hibridação melhor do que “sincretismo”, fórmula que se refere quase sempre a fusões religiosas ou de movimentos simbólicos tradicionais.

Temos, então, três questões em debate. Como estudar as culturas híbridas que constituem a modernidade e lhe dão seu perfil específico na América Latina. Em seguida, reunir os saberes parciais das disciplinas que se ocupam da cultura, para ver se é possível elaborar uma interpretação mais plausível das contradições e dos fracassos da nossa modernização. Em terceiro lugar, o que fazer – quando a modernidade se tornou um projeto polêmico ou suspeito – com essa mescla de memória heterogênea e inovações truncadas.

*NEM CULTO, NEM POPULAR, NEM MASSIVO*

Para analisar as idas e vindas da modernidade, os cruzamentos das heranças indígenas e coloniais com a arte contemporânea e as culturas eletrônicas, talvez fosse melhor não fazer um livro. Nem mesmo um filme, nem uma telenovela, nada que se entregue em capítulos e vá de um começo a um fim. Talvez se possa usar este texto como uma cidade, na qual se entra pelo caminho do culto, do popular ou do massivo. Dentro, tudo se mistura, cada capítulo remete aos outros, e então já não importa saber por qual acesso se entrou.

Mas como falar da cidade moderna, que às vezes está deixando de ser moderna e de ser cidade? O que era um conjunto de bairros se espalha para além do que podemos relacionar, ninguém dá conta de todos os itinerários, nem de todas as ofertas materiais e simbólicas desconexas que aparecem. Os migrantes atravessam a cidade em muitas direções e instalam, precisamente nos cruzamentos, suas barracas barrocas de doces regionais e rádios de contrabando, ervas medicinais e videocassetes. Como estudar os ardis com que a cidade tenta conciliar tudo que chega e prolifera e com que tenta conter a desordem: a barganha do provinciano com o transnacional, os engarrafamentos de carros diante das manifestações de protesto, a expansão do consumo junto às demandas dos desempregados, os duelos entre mercadorias e comportamentos vindos de todas as partes?

As ciências sociais contribuem para essa dificuldade com suas diferentes escalas de observação. O antropólogo chega à cidade a pé, o sociólogo de carro e pela pista principal, o comunicólogo de avião. Cada um registra o que pode, constrói uma visão diferente e, portanto, parcial. Há uma quarta perspectiva, a do historiador, que não se adquire entrando, mas saindo da cidade, partindo de seu centro antigo em direção aos seus limites contemporâneos. Mas o centro da cidade atual já não está no passado.

A história da arte, a literatura e o conhecimento científico tinham identificado repertórios de conteúdos que deveríamos dominar para sermos *cultos* no mundo moderno. Por outro lado, a antropologia e o folclore, assim como os populismos políticos, ao reivindicar o saber e as práticas tradicionais, constituíram o universo do *popular*. As indústrias culturais geraram um terceiro sistema de mensagens *massivas* do qual se ocuparam novos especialistas: comunicólogos e semiólogos<sup>2</sup>.

Tanto os tradicionalistas quanto os modernizadores quiseram construir objetos puros. Os primeiros imaginaram culturas nacionais e populares “autênticas”; procuraram preservá-las da industrialização, da massificação urbana e das influências estrangeiras. Os modernizadores conceberam uma arte pela arte, um saber pelo saber, sem fronteiras territoriais, e confiaram à experimentação e à inovação autônomas suas fantasias de progresso. As diferenças entre esses campos serviram para organizar os bens e as instituições. O artesanato ia para as feiras e concursos populares, as obras de arte para os museus e as bienais.

As ideologias modernizadoras, do liberalismo do século passado ao desenvolvimentismo, acentuaram essa compartimentação maniqueísta ao imaginar que a modernização acabaria com as formas de produção, as

2. As noções de *culto*, *popular* e *massivo* serão discutidas conceitual e historicamente em vários capítulos.

A mais incômoda é a primeira: é preferível falar em culto, elitista, erudito ou hegemônico? Essas denominações se superpõem parcialmente e nenhuma é satisfatória. Erudito é a mais vulnerável, porque define essa modalidade de organizar a cultura pela vastidão do saber reunido, enquanto oculta que se trata de um tipo de saber: não são eruditos também o curandeiro e o artesão? Usaremos as noções de elite e hegemonia para indicar a posição social que confere ao culto seus privilégios, mas empregaremos mais freqüentemente esse último termo, porque é o mais usado.

crenças e os bens tradicionais. Os mitos seriam substituídos pelo conhecimento científico, o artesanato pela expansão da indústria, os livros pelos meios audiovisuais de comunicação.

Hoje existe uma visão mais complexa sobre as relações entre tradição e modernidade. O culto tradicional não é apagado pela industrialização dos bens simbólicos. São publicados mais livros e edições de maior tiragem que em qualquer época anterior. Há obras eruditas e ao mesmo tempo massivas, como *O Nome da Rosa*, tema de debates hermenêuticos em simpósios e também *best seller*, que havia vendido, no final de 1986, antes de ser exibida a versão para o cinema, cinco milhões de exemplares em 25 línguas. Os relatos de García Márquez e Vargas Llosa alcançam mais público que os filmes baseados em seus textos.

Do lado popular, é necessário preocupar-se menos com o que se extingue do que com o que se transforma. Nunca houve tantos artesãos, nem músicos populares, nem semelhante difusão do folclore, porque seus produtos mantêm funções tradicionais (dar trabalho aos indígenas e camponeses) e desenvolvem outras modernas: atraem turistas e consumidores urbanos que encontram nos bens folclóricos signos de distinção, referências personalizadas que os bens industriais não oferecem.

A modernização diminui o papel do culto e do popular tradicionais no conjunto do mercado simbólico, mas não os suprime. Redimensiona a arte e o folclore, o saber acadêmico e a cultura industrializada, sob condições relativamente semelhantes. O trabalho do artista e o do artesão se aproximam quando cada um vivencia que a ordem simbólica específica em que se nutria é redefinida pela lógica do mercado. Cada vez podem prescindir menos da informação e da iconografia modernas, do desencantamento de seus mundos autocentrados e do reencantamento que a espetacularização da mídia propicia. O que se desvanece não são tanto os bens antes conhecidos como cultos ou populares, quanto a pretensão de uns e outros de configurar universos auto-suficientes, e de que as obras produzidas em cada campo sejam unicamente “expressão” de seus criadores.

É lógico que também confluam as disciplinas que estudavam esses universos. O historiador de arte que escrevia o catálogo de uma exposi-

ção situava o artista ou a tendência em uma sucessão articulada de buscas, um certo “avanço” em relação ao que já havia sido feito nesse campo. O folclorista e o antropólogo relacionavam o artesanato a uma matriz mítica ou a um sistema sociocultural autônomos que davam a esses objetos sentidos precisos. Hoje, essas operações se revelam quase sempre construções culturais multicondicionadas por agentes que transcendem o artístico ou o simbólico.

O que é a arte não é apenas uma questão estética: é necessário levar em conta como essa questão vai sendo respondida na intersecção do que fazem os jornalistas e os críticos, os historiadores e os museógrafos, os *marchands*, os colecionadores e os especuladores. Da mesma forma, o popular não se define por uma essência *a priori*, mas pelas estratégias instáveis, diversas, com que os próprios setores subalternos constroem suas posições, e também pelo modo como o folclorista e o antropólogo levam à cena a cultura popular para o museu ou para a academia, os sociólogos e os políticos para os partidos, os comunicólogos para a mídia.

#### A MODERNIDADE DEPOIS DA PÓS-MODERNIDADE

Essas transformações dos mercados simbólicos em parte radicalizam o projeto moderno, e de certo modo levam a uma situação pós-moderna entendida como ruptura com o anterior. A bibliografia recente sobre esse duplo movimento ajuda a repensar vários debates latino-americanos, principalmente a tese de que as divergências entre o modernismo cultural e a modernização social nos transformariam numa versão deficiente da modernidade canonizada pelas metrópoles<sup>3</sup>. Ou ao contrário: que por ser a

3. Adotamos com certa flexibilidade a distinção feita por vários autores, desde Jürgen Habermas até Marshall Berman, entre a *modernidade* como etapa histórica, a *modernização* como um processo socioeconômico que vai construindo a modernidade, e os *modernismos*, ou seja, os projetos culturais que renovam as práticas simbólicas com um sentido experimental ou crítico (Jürgen Habermas, *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, Madrid, Taurus, 1989; Marshall Berman, *Todo lo Sólido Se Desvanece en el Aire: La Experiencia de la Modernidad*, Madrid, Siglo XXI, 1988).

pátria do pastiche e do *bricolage*, onde se encontram muitas épocas e estéticas, teríamos o orgulho de ser pós-modernos há séculos e de um modo singular. Nem o “paradigma” da imitação, nem o da originalidade, nem a “teoria” que atribui tudo à dependência, nem a que preguiçosamente nos quer explicar pelo “real maravilhoso” ou pelo surrealismo latino-americano, conseguem dar conta de nossas culturas híbridas.

Trata-se de ver como, dentro da crise da modernidade ocidental – da qual a América Latina é parte –, são transformadas as relações entre tradição, modernismo cultural e modernização socioeconômica. Para isso, é preciso ir além da especulação filosófica e do intuicionismo estético dominantes na bibliografia pós-moderna. A escassez de estudos empíricos sobre o lugar da cultura nos processos chamados pós-modernos levou a reincidir em distorções do pensamento pré-moderno: construir categorias ideais sem comprovação factual.

Uma primeira tarefa é levar em conta as discrepantes concepções da modernidade. Enquanto na arte, na arquitetura e na filosofia as correntes pós-modernas são hegemônicas em muitos países, na economia e na política latino-americanas prevalecem os objetivos modernizadores. As últimas campanhas eleitorais e os discursos políticos que acompanham os planos de ajuste de reestruturação julgam prioritário que nossos países incorporem os avanços tecnológicos, modernizem a economia, superem nas estruturas de poder as alianças informais, a corrupção e outros ranços pré-modernos.

O peso cotidiano dessas “deficiências” faz com que a atitude mais freqüente perante os debates pós-modernos seja, na América Latina, a subestimação irônica. Para que vamos ficar nos preocupando com a pós-modernidade se, no nosso continente, os avanços modernos não chegaram de todo nem a todos? Não tivemos uma industrialização sólida, nem uma tecnificação generalizada da produção agrária, nem uma organização sociopolítica baseada na racionalidade formal e material que, conforme lemos de Kant a Weber, teria sido transformado em senso comum no Ocidente, o modelo de espaço público onde os cidadãos conviveriam democraticamente e participariam da evolução social. Nem o progressismo

evolucionista, nem o racionalismo democrático foram, entre nós, causas populares.

“Como falar de pós-modernidade num país onde surge o Sendero Luminoso, que tem tanto de pré-moderno?” – perguntava há pouco o sociólogo peruano e candidato à presidência Henry Pease García<sup>4</sup>. As contradições podem ser diferentes em outros países, mas existe a opinião generalizada de que, ainda que o liberalismo e seu regime de representatividade parlamentar tenham chegado às constituições, carecemos de uma coesão social e de uma cultura política modernas suficientemente firmadas para que nossas sociedades sejam governáveis. Os caudilhos continuam guiando as decisões políticas com base em alianças informais e relações rústicas de força. Os filósofos positivistas e a seguir os cientistas sociais modernizaram a vida universitária, diz Octavio Paz, mas o caciquismo, a religiosidade e a manipulação comunicacional conduzem o pensamento das massas. As elites cultivam a poesia e a arte de vanguarda enquanto as maiorias são analfabetas<sup>5</sup>.

A modernidade é vista então como uma máscara. Um simulacro urdido pelas elites e pelos aparelhos estatais, sobretudo os que se ocupam da arte e da cultura, mas que por isso mesmo os torna irrepresentativos e inverossímeis. As oligarquias liberais do final do século XIX e início do XX teriam feito de conta que constituíam Estados, mas apenas organizaram algumas áreas da sociedade para promover um desenvolvimento subordinado e inconsistente; fizeram de conta que formavam culturas nacionais e mal construíram culturas de elite, deixando de fora enormes populações indígenas e camponesas que evidenciam sua exclusão em mil revoltas e na migração que “transtorna” as cidades. Os populismos fizeram de conta que incorporavam esses setores excluídos, mas sua política igualitária na economia e na cultura, sem mudanças estruturais, foi revertida em poucos anos ou se diluiu em clientelismos demagógicos.

4. Henry Pease García, “La Izquierda y la Cultura de la Posmodernidad”, em *Proyectos de Cambio: La Izquierda Democrática en América Latina*, Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1988, p. 166.

5. Octavio Paz, *El Ogro Filantrópico*, México, Joaquín Mortiz, 1979, p. 64.

Para que continuar fazendo de conta que temos Estado – pergunta o escritor José Ignacio Cabrujas, quando consultado pela Comissão Presidencial para a Reforma do Estado Venezuelano – se o Estado “é um esquema de dissimulações”? A Venezuela, explica, foi sendo criada como um acampamento, habitado primeiro por tribos errantes e depois por espanhóis que a usaram como lugar de passagem na busca do ouro prometido, em direção a Potosí ou El Dorado. Com o progresso, o que se fez foi transformar o acampamento em um gigantesco hotel no qual os habitantes se sentem hóspedes e o Estado, um gerente “em permanente fracasso na hora de garantir o conforto de seus hóspedes”.

Viver, quer dizer, assumir a vida, pretender que minhas ações se traduzam em algo, mover-me em um tempo histórico em direção a um objetivo, é algo que se choca com o regulamento do hotel, já que quando me hospedo em um hotel não pretendo transformar suas instalações, nem melhorá-las, nem adaptá-las aos meus desejos. Simplesmente as uso.

Em algum momento pensou-se que era necessário um Estado capaz de administrá-lo, um conjunto de instituições e leis para garantir um mínimo de ordem, “certos princípios elegantes, apolíneos mais que elegantes, mediante os quais pertenceríamos ao mundo civilizado”.

Teria sido mais justo inventar essas normas que lemos sempre ao entrar em um quarto de hotel, quase sempre colocados na porta. “Como o senhor deve viver aqui”, “a que horas deve ir embora”, “favor não comer nos quartos”, “fica terminantemente proibido o acesso de cachorros a este quarto” etc. etc., quer dizer, um regulamento pragmático e sem nenhum melindre normativo. Este é o seu hotel, aproveite e tente incomodar o menos possível, poderia ser a forma mais sincera de redigir o primeiro parágrafo da Constituição Nacional<sup>6</sup>.

Essas divergências entre os Estados latino-americanos, suas respectivas sociedades e sua cultura política podem ser superadas? Antes de res-

6. José Ignacio Cabrujas, “El Estado del Disimulo”, *Heterodoxia y Estado. 5 Respuestas, Estado y Reforma*, Caracas, 1987.

ponder, teremos que averiguar se a pergunta está bem formulada. Para esses autores, e para a maior parte da bibliografia latino-americana, a modernidade continuaria tendo vínculos inevitáveis – na forma em que a pensou Max Weber – com o desencantamento do mundo, com as ciências experimentais e, sobretudo, com uma organização racionalista da sociedade, que culminaria em empresas produtivas e eficientes e aparelhos estatais bem organizados. Essas características não são as únicas que definem a modernidade, nem nos autores pós-modernos, como Lyotard ou Deleuze, nem nas reinterpretações dos que continuam aderindo ao projeto moderno: entre outros, Habermas no texto citado, Perry Anderson<sup>7</sup>, Fredric Jameson<sup>8</sup>.

Nosso livro procura conectar essa revisão da teoria da modernidade com as transformações ocorridas desde os anos 80 na América Latina, como, por exemplo, as mudanças no que se entendia por modernização econômica e política. Agora são menosprezadas as propostas de industrialização, a substituição de importações e o fortalecimento de Estados nacionais autônomos por serem idéias antiquadas, culpadas pelo atraso das sociedades latino-americanas em seu acesso à modernidade. Ainda que permaneça como parte de uma política moderna a exigência de que a produção seja eficiente e de que os recursos sejam aplicados onde rendam mais, passou a ser uma “ingenuidade pré-moderna” que um Estado proteja a produção do próprio país ou, pior, que o faça em função de interesses populares que costumam ser julgados contraditórios com o avanço tecnológico. Certamente, a polêmica está aberta e temos razões para duvidar de que a ineficiência crônica de nossos Estados, de suas políticas desenvolvimentistas e protecionistas, seja resolvida liberando tudo à concorrência internacional<sup>9</sup>.

7. Perry Anderson, “Modernity and Revolution”, *New Left Review*, n.144, março-abril de 1984.

8. Fredric Jameson, “Marxism and Postmodernism”, *New Left Review*, n.176, julho-agosto de 1989.

9. Para um desenvolvimento dessa crítica, ver o texto de José I. Casar, “La Modernización Económica y el Mercado”, em R. Cordera Campos, R. Trejo Delarbre e Juan Enrique Vega (coords.), *México: El Retorno Democrático*, México, Siglo XXI-ILET, 1988.

Também na sociedade e na cultura mudou o que se entendia por modernidade. Abandonamos o evolucionismo que esperava a solução dos problemas sociais pela simples secularização das práticas: é necessário passar, dizia-se nos anos 60 e 70, dos comportamentos prescritivos aos eletivos, da inércia de costumes rurais ou herdados a condutas próprias de sociedades urbanas, em que os objetivos e a organização coletiva seriam fixados de acordo com a racionalidade científica e tecnológica. Hoje concebemos a América Latina como uma articulação mais complexa de tradições e modernidades (diversas, desiguais), um continente heterogêneo formado por países onde, em cada um, coexistem múltiplas lógicas de desenvolvimento. Para repensar essa heterogeneidade é útil a reflexão anti-evolucionista do pós-modernismo, mais radical que qualquer outra anterior. Sua crítica aos relatos onicompreensivos sobre a história pode servir para detectar as pretensões fundamentalistas do tradicionalismo, do etnicismo e do nacionalismo, para entender as derivações autoritárias do liberalismo e do socialismo.

Nessa linha, concebemos a pós-modernidade não como uma etapa ou tendência que substituiria o mundo moderno, mas como uma maneira de problematizar os vínculos equívocos que ele armou com as tradições que quis excluir ou superar para constituir-se. A relativização pós-moderna de todo o fundamentalismo ou evolucionismo facilita revisar a separação entre o culto, o popular e o massivo, sobre a qual ainda simula assentar-se a modernidade, elaborar um pensamento mais aberto para abarcar as interações e integrações entre os níveis, gêneros e formas da sensibilidade coletiva.

Para tratar dessas questões é inadequada a forma do livro que se desenvolve de um princípio a um final. Prefiro a maleabilidade do ensaio, que permite mover-se em vários níveis. Como escreveu Clifford Geertz, o ensaio torna possível explorar em várias direções, retificar o itinerário se algo não caminha bem, sem a necessidade de “defender-se durante cem páginas de exposição prévia, como em uma monografia ou em um tratado”<sup>10</sup>. Mas o

10. Ver a argumentação a favor do ensaio para a exposição do conhecimento social em Clifford Geertz, *Local Knowledge. Futher Essays in Interpretative Anthropology*, New York, Basic Books, 1983, Introdução.

ensaio científico se diferencia do literário ou filosófico ao basear-se, como nesse caso, em investigações empíricas, ao submeter, na medida do possível, as interpretações a um manejo controlado dos dados.

Também quis evitar a simples acumulação de ensaios separados que reproduziria a compartimentação, o paralelismo, entre disciplinas e territórios. Por meio da estrutura do livro, tento retrabalhar a conceituação da modernidade em várias disciplinas, com abordagens multifocais e complementares.

O primeiro capítulo e, em parte, os dois últimos retomam a reflexão sobre modernidade e pós-modernidade nos países metropolitanos, com o fim de examinar as contradições entre as utopias de criação autônoma na cultura e a industrialização dos mercados simbólicos. No segundo, é proposta uma reinterpretação dos vínculos entre modernismo e modernização a partir de investigações históricas e sociológicas recentes sobre as culturas latino-americanas. O terceiro analisa de que forma se comportam os artistas, intermediários e públicos frente a duas opções básicas da modernidade: inovar ou democratizar. No quarto, quinto e sexto são estudadas algumas estratégias de instituições e agentes modernos ao utilizar o patrimônio histórico e as tradições populares: como os levam à cena os museus e as escolas, os estudos folclóricos e antropológicos, a sociologia da cultura e os populismos políticos. Por último, examinamos as culturas híbridas geradas ou promovidas pelas novas tecnologias comunicacionais, pela reorganização do público e do privado no espaço urbano e pela desterritorialização dos processos simbólicos.

Relacionar espaços tão heterogêneos nos leva a experimentar o que pode ocorrer às disciplinas que convencionalmente se ocupam de cada uma, caso aceitem os desafios dos vizinhos. É possível saber algo mais ou diferente sobre as estratégias da cultura moderna quando a antropologia estuda os rituais com que a arte se separa de outras práticas e a análise econômica mostra os condicionamentos com que o mercado corrói essa pretensão? O patrimônio histórico e as culturas tradicionais revelam suas funções contemporâneas quando, da perspectiva da sociologia política, indaga de que modo um poder duvidoso ou ferido teatraliza e celebra o

passado para reafirmar-se no presente. A transnacionalização da cultura efetuada pelas tecnologias comunicacionais, seu alcance e eficácia, são mais bem apreciados como parte da recomposição das culturas urbanas, ao lado das migrações e do turismo de massa que enfraquecem as fronteiras nacionais e redefinem os conceitos de nação, povo e identidade.

Será preciso esclarecer que esse olhar, que se multiplica em tantos fragmentos e cruzamentos, não procura encontrar a trama de uma ordem única que as separações disciplinares teriam encoberto? Convencidos de que as integrações românticas dos nacionalismos são tão precárias e perigosas quanto as integrações neoclássicas do racionalismo hegeliano ou dos marxismos compactos, negamo-nos a admitir, contudo, que a preocupação com a totalidade social careça de sentido. É possível esquecer a totalidade quando nos interessamos apenas pelas diferenças entre os homens, não quando nos preocupamos também com a desigualdade.

Temos presente que neste tempo de disseminação pós-moderna e descentralização democratizadora também crescem as formas mais concentradas de acumulação de poder e de centralização transnacional da cultura que a humanidade conheceu. O estudo das bases culturais heterogêneas e híbridas desse poder pode levar-nos a entender um pouco mais sobre os caminhos oblíquos, cheios de transações, pelos quais essas forças atuam. Permite estudar os diversos sentidos da modernidade não apenas como simples divergências entre correntes, mas também como manifestação de conflitos não resolvidos.