

O *ETHOS* DEMOCRÁTICO CONTEMPORÂNEO: DAS CULTURAS TRADICIONAIS À FUSÃO DE CULTURAS

The Contemporary Democratic Ethos: from Traditional Cultures to Fusion of Cultures

Leno Francisco Danner
UNIR

Resumo: o artigo defende que, desde a segunda metade do século XX, o processo de evolução de nossas sociedades é marcado pela acelerada fusão e pela cada vez mais intensa miscigenação de culturas, que apontam para o enfraquecimento das culturas e das instituições tradicionais por causa da constituição de uma nova cultura, fundida e miscigenada, afirmadora do pluralismo e do individualismo, bases para o universalismo moral. Além disso, nesse mesmo período, a crítica ao modelo de modernização ocidental (capitalismo, racionalização), que estaria destruindo formas alternativas de sociabilidade, de relação com o mundo e de produção da vida material, passou a dar a tônica da atuação de novos movimentos sociais, grupos culturais e iniciativas cidadãs. Com isso, é possível perceber-se um aspecto político-cultural altamente emancipatório em nossas sociedades, isto é, a desconstrução das culturas e da autoridade das instituições tradicionais, bem como a necessidade de repensar-se o modelo de progresso e de desenvolvimento ocidentais, em favor da democracia, dos direitos humanos e de formas alternativas de vida, o que aponta para uma reavaliação positiva, em termos de Ocidente e mesmo do Brasil, das culturas indígenas e negras para a formação das nossas sociedades e para a superação de seus problemas.

Palavras-Chave: Democracia; Fusão de Culturas; Tradição. Modernização; Reavaliação.

Abstract: the paper argues that, since second half of twentieth century, the process of evolution of our societies is characterized by rapid fusion and very intense miscegenation of cultures, what points to impairment of traditional cultures and institutions, because the constitution of a new culture, fused and mixed, affirming pluralism and individualism that are the basis for moral universalism. Moreover, in this same period, the critic to the western model of modernization (capitalism, rationalization), that would be destroying alternative forms of sociability, relation with de world and production of material life, become current with new social movements, cultural groups and citizen initiatives. So, it is possible to perceive a highly emancipatory political-cultural aspect in our societies, namely the deconstruction of traditional cultures and authority of institutions, in favor of the democracy, human rights and alternative forms of life that conducts to a positive revaluation, in terms of Western and even Brazil, of indigenous and black cultures to the constitution of our societies and the overcoming of their social problems.

Key-Words: Democracy; Fusion of Cultures; Tradition; Modernization; Revaluation.

Considerações Iniciais

O dossiê temático sobre *Espiritualidades Ameríndias e Religiões Afro-Brasileiras*, propugnado pela *Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião da PUC Minas*, recentemente publicado, é ocasião importante para refletir-se, conforme penso, sobre os rumos da integração sociocultural contemporânea no que tange à consolidação de uma necessária cultura universalista em nossas sociedades democráticas de um modo geral e na sociedade brasileira em particular. E a razão mais importante para isso consiste em que o processo de evolução social, política e cultural democrática objetiva a máxima integração e equalização das condições de vida para todos os indivíduos e grupos, correlatamente à oportunidade de que vivam suas crenças mais pessoais a partir de sua liberdade crítica e criativa, em uma postura de respeito e de sintonia entre todos – que é o verdadeiro significado do universalismo desenvolvido desde a modernidade, tanto teórica quanto praticamente. Ora, a ideia de uma evolução social democrática aponta exatamente para uma avaliação crítica dos códigos, dos valores e das práticas culturais, políticas e econômicas que constituem o *ethos* de uma sociedade democrática: tais códigos, valores e práticas precisam ser assumidos com vontade e com consciência, precisam ser dissecados em sua validade, tendo-se em vista que uma evolução social *consciente* somente pode ser feita quando se prossegue ou se reformula tradições e práticas fecundas e, por outro lado, quando se abandona tradições e práticas que revelam-se destrutivas e carentes de uma possibilidade de renovação. Este texto procura, utilizando como mote aquele dossiê, refletir sobre o processo de integração sociocultural contemporâneo e, aqui, acerca da reafirmação das culturas indígena e negra não apenas na formação de nossa sociedade, mas também como possuindo princípios e práticas que poderiam ser úteis para a resolução de problemas candentes em nossas sociedades, ocasionados exatamente pelo esgotamento do potencial de integração e de progresso do modelo

de desenvolvimento ocidental (capitalismo, racionalização, individualismo, consumismo, degradação ecológica etc.).

Nesse sentido, três argumentos serão desenvolvidos no presente artigo. O primeiro deles defende que, desde a segunda metade do século XX, estamos vivenciando um acelerado processo de fusão e de miscigenação das culturas e das concepções de mundo tradicionais, levando ao surgimento de uma nova forma de cultura, mais aberta e marcada pela assimilação, como se disse, de códigos, de princípios e de valores dessas culturas e dessas concepções de mundo tradicionais. Basicamente, indivíduos e grupos sociais selecionam valores e crenças de diferentes – e muitas vezes divergentes – posições de mundo, sem comprometerem-se com todo o arcabouço de uma única cultura ou concepção de mundo, em uma postura de ecletismo que rompe com o caráter fechado das culturas tradicionais. Origina-se, daqui, uma *cultura miscigenada e fundida* que, enquanto apropriação plural e descomprometida frente às culturas tradicionais, permite o pluralismo, a tolerância e a solidariedade entre os indivíduos e grupos. Em segundo lugar, por conseguinte, defender-se-á que, com a consolidação dessa cultura fundida e miscigenada, está-se assistindo tanto a um enfraquecimento das autoridades tradicionais, que já não conseguem influir em todos os comportamentos dos crentes, quanto a uma valorização de culturas e de concepções de mundo que historicamente teriam sido relegadas a posições marginais em termos de organização social e cultural oficiais – como é o caso, segundo penso, das culturas e das religiões ameríndias e africanas. Em tudo isso, o pluralismo, a tolerância e a solidariedade passarão, com o tempo, a dar a tônica da autoconstituição identitária de nossas sociedades, que, com a consolidação dessa cultura fundida e miscigenada, perderão o caráter fechado e ligado a uma raça e a um credo específicos, abrindo espaço não apenas para o multiculturalismo e para o florescimento das liberdades individuais, mas também para novas formas de identidade (constitucionais, políticas, jurídicas, etc.) que substituirão a identidade ligada à raça e à comunidade de cultura ou de religião.

Em tal processo, e esse já seria o terceiro argumento, contribui significativamente a consciência que os cidadãos e as cidadãs das sociedades democráticas ocidentais adquiriram, nesse mesmo período, acerca do processo de modernização ocidental, com suas ideias de progresso e de desenvolvimento e mesmo com sua crença em um caráter especial da própria civilização desenvolvida neste pedaço do globo. Com efeito, se do século XIX até meados do século XX havia uma confiança como que dogmática nesse modelo de progresso, de desenvolvimento e mesmo de cultura do Ocidente, desde então, com a percepção do crescimento das desigualdades sociais, da destruição ecológica, do imperialismo, dos problemas de integração política e, ainda, com a anulação de formas alternativas de vida, de relacionamento com os outros humanos e com o mundo, bem como de produção, passou-se tanto a pôr em xeque tal modelo quanto a exigir uma remodelação no mesmo, para que fossem levados em conta modos alternativos de vida e de sociabilidade e reafirmadas as culturas tradicionais frente à civilização ocidental.

Uma Definição do *Ethos* Democrático Contemporâneo

A partir da segunda metade do século XX, com a expansão dos movimentos de protesto e de liberação e a explosão de posturas político-culturais desconstrucionistas, as sociedades democráticas vivenciam, na formação de seus códigos de valores e na constituição de suas práticas sociais cotidianas que orientam os processos de socialização e de subjetivação (enquanto correlatos), uma fusão acelerada de elementos das mais diversas culturas tradicionais, que leva, por sua vez, à formação de uma *nova cultura*, fundida, miscigenada, constituída pela apropriação de valores e de práticas pertencentes às diferentes culturas e concepções de mundo tradicionais que fazem parte do *ethos* democrático. Concomitantemente, a globalização consolidada, em seus vários vieses (econômico, político, cultural), agudiza e torna ainda mais dinâmico tal processo de fusão de culturas, que, conforme penso, caracteriza a evolução das sociedades contemporâneas, democráticas ou não (ainda que estas

últimas em ritmo mais lento, ao passo que, nas primeiras, tal processo aconteceria de um modo muito acelerado), bem como as relações mundiais dali originadas, imprimindo um redirecionamento dos processos de socialização e de subjetivação que, até então, teriam sido marcados pela primazia da pertença a culturas fechadas, arredias aos códigos e aos valores de outras culturas – processos de socialização e de subjetivação que, portanto, desenvolveram-se evocando de um modo permanente a diferenciação e o antagonismo com outras culturas por meio do fortalecimento de uma identidade própria, nacional ou grupal, fechada à alteridade e, como disse, em luta aberta contra esta, no mais das vezes.

Com efeito, a constituição dos Estados modernos, a partir do século XVIII, e sua evolução ao longo dos séculos XIX e XX basearam-se fundamentalmente na ideia de *identidade nacional*, fundada em códigos, condutas e símbolos próprios dos nativos de um determinado país (cf.: HOBBSAWN, 1995; HABERMAS, 2002a). Estes códigos, utilizados enquanto o fundamento dos processos de socialização e de subjetivação, foram massivamente utilizados pelas instituições públicas como o substrato para a construção da ideia de nação, para a efetivação da ideia de povo, para a formação de um corpo coletivo que, muito embora constituído por múltiplas e diferentes cabeças individuais, ainda assim possuiria uma uniformidade e poder de mobilização, na medida em que tinha *crenças coletivas*, arraigadas no mais íntimo de seu ser, acerca de uma pertença comum e de um destino específicos ao povo, à raça e à cultura em questão. Nesse sentido, durante praticamente três séculos (XVIII-XX), a ideia de povo, unido em torno a uma cultura comum, dotado de território específico e constituído por sangue e costumes próprios, deu a tônica da constituição das sociedades ocidentais, demarcando, por exemplo, a atribuição de direitos e o exercício da cidadania, bem como muitas guerras contra o estrangeiro – e, em certos casos, contra o estrangeiro no próprio país (cf.: HABERMAS, 2000a; HUNT, 2009).

Da mesma forma, no solo de muitas sociedades ocidentais, a tensão entre concepções tradicionais de mundo fechadas em si mesmas e em conflito com outras

concepções de mundo demarcou grande parte das tensões socioculturais que definiram o horizonte político e jurídico-constitucional dessas mesmas sociedades. Pense-se, em relação a isso, nas guerras de religião no solo europeu (cf.: RAWLS, 2002), bem como no antagonismo entre comunidades *primitivas* e o modelo de civilização e de cultura europeias nas sociedades americanas e africanas colonizadas por nações europeias, como exemplos dos conflitos entre culturas que explodiram no processo histórico de constituição das sociedades ocidentais e da própria civilização mundial (cf.: TODOROV, 1993). Note-se, aqui, que não se tratou apenas de confrontos abertos influenciados por ideologias econômicas ou políticas, mas sim do estranhamento causado pelo caráter fechado do processo de modernização ocidental, calcado nesse modelo europeu hegemônico. As culturas indígenas e negras, de um modo geral, foram dizimadas e, em particular, para o que aqui me interessa, *europeizadas nesse mesmo processo*, a partir da negação sistemática da legitimidade de sua cultura, de seu modo de vida e de suas concepções de mundo. As tensões hodiernas em torno às legislações ligadas à defesa do multiculturalismo, da tolerância e da demarcação de áreas historicamente pertencentes às comunidades indígenas e negras (em particular no Brasil) são, em algum aspecto poderoso, retratos dessas lutas encarniçadas pela anulação das culturas ditas arcaicas ou primitivas – retratos no sentido de buscarem política, jurídica e constitucionalmente um mínimo de proteção contra um processo acelerado de destruição dessas mesmas culturas, destruição que deu-se a partir da afirmação de um modelo que em vários aspectos (europeu, branco, machista, cristão, capitalista) apontava para a inferioridade das comunidades indígenas e negras, bem como de outras culturas *primitivas*.

Conforme penso, grande parte da especificidade do processo de evolução das sociedades ocidentais, do século XVIII até meados do século XX, pode ser percebida em contornos bem específicos exatamente a partir das tensões provocadas pelo conflito entre culturas tradicionais fechadas em si mesmas e arredias ao contato aberto com outras culturas. Para estes modelos, a negação sistemática de outras

culturas e, sempre que possível, a luta aberta contra elas perpassariam sua relação tanto com as instituições públicas coordenadas a partir do Estado-nação quanto com os próprios indivíduos pertencentes a outros credos. E foram essas tensões, originadas dos conflitos entre culturas tradicionais fechadas e em antagonismo com outras culturas e concepções de mundo, que tornaram ambivalente o processo de modernização, na medida em que, de um lado, os códigos de valores, explicitados seja pelo universalismo moral, seja pela afirmação dos direitos individuais, desenvolvidos filosoficamente ao longo do século XVIII e consolidados em termos de Revolução Americana (1776) e Revolução Francesa (1789), nas suas cartas constitucionais, apontavam para um caráter altamente emancipatório e inclusivo das sociedades modernas então em gestação; mas, de outro lado, a constituição dessa mesma sociedade moderna não apenas eliminou todas as formas de produção e de organização comunitária da vida material que não se baseassem no capitalismo, senão que também levou ao ocaso das ditas culturas arcaicas e primitivas a partir da afirmação do padrão europeu de civilização (substituição do comunitarismo pelo individualismo, da religião e do mito pela lei e pela ciência, etc.). Aqui, uma evolução social que teria esse modelo como padrão, em todos aqueles pontos acima elencados, levou a um relativo esquecimento ou mesmo a um solapamento do valor e da importância das *culturas primitivas* no que tange à formação das sociedades contemporâneas. Mas, felizmente, esse processo foi bastante enfraquecido na segunda metade do século XX, com a explosão de movimentos de liberação político-cultural e com a consolidação de posturas individualistas extremamente críticas das instituições e de seus códigos, defensoras exatamente da liberdade crítica e criativa para cada sujeito e grupo social, bem como de modelos alternativos de organização socioeconômica e cultural.

Note-se, aqui chegados, dois pontos específicos de minha reflexão. Por um lado, a evolução de nossas sociedades, até pelo menos os primeiros trinta ou quarenta anos do século XX, seguiu praticamente sem críticas e sobressaltos aquele modelo

político-cultural de organização societária conceituado pela *Política* de Aristóteles, no qual a cidadania, a igualdade e os direitos seriam conferidos a todos os indivíduos pertencentes à mesma cultura, à mesma raça ou até ao mesmo credo religioso. Esse mesmo modelo teria sido apropriado pelo Cristianismo hegemônico, que, ao seu modo, influenciou a própria formação da cultura europeia e, depois, o contato dessa mesma cultura europeia com os povos ameríndios e africanos. No caso do Cristianismo (mas também, em outro contexto histórico e geográfico, do Islamismo e mesmo do Judaísmo), a pertença à comunidade religiosa e o compartilhar de seus valores constituíam-se em requisitos básicos para que cada indivíduo e grupo pudessem encontrar acolhimento na referida comunidade, tornando-se iguais aos demais seguidores dos mesmos valores. Com isso, as relações sociais, durante esse mesmo período, teriam sido, em grande medida, preponderantemente orientadas com base na pertença a grupos de crença próprios, ou seja, neste caso, iguais e sujeitos dos mesmos direitos somente seriam todos aqueles que pertencessem ao mesmo grupo racial e à mesma cultura ou credo – a própria constituição dos Estados-nação modernos foi marcada por esse modelo, que encontrava, na ideia de raça, de cultura e de território comuns (com menos ênfase, portanto, na questão da identidade religiosa, embora esta também estivesse presente), o ponto nodal para a organização dos indivíduos e grupos enquanto povo. Todos aqueles indivíduos e grupos que não se enquadrassem nesse modelo automaticamente seriam excluídos da igual consideração pelos demais, de modo que, em muitos casos, sua eliminação pura e simples seria a saída mais factível para a *purificação* da raça e da cultura nativas ao contexto em questão, correlatamente a uma integração forçada dos remanescentes. Ainda em relação a este ponto, a negação sistemática dessas culturas *inferiores* e a valorização da cultura e da raça originais ao lugar, como já se disse, teriam dado a tônica da constituição das instituições públicas (do Estado e do sistema escolar, por exemplo) e dos processos de socialização e de subjetivação por elas levados a efeito, imprimindo, ao longo do tempo, uma formação sociocultural na qual os valores, os códigos e as

práticas tanto da cultura quanto da raça oficiais ao país ou à região apagavam os traços das demais culturas e raças (cf.: RORTY, 2010; HABERMAS, 2000b; HABERMAS, 2002b).

Chamo a este modelo político-cultural de organização societária pelo conceito de *cultura tradicional fechada*. Cultura *tradicional* devido ao fato de que originalmente foi a matriz em termos de formação da civilização ocidental: o modelo greco-latino e cristão de organização comunitária seriam tradicionais neste aspecto, ou seja, foram o berço a partir do qual a autoconstituição de um modelo dito ocidental de cultura e de organização societária foi desenvolvido. Cultura *tradicional fechada* porque tal modelo, forjado em termos de horizonte greco-latino e cristão, seria caracterizado pela ideia, comentada acima, de que a igualdade e os direitos seriam conferidos apenas àqueles indivíduos e grupos que assumissem como seus os valores das referidas culturas (greco-latina e cristã), abdicando de seus códigos primigênicos ou deixando-os em segundo plano. Nesse sentido, a forma de relação estabelecida por uma cultura tradicional fechada frente às outras culturas seria caracterizada pela contraposição (*gregos versus bárbaros*, *latinos versus bárbaros*, *Cristianismo versus paganismo*, *civilização versus selvageria*, etc.) e pela luta aberta no sentido de conquista territorial e principalmente de negação cultural do estrangeiro. Isso acontece porque o modelo de uma cultura tradicional fechada parte da crença dogmática de que seu conteúdo apresenta superioridade em relação aos conteúdos de outros possíveis modelos, uma superioridade que somente pode consolidar-se caso atacar e subjugar esses outros modelos. Além disso, tal modelo é hierárquico e vertical, isto é, justifica a existência e a validade da autoridade e o caráter inquestionado da instituição legitimadora do credo com base em uma origem divina ou cultural superior do referido modelo, que, por causa disso, teria condições de orientar os comportamentos de todos aqueles que vivem sob as motivações político-culturais que são específicas a tal modelo, tanto as relações entabuladas entre os próprios crentes quanto as relações destes frente aos não-crentes.

O caso exemplar das culturas greco-latina e cristã, enquadradas aqui pelo conceito de *cultura tradicional fechada*, não significa, evidentemente, uma desqualificação das mesmas enquanto matrizes da cultura ocidental e, aqui, como possibilitando a organização e a constituição de códigos e de valores que demarcaram de um modo indelével especificidades e o próprio processo de evolução social de nossa civilização, influenciando, como se disse, o contato com outras sociedades e compreensões do mundo. Com o referido conceito (*cultura tradicional fechada*) e com as situações modelares que serviram como exemplo (*cultura greco-latina e Cristianismo*), objetiva-se formular um referencial teórico que sirva, ainda que de maneira muito genérica, para enquadrar esse modelo de relação societária que, durante boa parte da história ocidental em particular e mundial de um modo geral, deu a tônica das interações entre os mais variados grupos humanos, externa e internamente. Assim é que não apenas os modelos representados pela cultura greco-latina e cristã seriam marcados por esse caráter *fechado*, isto é, afirmadores dos valores próprios frente ao estrangeiro, em uma clara postura de afirmação do nativo em relação ao bárbaro, senão que também outros modelos, pertencentes às próprias culturas indígenas e africanas, também estavam fundados nesse pressuposto. Ao longo de boa parte da história humana, a dinâmica societária, de um modo geral, foi marcada pela guerra ao estrangeiro, pelo enquadramento e até pela destruição do estranho, justificados com base na afirmação da superioridade do próprio credo e dos valores nativos do grupo em questão – vejo similitudes, no que diz respeito a isso, tanto na organização das sociedades greco-latina e cristã quanto em muitas sociedades indígenas (pense-se nos Maias, Astecas e Incas) e africanas, bem como, em última instância, na organização dos Estados-nação modernos (não obstante, neste último caso, a afirmação de códigos jurídico-constitucionais de caráter a rigor universalista)¹.

¹ Penso ser importante esclarecer que a ideia de uma *comunidade tradicional fechada* não implica na deslegitimação da mesma enquanto um mundo moral possível. Muito pelo contrário, nas sociedades contemporâneas, o multiculturalismo é hegemônico e permite exatamente que cada comunidade moral

Este último caso – a tensão entre a organização dos Estados-nação modernos, enquanto fundada na afirmação da ideia de povo, de raça, de cultura nativa, e a afirmação do universalismo moral ínsito ao Iluminismo (e referendado em termos de *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*) – é sintomático para salientar as próprias contradições ínsitas à modernização ocidental, este modelo social, político, cultural e econômico hegemônico a partir do século XVIII em diante. Porque também aqui existe uma contradição que perpassa a afirmação da superioridade do modelo de racionalização ocidental frente às culturas tradicionais. É que, basicamente, a modernização, tal como desenvolveu-se a partir de fins do século XVIII em diante, é marcada pela afirmação do secularismo e do laicismo, pela centralidade do cientificismo, pela ênfase nos direitos individuais e pela hegemonia de formas de produção capitalistas em termos de esfera econômica. Esse mesmo modelo de modernização, portanto, concebe o universalismo moral como *somente sendo possível nestas circunstâncias específicas que caracterizam a ideia de modernidade*, de modo que, ainda que muitas vezes de maneira velada, as formas de organização das culturas tradicionais foram sendo jogadas às margens do processo de evolução social ou mesmo condenadas à agonia e ao lento desaparecimento, seja por não se adequarem ao modelo econômico capitalista, seja por não possuírem formas de significação do mundo racionalizadas, científicas e juridicizadas. Com isso, chamaria a atenção para o fato de que o processo de modernização também é seletivo e, sob muitos aspectos, fechado, na medida em que seus princípios básicos – secularismo e laicismo, cientificismo, direitos individuais e economia capitalista – nem sempre coadunam-se

tenha voz e vez. A questão, no que tange à organização política e jurídico-constitucional das sociedades democráticas contemporâneas, está em que uma sociedade democrática deve reger-se por princípios laicos (em termos destas instituições jurídico-políticas e constitucionais) e seculares (em termos socioculturais), e não a partir dos códigos de uma comunidade moral fechada. Eu particularmente valorizo muito certos princípios ligados às comunidades tradicionais fechadas, especificamente o fato de que os seus membros responsabilizam-se pelo bem-estar de todos os demais (e vice-versa). Esse cuidado para com todos, conforme penso, deveria ser resgatado pelas nossas sociedades com vistas à superação de seus problemas socioculturais e políticos, em uma postura de universalismo moral que a rigor deveria ser o fundamento dos processos de socialização e de subjetivação das sociedades democráticas.

com formas socioculturais baseadas na religião, no mito, na autoridade e na comunidade e nem com modos de produção eminentemente comunais e de subsistência (HABERMAS, 2002a).

Assim, uma modernização intensificada pelo rápido desenvolvimento da ciência e da indústria, bem como pelas guerras e pelos processos de colonização das potências centrais, que continuaram ocorrendo nos séculos XIX e XX (estendendo-se, em alguma poderosa medida, para este início do século XXI, que, inclusive, está sendo marcado pelo crescimento do militarismo), priorizou aqueles seus pontos constituintes frente às especificidades das comunidades tradicionais, condenando-as, com base na inevitabilidade e na importância do progresso e do desenvolvimento socioeconômico, bem como na superioridade do modelo cultural europeu e norte-americano, a uma situação de marginalização e mesmo, como se disse acima, de desestruturação, levando-as ao ocaso. A modernização, por conseguinte, deu um golpe de morte nas comunidades tradicionais, porque o estrondoso desenvolvimento das formas de organização socioeconômica e cultural racionalizadas pôs em xeque a viabilidade de formas de organização socioeconômica e cultural mítico-religiosas e comunitárias, que são empurradas cada vez mais para os espaços recônditos do globo, marginalizadas e deslegitimadas enquanto *alternativas* a essa modernização excludente. Isso faz com que o processo de modernização ocidental seja tão ou mais sectário que o modelo de cultura tradicional fechada, na exata medida em que, não obstante seu afirmado universalismo, *há condições específicas para fazer-se parte do mesmo, para integrar-se ao mesmo*, isto é, somente aqueles indivíduos, grupos e comunidades que compartilham do secularismo, do laicismo, do cientificismo, do individualismo e de formas capitalistas de produção conseguem sobreviver ao *rolo compressor* do progresso e do desenvolvimento ocidentais (cf.: MACPHERSON, 1970). A modernização não deixa alternativa às comunidades tradicionais que não a sua integração enquanto organizações modernas de vida, o que, de um modo ou de outro, significa sua morte lenta – mas direta e inexorável – como comunidades tradicionais.

Desenham-se, assim, em termos de evolução de nossas sociedades, tensões socioculturais de variados tipos, que contribuem para a riqueza e também para a violência estrutural que perpassam essas mesmas sociedades: (a) conflitos entre modelos de culturas fechadas e a afirmação do universalismo moral; (b) conflitos entre a organização dos Estados-nação, ainda fundados nas ideias de raça, de cultura nativa e de território próprio, e os cada vez mais intensos movimentos migratórios; e (c) contradições entre um modelo de progresso e de desenvolvimento dito moderno, ocidental, e as formas de organização socioeconômica e cultural tradicionais, primitivas. Na segunda metade do século XX, essas tensões foram retrabalhadas pelo surgimento de movimentos sociais, organizações político-culturais e iniciativas cidadãs que buscaram avaliar de maneira renovada as potencialidades e os limites das culturas tradicionais fechadas, dos fundamentos da organização dos Estados-nação e da viabilidade do modelo de progresso e de desenvolvimento econômico ocidental. A segunda metade do século XX, diga-se de passagem, herda um profundo mal-estar e um arraigado ceticismo quanto à autoridade, ao nacionalismo e ao processo de modernização, que imprimiram, nas gerações que surgiram a partir de então, uma deslegitimação permanente daqueles pontos, levando à necessidade de reformulação dos mesmos e consolidando-se, com isso, formas de integração e de sociabilidade radicalmente inclusivas, críticas dos poderes constituídos e defensoras de modos alternativos de organização socioeconômica e cultural.

Novos Atores Político-Culturais e Novas Possibilidades de Emancipação

Com efeito, penso que uma das características mais marcantes da segunda metade do século XX é a generalizada postura de desconstrução da autoridade e de crítica à modernização econômico-social de índole ocidental. Houve, desde então, um crescimento verdadeiramente exponencial de movimentos culturais, posturas teórico-políticas e iniciativas cidadãs que, ao seu modo e utilizando-se de uma esfera pública radicalmente crítica do poder, buscaram tanto contrapor-se à autoridade das

instituições tradicionais quanto repensar um modelo de modernização econômico-social que solaparia a existência de formas de vida alternativas ao capitalismo hegemônico, ao consumismo massivo e mesmo a uma sociedade do trabalho calcada basicamente no sucesso material. Para estes grupos, a reconsideração seja de práticas culturais e de posturas existenciais das comunidades marginalizadas no processo de modernização, seja mesmo de formas de relação e de produção comunitárias, representaria uma possível solução para a injustiça social, o solapamento da democracia política e o preconceito cultural arraigados em nossas sociedades – que imprimiriam graves *déficits* à evolução democrática de tais sociedades. Isso significa que, neste período, mudanças político-culturais muito significativas imprimiram um ritmo extremamente acelerado à consolidação de uma cultura universalista, do individualismo dos estilos de vida e, com isso, da democracia enquanto um *ethos* marcado pela cooperação equitativa entre indivíduos e grupos os mais variados, que acolhem a diferença do mesmo modo como sentem-se acolhidos por esta. Correlatamente, a percepção de que somente uma mudança nas formas de produção material capitalistas e nas práticas de consumo e de trabalho eminentemente ocidentais poderá frear uma destruição galopante do meio ambiente e o colapso de nossas sociedades (cf.: WELZER, 2010) imprime dramaticidade ao processo de evolução social, solidificando a argumentação e a atuação de movimentos sociais e de instituições cujo foco consiste exatamente na defesa de formas alternativas de vida e práticas sociais e individuais sustentáveis, em franca contraposição ao modelo de progresso e de desenvolvimento capitalista – e exigindo sua reformulação imediata.

Neste aspecto, três pontos fundamentais caracterizam, conforme penso, a dinâmica sociopolítica e cultural das sociedades ocidentais e mesmo do processo de globalização hodiernamente já consolidado, durante a segunda metade do século XX em diante, como reação a um processo de destruição ambiental, de marginalização socioeconômica e de crescimento dos chauvinismos e dos sectarismos de diferentes tipos: (a) a proliferação dos movimentos de liberação político-cultural, o crescimento

de força das minorias, que organizam-se político-culturalmente, e a força do individualismo dos estilos de vida; (b) a solidificação de um processo que chamarei de *fusão e miscigenação de culturas*, que, somado ao primeiro aspecto, enfraquece a autoridade das instituições tradicionais e põe em xeque a viabilidade do modelo de modernização econômico-social capitalista; e (c) o reconhecimento do caráter fundamental, em termos de sociabilidade, dos direitos humanos e do multiculturalismo, contra o caráter fechado de muitas culturas tradicionais, bem como a necessidade de formas sustentáveis de vida, contra o capitalismo destrutivo. Estes três pontos, tomados em conjunção, imprimem uma dinâmica radicalmente democratizante do poder e da cultura, levando à inclusão e à reconsideração positiva de grupos culturais e de formas alternativas de vida que, anteriormente, haviam sido relegadas à marginalização tanto pela primazia de culturas tradicionais fechadas frente ao estrangeiro quanto pela irreversibilidade do progresso e do desenvolvimento ditos ocidentais, em que o capitalismo hegemônico e mesmo a cultura racionalista ocidental teriam primazia frente às formas de vida pré-modernas e alternativas, no que tange à organização da vida econômico-social, em termos da estruturação de nossas sociedades e da interação em nível de globalização.

Com efeito, o século XX de um modo geral e, mais especificamente, o período que começa a partir da década de 1960 podem ser considerados como um momento histórico em que profundas transformações socioculturais e políticas enraizaram-se em nossas sociedades e mesmo no contexto global, destruindo grande parte das estruturas sob as quais essas mesmas sociedades e relações internacionais assentavam-se até então. Entre outros pontos, os movimentos de liberação político-cultural varreram as nações subdesenvolvidas e colonizadas da intromissão europeia e norte-americana, ainda que não tenham eliminado sua influência política, cultural e econômica. De fato, desde esse período, a necessidade de liberdade política e de autonomia econômica apontaram para o crescimento, no interior de muitos países (latino-americanos e africanos, apenas para citar alguns exemplos), de forças teórico-

políticas que, dotadas de amplo poder de mobilização social, passaram a defender a construção de nações independentes da tutela norte-americana e europeia, capazes de, por si próprias, encetarem um caminho de desenvolvimento econômico-social e de democracia política que, escorado nas especificidades do próprio país, fosse bem-sucedido e servisse mesmo de exemplo (em termos dessa autonomia em relação às nações europeias e norte-americanas) para outros contextos (cf.: CARDOSO, 2012). A partir de então, aquele modelo de desenvolvimento e de progresso centrado nas necessidades e nos ditames das nações desenvolvidas, que encabeçariam a dinâmica econômico-política mundial servindo de guia para as nações subdesenvolvidas, passou a ser questionado e, em alguns casos, visto como a própria causa do subdesenvolvimento. Com isso, alternativas de desenvolvimento econômico e de organização política tornaram-se o mote para essa liberação, que foi fortalecida a partir da luta pela própria reafirmação das culturas nativas que haviam sido solapadas ou mesmo caladas pela primazia da cultura colonizadora. Nesse último quesito, é importante perceber-se o quanto a evolução das sociedades da segunda metade do século XX, marcadas pelo processo de descolonização, foi dependente da – e caracterizada pela – retomada das culturas nativas e até de formas de organização cultural tradicionais enquanto proposta de superação do modelo imposto pela força e ideologicamente por parte das nações e culturas colonizadoras. O processo de descolonização, por conseguinte, representou uma verdadeira revolução cultural, para esses países e culturas dependentes, que, em sua defesa da autonomia político-econômica e como condição desta, resgataram seu *ethos original*, sua cultura primordial, como forma de autovalorização e autoconfiança, que teria sido destruída ou deslegitimada ao longo do processo de colonização, mas sem, evidentemente, manterem aquele sentido de contraposição entre tal cultura nativa e o estrangeiro, e sim afirmando, correlatamente ao *ethos* primordial da referida sociedade, uma atitude de assimilação e de acolhimento às outras culturas (e mesmo em relação ao modelo europeu de que se libertavam).

Note-se, porém, que o crescimento dos movimentos político-culturais de liberação e a retomada de formas de vida e de produção alternativas enquanto crítica tanto ao colonialismo ocidental quanto ao modelo de progresso, de desenvolvimento e de cultura ocidentais *também deram a tônica da própria autoconstituição das sociedades democráticas ocidentais, na segunda metade do século XX*. De fato, aqui, proliferaram movimentos de minorias que lutaram pela equalização de direitos e pela possibilidade de viverem suas crenças mais pessoais em liberdade e publicamente. Começando, para citar alguns exemplos, com o movimento encabeçado por Martin Luther King e passando pelos movimentos feministas, pelos movimentos LGBT, pelas organizações indígenas, etc., pudemos perceber uma afirmação cada vez mais radical do universalismo moral desenvolvido desde o século XVIII no Ocidente, universalismo moral que seria a característica mais específica desse mesmo Ocidente. Tais movimentos, por conseguinte, ao reivindicarem seus direitos, correlatamente afirmavam a necessidade de universalizar-se os direitos para todos de um modo geral e para as vítimas em particular enquanto uma questão de justiça *e de coerência* com o conteúdo normativo desses mesmos direitos – a grande contradição da cultura ocidental tem sido exatamente essa, isto é, afirmar teoricamente o universalismo moral, mas, na prática, ainda possuir gritantes falhas em termos de integração sociocultural e político-econômica de indivíduos e grupos marginalizados. Aqueles movimentos, com isso, fortaleceram a democracia e contribuíram de um modo muito importante seja para a correção das instituições públicas, ainda presas a muitas práticas e valores tradicionais fechados, seja para o enfraquecimento dessas mesmas culturas tradicionais fechadas, desconstruindo códigos e práticas historicamente calcados no machismo, na religião e no gênero, na raça e na nação, na ética do trabalho liberal-protestante, etc. (cf.: HONNETH, 2003; HONNETH, 2007). Movimentos ecológicos e comunidades alternativas, por sua vez, instituíram práticas e formas de produção que contrapõem-se ao modelo capitalista de produção em massa, má distribuição e individualismo possessivo, promovendo sustentabilidade, proteção

ambiental, organização e divisão comunitária da produção. Nisso, novamente vem à tona, por exemplo, as formas de organização indígenas, com produção da vida material eminentemente comunitária e em sintonia com o ambiente natural, caracterizadas pela distribuição equitativa dos bens a todos os indivíduos constituintes da comunidade. As comunidades indígenas ofereciam um modelo exemplar para repensar-se o padrão de desenvolvimento e de produção capitalistas, um modelo exemplar que já não pode mais ser desconsiderado.

Penso que, desde a segunda metade do século XX, com o surgimento desses movimentos político-culturais de liberação, de abrangência local ou mundial, consolidou-se de modo vertiginoso um processo que chamarei de *fusão de culturas* ou *miscigenação de culturas*, processo esse que contribui para o enfraquecimento das culturas fechadas e para a crítica ao modelo de modernização ocidental. Com efeito, esses movimentos político-culturais de liberação, ao trazerem para o espaço público de nossas sociedades os problemas enfrentados pelas minorias e as contradições do progresso e do desenvolvimento econômico capitalistas, consolidaram tanto uma postura de crítica permanente à noção de cultura, de raça, de gênero e de religião tradicionais quanto criaram contrapontos a um modelo de modernização destrutivo do ambiente e de formas de vida alternativas, bem como explorador de homens e de países.

Tais movimentos político-culturais, no primeiro caso (crítica ao tradicionalismo), trouxeram novamente à ordem do dia a necessidade de afirmar-se aquelas culturas e grupos que a rigor seriam marginalizados por formas de cultura hegemônica. Para isso, eles tiveram de criar outras formas de autoridade e de legitimação que estivessem para além – e mesmo contrapostas – às autoridades tradicionais (no caso do Ocidente, por exemplo, Igreja Católica e, pensando mais além, Religião Judaica, religião islâmica, no sistema de castas indiano, etc.). Chama atenção, nessas novas formas de autoridade e de legitimação, uma ênfase muito grande na noção de individualismo dos estilos de vida, a partir da ênfase nos direitos individuais e

de minorias, que levariam a lutas por reconhecimento da igualdade de *status* e de direitos frente às maiorias (por exemplo, as organizações LGBT, as inúmeras comunidades de jovens e seus estilos expressivos próprios, etc.). Correlatamente, ter-se-ia outra ênfase muito grande, desta vez calcada na igualdade democrática, em termos de justiça social, de democracia política e de inclusão cultural de todos os indivíduos e grupos que constituem a sociedade em questão (no caso do Brasil, por exemplo, o MST, o movimento dos Sem Teto, organizações indígenas, comunidades eclesiais de base, etc.). Com isso, ao lado das autoridades tradicionais e das instituições especificamente modernas (Estado, família, Igreja, mercado, partidos políticos), surgem forças político-culturais condensadas em tais movimentos, que oferecem contrapontos e elementos de crítica para as formas de pensamento, os valores e as práticas que a rigor aquelas instituições tradicionais e modernas repassavam desde longa data em termos de processos de socialização e de subjetivação (cf.: MARRAMAIO, 1995). No segundo caso (crítica ao capitalismo), tem-se a percepção de que somente formas sustentáveis e em consonância tanto com a proteção ambiental quanto com uma repartição equitativa dos bens e da riqueza podem garantir uma evolução social equilibrada, democrática e promotora do bem-estar de todos os indivíduos e grupos, para além da exclusão socioeconômica de grandes parcelas da população mundial e do desemprego estrutural neste sistema econômico capitalista hoje vigente, que está em crise aguda (cf.: BAUMAN, 2010; DILLON & REID, 2009; ARRIGHI, 1996; ARRIGHI, 1998; CHOSSUDOVSKY, 2004).

O alargamento do contato com outras culturas, devido ao estrondoso desenvolvimento dos meios de comunicação e à universalização dos sistemas públicos de educação formal, permite, aos poucos, a deslegitimação da ideia de que apenas a cultura nativa tem um caráter especial, pondo em xeque a ideia de uma sociedade organizada a partir de uma concepção cultural, racial ou territorial fechada. Da mesma forma, o conhecimento de formas de organização social e de produção alternativas permite uma crítica mais radical e a proposição de outros modelos de organização

social e de produção frente ao capitalismo. Ora, neste último quesito, se não é possível – e talvez, em muitas situações, nem desejável – abdicar de pontos positivos desse mesmo capitalismo, ainda assim é possível refrear, com base naqueles modelos, seus pontos negativos, em termos de degradação ecológica, má distribuição do trabalho, pauperização e individualismo possessivo, por meio da ênfase em organizações comunitárias, na distribuição equitativa da produção, na solidariedade e na cooperação. Pense-se, aqui, nas formas cooperativas e solidárias de distribuição da produção que as comunidades indígenas realizam entre seus membros, que recebem equitativamente os resultados dessa mesma produção, um modelo que nossas sociedades democráticas ainda estão longe de alcançar – uma preocupação moral com a equidade, com a justiça social, portanto, que nossas sociedades minimizam ou até solapam tendo em vista imperativos de produtividade e até o individualismo possessivo e a busca pela acumulação a todo custo que perpassam a economia capitalista vigente. Os modelos de comunidades indígenas e quilombolas, enfim, nesse contexto, têm muito a ensinar à modernidade ocidental, sendo que a reconsideração desses modelos, hodiernamente, intensifica sua importância para a superação de mazelas sociais e de problemas político-culturais eminentemente ocidentais, exatamente pelas formas alternativas de sociabilidade que eles propugnam.

Considerações Finais

Minhas considerações, neste artigo, ainda que muito gerais, tiveram um propósito bem específico, a saber, situar um contexto a partir do qual a proposta do dossiê temático sobre identidades ameríndias e religiões afro-brasileiras, citado nas considerações iniciais deste texto, pudesse ser enquadrada teórica e normativamente. Ora, como defendi ao longo do texto, está-se assistindo a uma reconsideração das culturas indígenas e negras, a uma retomada das mesmas não apenas enquanto radicalmente constituintes de nosso *ethos* brasileiro, mas também e principalmente enquanto oferecendo formas de sociabilidade, de relação com o mundo e de

organização da produção material que podem superar os problemas oriundos da modernização capitalista e mesmo *déficits* em termos de integração sociocultural, originados do modelo de civilização europeia. Isso permite-me afirmar duas ideias básicas.

Em primeiro lugar, está enfraquecida a ideia de que uma sociedade organiza-se a partir do pertencimento a uma raça, a uma cultura ou a uma religião específicas e hegemônicas, cuja identidade afirma-se exatamente a partir da contraposição ao estrangeiro, assim como está enfraquecida a autoridade das instituições tradicionais. Com efeito, o multiculturalismo e o crescente individualismo dos estilos de vida apontam para o fato de que indivíduos e grupos substituíram ou enfraqueceram a autoridade de várias instituições historicamente consolidadas em nossas sociedades (religião, família tradicional, Estado, partidos políticos, etc.), originando formas de legitimação que remetem-se única e exclusivamente à sua liberdade crítica e criativa. Para estes indivíduos e grupos, não se trata de negar a autoridade das instituições acima citadas, mas de mostrar sua limitação, sua necessidade de correção, sua complementação com outras formas de autoridade e de legitimação, que devem levar em conta seja o multiculturalismo, seja o individualismo dos estilos de vida – e, então, diferentes formas de representar-se e de significar-se o fenômeno humano. Assim, aquelas instituições terão de aprender a conviver de modo perene e permanente com essas novas formas de legitimação, que consolidaram-se ferreamente no âmago de nossas sociedades, tornando-se mesmo hegemônicas.

Não se trata, além disso, como segunda ideia, de uma recusa da modernização, mas de um balanço crítico da mesma, em seus pontos positivos e em seus pontos negativos. A modernização ocidental, como suas formas de produção capitalistas e com os processos de racionalização científica do mundo, destruiu ou colocou em segundo plano formas comunais de organização da vida material e práticas espiritualizadas de relacionamento com o mundo, próprias das *comunidades arcaicas*. Hoje, este modelo de modernidade – capitalismo, racionalização – revela-se

insustentável e insuficiente para dar conta do grau de desigualdade, de injustiça social, de degradação material e de individualismo possessivo a que chegaram nossas sociedades. É assim que formas de organização comunais, sustentáveis e cooperativas são trazidas novamente à ordem do dia como complemento de uma modernização que já não consegue, *com seus próprios princípios*, superar as mazelas que gera – uma modernização que, incapaz de, apenas por seus próprios meios, resolver os problemas que gera, deve buscar auxílio em tais comunidades e práticas por ela consideradas *primitivas*.

Nesse sentido, conforme ao tema especificado pelo dossiê citado nas considerações iniciais deste texto, penso que não é mera casualidade a reconsideração cada vez mais intensificada, hodiernamente, das culturas indígenas e negras para a constituição de nossas sociedades. Tal situação não se deve apenas ao senso crítico acerca de uma formação sociocultural e econômica destrutiva dessas mesmas culturas indígenas e negras, já que, historicamente, não se fez – e ainda não se faz satisfatoriamente – justiça a tais culturas no processo de formação de nossa sociedade. Tal situação, além disso, encontra seu fundamento no fato de que uma reconsideração das culturas indígenas e negras pode nos fornecer, como já disse acima, recursos e práticas a partir dos quais podemos repensar um modelo de integração material eminentemente capitalista, no qual a produtividade com vistas ao lucro enquanto fim em si, caracterizada por uma relação dos homens entre si e com a natureza eminentemente determinada pela exploração desregrada, desligada de considerações normativas, arrasa a integração social e a qualidade do ambiente. Ora, a solução para uma modernidade em crise pode ser-nos ensinada exatamente pelas culturas arcaicas de um modo geral e, no nosso caso, pelas culturas indígenas e negras em particular.

Referências Bibliográficas

ARRIGHI, Giovanni. *A Ilusão do Desenvolvimento*. Tradução de Sandra Vasconcelos. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *O Longo Século XX*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Editora da UNESP, 1996.

BAUMAN, Zygmunt. *Capitalismo Parasitário*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2010.

CARDOSO, Fernando Henrique. *A Soma e o Resto: Um Olhar sobre a Vida aos 80 Anos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

CHOSSUDOVSKY, Michel. *Guerra e Globalização: Antes e Depois de 11 de Setembro de 2001*. Tradução de Ana Corbisier. São Paulo: Expressão Popular, 2004.

DILLON, Michael; REID, Julian. *The Liberal Way of War: Killing to Make Life Live*. London: Routledge, 2009.

HABERMAS, Jürgen. *Más allá del Estado Nacional*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. México: Fondo de Cultura Económica, 2000a.

_____. *La Constelación Posnacional: Ensayos Políticos*. Traducción de Pere Fabra Abat, Daniel Gamper Sachse y Luis Pérez Díaz. Barcelona: Ediciones Paidós, 2000b.

_____. *Identidades Nacionales y Postnacionales*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 2002a.

_____. *A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política*. Tradução de George Sperber e de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002b.

HOBBSBAWN, Eric. *Era dos Extremos: o Breve Século XX*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a Gramática Moral dos Conflitos Sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____ . *Reificación: Un Estudio en la Teoría del Reconocimiento*. Traducido por Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz, 2007.

HUNT, Lynn. *A Invenção dos Direitos Humanos: Uma História*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MACPHERSON, C. B. *La Teoría Política del Individualismo Posesivo: de Hobbes a Locke*. Traducción de J.-R. Capella. Barcelona: Editorial Fontanella, 1970.

MARRAMAO, Giácomo. *Poder e Secularização: as Categorias do Tempo*. Tradução de Guilherme Alberto Gomes de Andrade. São Paulo: Editora da UNESP, 1995.

RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. Brasília: Instituto Teotônio Vilela; São Paulo: Editora Ática, 2002.

RORTY, Richard. *Uma Ética Laica*. Tradução de Mirella Traversin Martino. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a Questão do Outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

WELZER, Harald. *Guerras Climáticas: por que Mataremos e Seremos Mortos no Século 21*. Tradução de William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2010.

Doutor em Filosofia pela PUCRS
Professor de Filosofia e de Sociologia - UNIR
E-mail: leno_danner@yahoo.com.br