



## DIVERSIDADE CULTURAL NAS SOCIEDADES LATINO-AMERICANAS

**Vivian F.D.Urquidi**

(Universidade de São Paulo, FFLCH)

Quando a crítica pós-moderna pôs em xeque os paradigmas teóricos da modernidade, um conceito passou a dominar o cenário temático das pesquisas nas ciências sociais, o da *diversidade*. Acontece que enquanto conceito, a *diversidade* tem referenciado a gama mais ampla de manifestações culturais e sociais, a ponto de assumir um caráter de “conceito curinga”, tão abrangente quanto incapaz de dar conta da realidade que se propõe definir.

O presente texto pretende circunscrever o conceito de diversidade na América Latina.

### **Palavras chave: hibridismo cultural, heterogeneidade temporal, diversidade**

Desde que a crítica pós-moderna chamou a nossa atenção para a diversidade das sociedades contemporâneas, contestando desse modo os paradigmas modernos de interpretação social e da cultura, um problema epistemológico fundamental foi colocado: como entender a *heterogeneidade social* das sociedades modernas, para a qual os grandes paradigmas teóricos da modernidade não foram pensados?

A oportuna crítica pós-moderna não se deu de forma tranqüila. As expectativas teóricas racionais e o modernismo das artes, culminaram com um sentimento de desencanto, verificando que, nem a tecnologia, nem a racionalidade produtiva foram capazes de garantir o advento do homem livre e igual em direitos. Mais difícil foi fazer acompanhar ao desenvolvimento das forças produtivas materiais uma reforma intelectual e moral dos indivíduos. O trabalho, finalmente, imbuído de ser o instrumento da liberação do homem, segundo Marx, não apenas transformou-se

numa nova forma de escravidão, através do salário, como numa “escravidão desejada”, em tempos de recessão econômica e desemprego.

Encontramo-nos, então, na situação do *Angelus Novus* de Klee, arrastados irremediavelmente pelo progresso que destrói referenciais, identidades e utopias, sem propor alternativas de autoconhecimento e, menos ainda, de formas de discernir sobre as novas identidades coletivas, supondo-se que elas realmente existam. O resultado foi a enfática crítica pós-moderna aos paradigmas teóricos generalizadores da sociedade moderna.

De modo distinto para cada paradigma, esperava-se que a perda de referenciais tradicionais, motivada pelo processo de industrialização, provocasse um vazio ideológico nas populações migrantes para as cidades, imbuindo-as do imperativo da modernização. O esvaziamento de valores, crenças e referenciais tradicionais seria imprescindível para colocar essas populações em situação de disposição para o advento de uma nova ideologia e uma lógica diferente, a racionalidade moderna. No caso do capitalismo, a racionalidade da produção ampliada e das leis do livre câmbio permitiria a constituição de um estado-nacional agregado por um mercado interno, sob um sistema democrático-representativo e um estatuto de reconhecimento da liberdade e da igualdade jurídica dos homens, dentro de um território integrado e soberano. Esta fase conduziria a uma homogeneização social, política e cultural sob a ideologia burguesa, e contaria com o consentimento racional da população. Daí é que as teorias sociais modernas foram pensadas para entender a totalidade social.

De que modo estas correntes explicavam, então, as particularidades ou a diversidade social?

Para a vertente positivista, a sociedade apresentaria uma regularidade de comportamentos, *empiricamente* observáveis, que possibilitaria a interpretação dos *atos sociais como coisas* (Durkheim, 1995). A diferença de *comportamentos*, na regularidade social, teria um caráter ou de

complementaridade e funcionalidade ou, pelo contrário, de anormalidade indesejável e disfuncionalidade.

Weber (1982) observa nas sociedades modernas o advento de uma racionalidade produtiva e organizadora da sociedade que, através da divisão do trabalho, provocaria a principal divisão social, a das classes: grupos de pessoas que do ponto de vista de seus interesses específicos teriam a mesma posição econômica, sendo que a propriedade, ou não, de bens materiais e suas habilitações definidas constituiriam a “situação de cada classe”, ou seja, a *diferenciação social*.

Contra ambas perspectivas, a crítica marxista, terceira matriz de interpretação moderna da sociedade, foi fecunda. Afirmou que, tanto a observação empírica da sociedade, como a descrição da *situação de classe* impediam entender as reais divisões da sociedade, pois não transluziam as contradições e lutas sociais, e portanto, o movimento da história. Em seguida, essas visões da sociedade impossibilitariam determinar o grau de inter-determinação entre um *modo de produção*, o capitalista, *as relações produtivas* nesse modo estruturadas e em eterno conflito, e o *desenvolvimento das forças produtivas*.

A sociedade estaria basicamente dividida, segundo Marx, em *classes sociais* que antes de determinar a *localização de cada sujeito no aparato produtivo* -segundo a tradição weberiana- ou a função ou disfunção de cada elemento no corpo social -como a durkheimiana-, retrataria um sistema produtivo *determinando o sujeito social* e a sua *história*, pela *oposição de interesses* entre classes. A divisão social, para a crítica marxista seria, então, a das classes sociais em conflito, e nesse sentido teria afirmado que a história de uma sociedade é a história das suas lutas de classes. A possibilidade de leitura da sociedade e das suas divisões estaria, então, atrelada à leitura da *luta de classes*.

O caráter totalizador destas teorias permitiu por décadas aplicar suas metodologias e princípios generalizadores nas sociedades industrializadas: a racionalidade produtiva que padroniza, produz em série e cria trabalhadores diferenciados na divisão do trabalho; a alienação do trabalhador, do trabalho e do produto que coisificam o sujeito; o mercado de massa, e da indústria cultural, que massifica e homogeneiza o

consumidor e anula a criação individual da arte, entre outros.

Finalmente, os métodos de conhecimento social foram aplicados não apenas nas sociedades industrializadas, como também nas que estavam ainda iniciando seu processo de modernização, e mesmo naquelas em que a lógica tradicional de organização e produção era ainda o único modo existente. A perspectiva dualista destas análises foi posteriormente muito criticada<sup>18</sup>.

Contra essas leituras monolíticas da diferenciação social e da diversidade, a crítica pós-moderna observou adequadamente que as sociedades modernas não apenas não haviam nunca sido homogeneizadas sob a unidade de um estado-nacional, como que elas se encontravam, cada vez mais, em processo de fragmentação em identidades diversas, denotando a crise do antropocentrismo ocidental. O colapso das hierarquias simbólicas, por outro lado, estava descentralizando as culturas e introduzindo um novo conceito, o da complexidade cultural (Featherstone, 1996), em que a diversidade de identidades culturais, religiosas, afinidades étnicas ou referências outras se apresentaria como mediações fundamentais na compreensão da identidade. Assim sendo, sem identidade fixa, essencial ou permanente, o sujeito pós-moderno ocidental apresentara-se em constante transformação, oscilando em torno de identidades contraditórias, não coerentes e multidirecionadas (Hall, 1999).

Maior cambaleio se sentiu nas sociedades não industrialmente desenvolvidas, como as latino-americanas. Não se concretizando os projetos de estados nacionais, a divisão social aqui apresentou matizes mais perversos. Por princípio, a burguesia “nacional”, encarregada de constituir uma nova hegemonia, distinguiu-se antes pela filiação a valores externos e pelo racismo com que tratou suas populações indígenas e negras (Ortiz, 1994). Como consequência, sua dominação foi garantida pelo uso extremado de violência.

Nessas condições, o processo de modernização teve um caráter coercitivo e externo à sociedade, enquanto que o processo de

---

<sup>18</sup> Ver Oliveira, 1972.

esvaziamento ideológico, capaz de introduzir uma lógica moderna e uma racionalidade produtiva distinta à tradicional, não foi iniciado mais que de modo muito incompleto e muito violento.

Sem hegemonia, o estado foi incapaz de gerenciar seu próprio território e governar sobre a totalidade social. Pelo contrário, na sua ausência nacional, ele acabou incidindo de forma mais profunda na desarticulação social.

Os resultados não podiam ser distintos: sociedades nunca integradas num projeto nacional passaram a sofrer processos de estranhamento incompletos, de perda de referenciais tradicionais sem conquistar necessariamente uma visão racional e materialista do mundo. Originou-se assim um imbricado cruzamento de tempos históricos diferenciados, coexistentes de modo desarticulado, que García Canclini (1997) denominou como heterogeneidade multitemporal ou hibridismos culturais. Nas sociedades latino-americanas, a divisão social em classes, se de fato é ainda a maior diferenciação social, ela está diluída sob outros tipos de conflito, principalmente o étnico, que impedem uma leitura clássica da diversidade social.

### **Especificidade da Diversidade Latino-Americana**

A heterogeneidade das sociedades latino-americanas, assim, é bem distinta da dos países ocidentais. Nos países industrializados, havendo-se constituído os estados nacionais, os indivíduos puderam se fazer *dadaístas* ou *hippies*, *ecologistas*, *neobudistas* ou o que quisessem, sem fraturar fortemente a estrutura sócio-cultural do país. Pelo contrário, junto à *cultura horizontal*, isto é, junto à cultura nacional trabalhada como projeto estatal com a sociedade, surgiu uma *cultura vertical*, a das diferenças, capaz de enriquecer a *cultura horizontal*. Isto porque a consolidação dos estados nacionais permitiu uma margem de excedente em que poderia se operar a diversidade cultural da pós-modernidade. As diversidades grupais e as criações individuais, assim, vieram a enriquecer a nação e foram protegidas entre outros aspectos, pelo princípio democrático burguês do *pluralismo*.

Nos países como os latino-americanos, ao contrário, essa margem de excedente nunca existiu, em princípio porque aqui a *cultura horizontal*, aquela que se compõe sob um projeto hegemônico estatal, não foi desenvolvida. Na América Latina, o que existiu de construção

identitária nacional se deu a partir da sociedade e em geral contra o estado, como resposta de *insubmissão* dos setores populares nacionais, contra as *classes estrangeiras* dominantes. Os momentos ‘nacionalizadores’ nestes países estiveram em geral suscitados pela mobilização popular, isto é, pela mobilização étnico-cultural de indígenas-camponeses ou pela mobilização político-sindical, como decisão histórica. Nessa perspectiva, a nação nos países menos desenvolvidos não seria um produto estatalmente constituído, mas um sentimento difuso que se construiria no momento de *identificação social* de coletivo, quando mobilizado. Momentos nacionalizadores recentes, nessa perspectiva, foram o levantamento *zapatista* dos *chiapanecos* na década de 90, a ação dos indígenas equatoriana na ocupação do palácio de governo e as lutas *antipinochetistas*, dos familiares dos desaparecidos na ditadura, no ano 2000, entre outros.

Surpreendentemente, a amplitude discursiva destes movimentos foi capaz de ultrapassar as fronteiras naturais das identidades tradicionais e nacionais, chegando no plano internacional a estabelecer novos discursos de identificação.

Sob essa perspectiva, as saídas individuais, as soluções grupais isoladas, que chamamos de *cultura vertical*, na América Latina, assumiram formas de deserção identitária. As identidades pós-modernas -os *carecas do ABC*, as torcidas organizadas de futebol, o fanatismos religiosos-, não gozando do *excedente* identitário que haveria nas nações desenvolvidas, constituiriam-se em saídas fugidias e externas à realidade local.

Por esse motivo, a crítica pós-moderna que se ajusta às sociedades pós-industriais, no caso latino-americano, aplica-se apenas para situações isoladas e pouco representativas da diversidade regional. É nesse sentido que García Canclini se nega a aceitar o “intuicionismo” pós-moderno (1997:24) para pensar o *hibridismo latino-americano* e sua heterogeneidade multitemporal: se a condição pós-moderna surge na modernização tardia como *bricolage* de muitas épocas, o *hibridismo* nasce na sobreposição de tempos históricos desde antes da instituição colonial, misturando as tradições indígenas e negras com o colonialismo católico e as ações políticas educativas e comunicacionais modernas (1997:73).

Por esse mesmo motivo, o pluralismo democrático, que se propôs a garantir a existência das diferenças nas sociedades pós-industriais capitalistas, nas culturas híbridas se mostrou como um engodo social e de anulação da diversidade cultural.

O que significa isto? Qual é a heterogeneidade multitemporal que caracteriza o tipo de diversidade das sociedades híbridas?

Afirmou-se acima que o caráter da modernização dos estados latino-americanos esteve fortemente permeado pela filiação externa das suas elites e pelo racismo com que trataram suas populações nacionais. Nesse contexto, a incorporação das populações no sistema capitalista foi de modo violento ou incompleto, seja pela subordinação obrigatória ao trabalho assalariado, seja misturando o modo de produção capitalista com formas pré-modernas de relações de trabalho. Do mesmo modo, a fidelidade a valores externos, bem como o racismo para tratar os costumes tradicionais das populações étnicas, a fim de perpetuar o prestígio de estirpe e privilégios oligárquicos, criaram uma ordem dominante semi-oligarca, uma economia capitalista semi-industrializada e um movimento social semi-transformador (García Canclini, 1997:83).

O resultado seria não apenas a incapacidade das elites integrarem os setores dispersos da sociedade num projeto moderno, como a desarticulação social e a não superação dos tempos históricos diferenciados. Desse modo, numa sociedade híbrida coexistiriam de modo sobreposto e desarticulado no mínimo dois tempos históricos fundamentais, o tradicional, ligado principalmente aos modos de produção agrícola, e o capitalista moderno, de reprodução ampliada. A partir do modo de reprodução, as sociedades se organizariam politicamente e iriam construindo seu universo simbólico e conceptual.

Nas sociedades híbridas, em que tempos históricos, simbólicos e culturais coexistem no mesmo território, sem articular-se totalmente com o estado, e menos ainda entre eles, o que existiria seria uma grande base social sobre a qual o estado governa, mas com quem não mantém uma relação orgânica, porque não a representa, não a traduz e é incapaz de refleti-la. O antagonismo social, assim, assume tênues facções classistas -acatando ainda a maior divisão social moderna-, misturadas com conflitos étnicos, regionalismos e outras formas de fragmentação da sociedade. A luta social aqui, por essas razões, em geral se deu contra o estado

como representante das classes dominantes, no seu conteúdo racista, xenófilo e de filiação externa.

Para García Canclini, sob uma perspectiva *gramsciana*, as formações sociais híbridas, no capitalismo, teriam sido absorvidas e refuncionalizadas pelo sistema, numa relação de subordinação, mas também de transação. De fato, há uma tendência no capitalismo a transformar as culturas periféricas num subproduto da modernidade, confirmando na prática, as teorias da reprodução social. Contudo, acreditamos que nas sociedades heterogêneas como as latino-americanas, o grau de desarticulação que o estado imprime no todo social, não apenas impede que o estado refuncionalise a dispersão social sob uma nova hegemonia, como nega o que tem de diversidade e diferenciação na sociedade. É como se sob o país da aparência, subsistisse o país real, subterrâneo, clandestino e oculto.

Nessa situação, a refuncionalização das sociedades híbridas para o sistema capitalista seria limitada, assim como seria a leitura das formações sociais híbridas, caso nos limitássemos à perspectiva *gramsciana* da reprodução social.

Assim sendo, podemos retomar a preocupação inicial deste trabalho, sobre como a compreender uma sociedade heterogênea sem cair na leitura da diversidade isolada, nem no reducionismo da interpretação das culturas subalternas, como subproduto das hegemônicas.

### **Propostas de compreensão da heterogeneidade multitemporal latino-americana**

Por princípio devemos aceitar que o pluralismo, como instância de representação social não traduz nem admite a diversidade das sociedades híbridas, descartando definitivamente este artifício de compreensão da diversidade.

O que se tentou com a democracia burguesa foi a integração da diversidade por meio de mecanismos de representação que garantissem a participação e influência política da sociedade sobre a qual o estado iria governar. O ideal da democracia propôs compor um governo de uma

sociedade que compartilhasse da mesma cultura e cujas diferenças se apresentassem e representassem, fossem mediadas e coexistissem num regime que reconhecesse o pluralismo, como resultado natural da decomposição da comunidade e do desenvolvimento da individuação (Tapia, s/d). Mesmo reconhecendo que não haveria uma homogeneidade social, a democracia representativa moderna não foi pensada para organizar politicamente a coexistência multicultural, nem a heterogeneidade temporal, mas foi idealizada para construir um estado nacional, cuja condição de êxito seria a construção ou produção de uma nova homogeneidade ou cultura nacional sobre a diversidade das culturas locais.

A diversidade do pluralismo, assim considerada, não é a mesma da heterogeneidade multicultural e nem aceita essa forma de heterogeneidade. Ao anular o multiculturalismo, então, o pluralismo não faria mais do que alimentar a diferença e a desigualdade social. É nesse sentido que García Canclini (1997:155) entende quando afirma que o pluralismo passou a ser um conceito sob o qual as classes dominantes tratam, desagregada e fragmentadamente, da diversidade cultural: não implica um princípio de política cultural, traduz apenas um fato social inevitável sem apresentar alternativas que canalizem essa diversidade e é um critério, apenas quantitativo, de conformação de uma nação.

Assim, se no pluralismo a desigualdade não é superada, numa verdadeira política multicultural, a desagregação deveria se elevar à diversidade, e a desigualdade -entre classes, etnias ou grupos- se reduzir à diferença. A política cultural seria, assim, a da inclusão do diferente, sem anulá-lo.

Isto posto, como entender então a diversidade social, escondida e negada pelo discurso e as ações políticas dominantes, seja para definir políticas culturais, seja para elaborar teorias interpretativas ou seja para pensar ações de transformação da desigualdade social ou para representar a diversidade?

Qualquer ciência que pretenda dar conta da diversidade, para García Canclini, deve ter um olhar transdisciplinar e que combine, no mínimo, duas vertentes de análise: uma abordagem antropológica, que entenda a diversidade e o hibridismo cultural em termos da diferença, da diversidade e da pluralidade de culturas que existem simultaneamente. A segunda, uma visão

sociológica, que trate do hibridismo a partir da análise dos modos de produção e da participação fragmentada e diferencial de cada sujeito, em um mercado internacional de mensagens, que penetra a trama local da cultura por todos os lados e de formas inesperadas.

A abordagem sociológica buscaria um nível de totalidade, segundo a qual o ingresso diferenciado de cada setor social no contexto mais amplo do capitalismo estaria dado em termos de conflito. Reconhecendo a diversidade, a perspectiva sociológica alerta, porém, que em última instância ela teria como denominador comum o sistema de dominação. Assim, se os antropólogos revelariam o que poderia haver de etnocêntrico numa situação moderna, reconhecendo as formas locais de simbolizar os conflitos, de usar as alianças culturais para construir pactos sociais ou de mobilizar cada nação em um projeto próprio, os sociólogos impediriam que essa visão localista e etnocêntrica caísse no isolamento das identidades e das lealdades formais. Exigiriam ainda que se observasse a reorganização da cultura por parte dos movimentos que a subordinam ao mercado (García Canclini, 1997:254).

Além dessas duas perspectivas, podemos citar outras abordagens possíveis das sociedades latino-americanas atravessadas pela heterogeneidade multitemporal e que aportam à compreensão mais transdisciplinar do *diverso*. A primeira é a heterogeneidade cultural como resultando da intervenção da indústria cultural exacerbada pela velocidade dos avanços tecnológicos, principalmente na área da comunicação. A mídia configura, sem dúvida, um dos dispositivos mais poderosos de dissolução do horizonte cultural comum das identidades e se constitui num poderoso mediador da heterogeneidade de imaginários urbanos, regionais e inclusive do espaço local. Estudos recentes analisam a cultura e a comunicação no *local* da recepção como sendo o espaço em que os sentidos do discurso hegemônico são ressemantizados e negociados com os sentidos do *local* onde as sociedades heterogêneas interagem. As análises contemporâneas exigem pensar as *intermináveis mediações* que devem ser consideradas nos estudos da diversidade. Na América Latina, estudos sobre *a recepção, como o local da comunicação e da cultura*, observam que a mediação mais importante é a dos anacronismos temporais e das novas fragmentações sociais e culturais geradas nesse *destempo*, que reorganizam os espaços públicos e privados e criam receptores diferenciados (Martín-Barbeiro, 1995).

As experiências sociais contemporâneas provocam, na sociedade, fases de fragmentação e rearticulação contínuas. E esta é a perspectiva que teóricos da comunicação tentam pensar para a diversidade social, articulando, com ela, políticas de comunicação. A diversidade aqui proposta, entretanto, é diferente da visão pós-moderna da fragmentação social nos países centrais, em que a diferença significa principalmente a dissolução do tecido social e do sujeito histórico. Propõe-se, na perspectiva latino-americana, assumir a heterogeneidade como um valor articulável com a construção de um novo tecido do coletivo, refazendo as identidades e os modos de simbolizar os conflitos e os pactos sociais.

A perspectiva metodológica com a qual trabalhamos, nessa perspectiva, busca pensar a diversidade, não nas manifestações isoladas e individualizadas, mas como componente de uma nova coletividade dificilmente manifestada nos momentos de calma e tranquilidade social.

Partindo do pressuposto de que a forma aparente do estado não mostra nem o que existe como diversidade cultural nem o que há de conflito e luta social, podemos observar que a sociedade somente se manifesta com suas experiências coletivas e sua história nos momentos em que as mediações e os instrumentos com que o estado articulava ou pretendia articular a sociedade civil são fraturados. Para Zavaleta Mercado (1986), nas fortes crises sociais, políticas ou econômicas, as mediações sociais se diluem e a sociedade pode finalmente se manifestar na mobilização, a partir dos elementos que acumulou, ou não, de conhecimento e de vivência coletiva.

Noutra perspectiva, não muito diferente, DaMatta (1997:31) estuda a heterogeneidade da sociedade brasileira a partir dos momentos em que o *continuum* é quebrado, seja por um rito, como o carnaval, por exemplo, seja pela irrupção espontânea das massas num momento de revolta, como numa subversão. A quebra do tempo normal, da rotina do trabalho, da ordem e das posições sociais estabelecidas pela ocorrência maciça às festas ou às revoltas é capaz de manifestar, segundo DaMatta, a ideologia e os valores de uma determinada formação social. O



rito -ou a crise- seria, assim, o momento privilegiado em que se busca transformar o particular em universal, o regional em nacional, o individual em coletivo ou, inversamente, quando, diante de um problema universal, mostra-se um modo particular de solução, um ângulo especial de apropriação do problema e marca-se um determinado estilo de atuação. O que importa na análise desses momentos de ruptura seria determinar em que grau eles são simples irrupções para depois voltar à rotina, ou se são momentos de canalização das alternativas sociais às formas hegemônicas do cotidiano.

Com essa observação, queremos encerrar esse texto, assinalando para um perigo recorrente da interpretação da diversidade que é o de acatar como verdadeiros e duradouros, elementos passageiros da diversidade social, o que nos lembra a característica do conceito de “*verdade*”, em Gramsci, como aquilo que prevalece *historicamente* e que diverge do conceito usual de que *verdade é verdade*, independentemente de quando se torna conhecida ou quem a considera como verdade ou de que modo, apenas pela pura manifestação empírica.

## **Bibliografia**

- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro, Rocco, 1997.
- DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- FEATHERSTONE, Mike, “Para uma sociologia da cultura pós-moderna”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, no. 25, junho 1994.
- GARCIA CANCLINI, Nestor. *Culturas Híbridas*. São Paulo: EDUSP, 1997.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, DP&A Editora, 1999.
- MARTIN-BARBERO, Jesús. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: UFRJ. 1997.
- OLIVEIRA, Francisco. “Crítica da razão dualista”. *Economia Brasileira*, CEBRAP, 1972.
- ORTIZ, Renato. *A moderna tradição brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- TAPIA, Luis. *Reflexiones sobre multiculturalidad y pluralismo*. Mimeo, s/d.
- WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1982.



INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação  
XXIV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Campo Grande – MS

---

ZAVALETA MERCADO, René. *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI, 1986.