

GLOBALIZAÇÃO E ESTRATÉGIA POLÍTICA¹

Fredric Jameson

Tradução do inglês: Heloísa Buarque de Almeida

RESUMO

Sob o pressuposto de que os trabalhos que procuram definir o processo contemporâneo da globalização constituiriam sobretudo apropriações ideológicas do tema, o autor explora cinco níveis distintos desse processo — tecnológico, político, cultural, econômico e social —, com o objetivo de demonstrar sua coesão intrínseca e estabelecer as possibilidades de uma política de resistência. Sua conclusão principal é que as propostas puramente econômicas de resistência à globalização devem se orientar por uma perspectiva sobretudo social, buscando preservar formas de coesão coletiva.

Palavras-chave: globalização; Estado-nação; Imperialismo; nova ordem mundial.

SUMMARY

Under the assumption that up to this point the works seeking to define the contemporary globalization process were but ideological appropriations of the theme, the author explores in this article five distinct levels in that process — technological, political, cultural, economic and social — aiming to reveal their ultimate cohesion and to lay down the possibilities of a resistance politics. His main conclusion is that the purely economic lines of action for resistance to globalization must submit to an overlaid social perspective, attempting to preserve forms of collective cohesion.

Keywords: globalization; nation-state; imperialism; world new order.

(1) Publicado originalmente em *New Left Review*, nº 4 (segunda série), julho-agosto de 2000.

(2) Para uma amostra desses trabalhos, ver Jameson, Fredric e Myoshi, Masao (eds.). *The cultures of globalization*. Durham: Duke University Press, 1998.

As tentativas de definir globalização normalmente não parecem muito melhores que as muitas apropriações ideológicas do tema — discussões não do próprio processo, mas de seus efeitos, bons ou ruins; noutras palavras, juízos de natureza totalizante —, ao passo que as descrições de seu funcionamento tendem a isolar elementos específicos sem relacioná-los uns aos outros². Pode ser mais produtivo, então, conjugar todas essas descrições e fazer um inventário de suas ambigüidades, o que significa falar tanto de fantasias e ansiedades quanto da coisa em si. Nas páginas que se seguem, exploraremos cinco níveis distintos da globalização — tecnológico, político, cultural, econômico e social, nessa ordem —, com o objetivo de demonstrar sua coesão última e articular as possibilidades de uma política de resistência.

I

Pode-se para falar de globalização em termos puramente tecnológicos. A nova tecnologia das comunicações e a revolução da informação são inovações que decerto não se restringem simplesmente à esfera da comunicação em sentido estrito, pois também têm impacto na produção e na organização industrial, assim como na comercialização dos bens. A maioria dos comentadores parece considerar que pelo menos essa dimensão da globalização é irreversível; nesse ponto, uma política luddista não se apresenta como uma opção de resistência. Mas o tema nos remete a uma consideração urgente em qualquer discussão que se faça sobre a globalização: ela é realmente inevitável? Podem seus processos ser interrompidos, redirecionados ou revertidos? Podem regiões, ou mesmo continentes inteiros, evitar as forças da globalização, segregar-se, ou melhor, "desconectar-se"³ dela? Nossas respostas a essas questões orientarão nossas conclusões sobre as possíveis estratégias de resistência.

(3) Alusão ao termo "*déconnexion*", cunhado por Samir Amin (*Delinking — towards a polycentric world*. Londres: Zed Books, 1990).

II

Nas discussões sobre a globalização no plano político, a questão que tem predominado é aquela do Estado-nação. Estaria ele com os dias contados ou ainda tem papel vital a cumprir? Se os relatos de sua morte são ingênuos, então o que fazer com a globalização? Ela deve ser entendida apenas como mais uma pressão entre outras sobre os governos nacionais? Por trás desses debates, penso eu, espreita um medo mais profundo, uma narrativa ou fantasia mais fundamental. Pois quando falamos do poder de expansão e influência da globalização não estamos na verdade nos referindo à expansão da potência econômica e militar dos Estados Unidos? E ao falar do enfraquecimento do Estado-nação não estamos de fato descrevendo a subordinação dos outros Estados-nação ao poderio americano, seja por consentimento e colaboração, seja pelo uso da força bruta e da ameaça econômica?

Por trás de tais ansiedades cresce uma nova versão do que se costumava chamar de imperialismo e que agora podemos rastrear por toda uma dinastia de formas. Uma primeira versão foi a da ordem colonialista anterior à I Guerra Mundial, praticada por alguns países europeus, os Estados Unidos e o Japão; após a II Guerra e a subsequente onda de descolonização, essa forma foi substituída por aquela da Guerra Fria, menos óbvia mas não menos insidiosa no uso que fazia da pressão e da chantagem econômica ("conselheiros" e "consultores", golpes de Estado disfarçados, como na Guatemala e no Irã), comandada sobretudo pelos Estados Unidos, mas envolvendo ainda algumas potências da Europa Ocidental. E hoje temos talvez um terceiro estágio, no qual os Estados Unidos buscam o que Samuel Huntington definiu

(4) Huntington, Samuel. *O choque de civilizações*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

como uma estratégia de três pontas: armas nucleares só para os Estados Unidos; direitos humanos e democracia eleitoral ao estilo americano; e (com menos obviedade) limites à imigração e ao livre fluxo da força de trabalho⁴. Pode-se acrescentar uma quarta política, fundamental aqui: a propagação do livre-mercado por todo o globo. Essa terceira forma de imperialismo envolveria apenas os Estados Unidos (e seus satélites incondicionalmente subordinados, como o Reino Unido), que assumiriam o papel de policiais do mundo e imporiam seu domínio por meio de intervenções seletivas (especialmente bombardeios aéreos a grande altura) em várias zonas pretensamente de perigo.

Que tipo de autonomia nacional perdem as outras nações sob essa nova ordem mundial? Trata-se do mesmo tipo de dominação que a colonização ou o alinhamento forçado da Guerra Fria? Há algumas respostas convincentes a essa pergunta, as quais parecem se inserir nos dois aspectos que abordaremos em seguida, o cultural e o econômico. Só que os recorrentes temas da dignidade coletiva e do amor-próprio coletivo levam o mais das vezes a considerações políticas, antes que sociais. Tanto assim que, depois do Estado-nação e do imperialismo, chegamos a um terceiro e delicado tema: o nacionalismo.

Mas não é o nacionalismo uma questão sobremodo cultural? O imperialismo tem sido discutido nesses termos, por certo. E o nacionalismo, como um programa político integralmente interno, costuma apelar não a interesses financeiros, à ânsia pelo poder ou mesmo ao orgulho científico — embora estes possam ser benefícios indiretos —, mas sobretudo a algo que não é nem tecnológico nem propriamente político nem econômico, e que portanto, na falta de termo melhor, somos inclinados a chamar de "cultural". Então, resistir à globalização norte-americana será sempre um gesto nacionalista? Os Estados Unidos pensam que sim, e querem que você concorde; e, além disso, que você considere os interesses norte-americanos como universais. Ou será que se trata meramente de uma luta entre vários nacionalismos, em que os interesses globais dos Estados Unidos representariam tão-somente o tipo de nacionalismo norte-americano? Adiante voltaremos a isso com mais detalhes.

III

A padronização da cultura mundial — com as formas de cultura locais populares ou tradicionais sendo varridas ou emudecidas para dar espaço à televisão americana, à música e ao cinema americanos, aos modos de comer e de vestir americanos — tem sido considerada por vários autores o verdadeiro cerne da globalização. E esse medo de que os modelos norte-americanos estejam substituindo tudo o mais desborda agora da esfera da cultura para as nossas duas categorias remanescentes, pois esse processo é claramente, num determinado nível, o resultado da dominação econômica —

as indústrias culturais locais sendo desbaratadas por suas rivais norteamericanas. Num nível mais profundo, sobrevém uma ansiedade de ordem social, da qual a cultural é um mero sintoma — noutras palavras, o medo de que os modos de vida especificamente etnonacionais venham a ser destruídos.

Mas antes de passarmos a tais considerações econômicas e sociais devemos olhar mais atentamente para algumas respostas a esses medos culturais. Em geral, elas costumam minimizar o poder do imperialismo cultural (fazendo assim o jogo dos interesses dos Estados Unidos) ao nos assegurar que o sucesso global da cultura de massa norte-americana não é tão deletério assim. Asseveram, por exemplo, uma identidade indiana (ou hindu?) que resistiria teimosamente ao poder da cultura anglo-saxã importada, cujos efeitos não seriam mais que superficiais. Haveria até mesmo uma cultura européia intrínseca, que jamais poderia ser efetivamente americanizada, e assim por diante. O que nunca fica claro é se essa espécie de autodefesa "natural" contra o imperialismo americano requer ou não atos explícitos de resistência, um programa político-cultural.

Duvidar da força defensiva dessas várias culturas não-americanas seria ofendê-las? Significaria insinuar que a cultura indiana, por exemplo, é frágil demais para resistir às forças do Ocidente? Não seria então mais apropriado minimizar o poder do imperialismo, já que superestimá-lo implicaria rebaixar os que são por ele ameaçados? Esse particular reflexo do politicamente correto suscita uma interessante questão representacional, sobre a qual tenho uma breve observação a fazer.

Todas as políticas culturais se confrontam necessariamente com essa alternância retórica entre um orgulho sobranceiro na afirmação da força cultural do grupo e uma depreciação estratégica dessa mesma força, e isso por razões políticas. Elas podem exaltar o heroísmo e corporificar extasiantes imagens heróicas do subalterno — mulheres fortes, heróis negros, resistência fanoniana dos colonizados⁵ — a fim de encorajar o público em questão, ou podem insistir na miséria desse grupo, na opressão das mulheres, dos negros ou dos colonizados. Retratos do sofrimento podem ser necessários para provocar indignação, para dar maior visibilidade à situação do oprimido e até mesmo para converter setores da classe dominante à sua causa. O risco, no entanto, é que quanto mais se insiste nessa miséria e impotência tanto mais os que as sofrem passam a ser vistos como vítimas fracas e passivas, facilmente dominadas, conformando-se assim imagens que podem ser tomadas como ofensivas, capazes mesmo de enfraquecer aqueles que retratam. Ambas as estratégias de representação são necessárias, mas não são conciliáveis. Talvez correspondam a diferentes momentos históricos da luta, a oportunidades locais e necessidades de representação que deles se desdobram. Mas é impossível resolver essa particular antinomia do politicamente correto sem pensá-la a partir dessa chave política e estratégica.

(5) Referência a Frantz Fanon (1925-61), psiquiatra e anticolonialista negro da Martinica, autor de *Os condenados da terra* (1961) [N.T.].

IV

Argumentei que essas questões culturais tendem a desbordar para as esferas econômica e social. Olhemos primeiro para a dimensão econômica da globalização, que de fato parece estar sempre se disseminando por todo o resto: controlando as novas tecnologias, reforçando interesses geopolíticos e, por fim, com a pós-modernidade, fundindo o cultural no econômico e o econômico no cultural. A produção de mercadorias é hoje um fenômeno cultural, em que se compra o produto tanto por sua imagem como por seu uso imediato. Toda uma indústria se constituiu para desenhar as imagens das mercadorias e planejar estratégias de vendas: a publicidade tornou-se mediação fundamental entre cultura e economia, e certamente deve ser contada entre as miríades de formas de produção estética (não obstante o quanto sua existência possa tornar problemática a idéia que temos disso). A erotização é uma parte significativa desse processo: os estrategistas publicitários são verdadeiros freudo-marxistas que compreendem a necessidade do investimento libidinal para valorizar suas mercadorias. A serialização também tem seu papel: a imagem que os outros fazem do automóvel ou do cortador de grama vai informar minha própria decisão de adquiri-los (o que nos permite vislumbrar o cultural e o econômico rebatendo no próprio social). A economia tornou-se, nesse sentido, uma questão cultural, e talvez possamos especular que também nos grandes mercados financeiros uma imagem cultural acompanhe a empresa cujas ações se queira comprar ou vender. Guy Debord há tempos descreveu a nossa sociedade como uma sociedade de imagens esteticamente consumidas, assim delineando essa sutura que separa a cultura da economia e que, a um só tempo, as conecta. Costumamos falar muito — e de modo vago — sobre a mercantilização da política, ou das idéias, ou mesmo das emoções e da vida privada; o que não podemos deixar de acrescentar é que hoje essa mercantilização é também uma estetização: a mercadoria passa a ser consumida também "esteticamente".

Esse é o movimento da economia para a cultura, mas há o movimento, igualmente importante, da cultura para a economia. É o caso da própria indústria do entretenimento, uma das maiores e mais lucrativas fontes de exportação dos Estados Unidos (ao lado das armas e do *fast food*). Já falamos dos problemas que há em opor resistência ao imperialismo cultural apenas em termos de gostos e identidades locais — de resistência "natural" de um público indiano ou árabe, por exemplo, a certos tipos de produtos de Hollywood. De fato, é muito fácil familiarizar um público não-americano com os estilos hollywoodianos de violência e corporalidade imediata, cujo prestígio só faz crescer com imagens da modernidade e mesmo da pós-modernidade norte-americanas⁶. Seria esse então um argumento a favor da universalidade do Ocidente — ou, pelo menos, dos Estados Unidos — e de sua "civilização"? Tal posição é amplamente defendida, mesmo que de modo inconsciente, e merece ser confrontada com seriedade e filosoficamente, embora pareça absurda.

(6) Desenvolvi essa análise em Jameson, Fredric. *The cultural turn*. Londres: Verso Books, 1999. Ver também Jameson, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1996, cap. 8.

Os Estados Unidos fizeram um grande esforço desde o final da II Guerra para garantir o domínio de seus filmes nos mercados estrangeiros — uma façanha em geral impulsionada politicamente, por meio de cláusulas inscritas em vários tratados e pacotes de ajuda. No pós-guerra, na maioria dos países europeus (e a França se destaca por sua resistência a essa peculiar forma de imperialismo cultural americano), as indústrias cinematográficas nacionais foram forçadas a uma posição defensiva por esses acordos vinculantes. A insistência dos Estados Unidos em derrubar as políticas de "protecionismo cultural" é apenas parte de uma estratégia empresarial mais geral e crescentemente global, hoje encrustada na Organização Mundial do Comércio e em seus esforços para revogar leis locais por meio de estatutos internacionais que favorecem as empresas norte-americanas, seja na propriedade intelectual de *copyrights* e patentes (por exemplo, de materiais extraídos da biodiversidade das florestas tropicais ou de invenções locais), seja no deliberado solapamento da auto-suficiência nacional em alimentos.

Aqui, decididamente, a cultura se torna economia, e essa economia específica determina claramente uma agenda política que dita políticas. Evidente que ainda se travam lutas por matérias-primas e outros recursos naturais — digamos, petróleo e diamantes —, mas ousaria alguém identificá-las como formas "modernistas" de imperialismo, ao lado dos esforços ainda mais antigos, mais puramente políticos, diplomáticos ou militares, para substituir governos resistentes por governos amigáveis (ou seja, subservientes)? Quer me parecer porém que a forma de imperialismo — mesmo de imperialismo cultural — mais distintamente pós-moderna é mesmo aquela que descrevi alhures, a qual opera por meio dos projetos do Nafta, Gatt e OMC, nem que seja porque essas formas oferecem um exemplo (exemplo de manual, e de um novo tipo de manual!) dessa desdiferenciação, isto é, da confluência entre os vários e distintos níveis, o econômico, o cultural e o político, que caracteriza a pós-modernidade e propicia uma estrutura fundamental à globalização.

Há vários outros aspectos da dimensão econômica da globalização que precisamos repassar em poucas palavras. As empresas transnacionais — que chamávamos simplesmente de "multinacionais" na década de 1970 — foram o primeiro sinal e sintoma do novo desenvolvimento capitalista, o qual gerou temores políticos sobre a possibilidade de um novo tipo de poder dual, com a preponderância desses gigantes supranacionais sobre os governos nacionais. O lado paranóico de tais receios e fantasias pode ser mitigado pela cumplicidade dos próprios Estados com essas operações de negócios, dado o constante vaivém entre os dois setores — em especial no que se refere ao pessoal do governo norte-americano. (Ironicamente, os retóricos do livre-mercado sempre denunciaram o modelo japonês de intervenção governamental na indústria nacional.) A característica mais preocupante das novas estruturas empresariais globais é sua capacidade de devastar mercados de trabalho nacionais com a transferência de suas operações para locações mais baratas no estrangeiro. Até agora não houve globalização comparável do movimento trabalhista para responder a essa outra; o movi-

mento dos trabalhadores emigrados na Europa, os *Gastarbeiter*, talvez represente uma mobilidade social e cultural, mas ainda não política.

A vasta expansão dos mercados de capital financeiro tornou-se uma característica espetacular do novo cenário econômico — graças, mais uma vez, às possibilidades de simultaneidade abertas pelas novas tecnologias. Isso não tem nada a ver com movimentos de capacidades industriais ou de trabalho, mas do próprio capital. A especulação destrutiva com moedas estrangeiras que temos visto nos últimos anos sinaliza um desdobramento notadamente mais grave: a absoluta dependência quanto ao capital estrangeiro dos Estados-nação externos ao núcleo primeiromundista, sob a forma de empréstimos, apoios e investimentos. (Mesmo países do Primeiro Mundo são vulneráveis, haja vista o ataque sofrido pela França em virtude de suas políticas mais à esquerda durante os anos iniciais do governo Mitterand.) Se os processos que destruíram a auto-suficiência em agricultura de muitos países, levando-os a depender da importação de alimentos dos Estados Unidos, podem ser descritos conceitualmente como uma nova divisão internacional do trabalho, constituindo, nos termos de Adam Smith, um incremento da produtividade, o mesmo não pode ser dito quanto à dependência em relação aos novos mercados financeiros globais. A onda de crises financeiras dos últimos cinco anos e as declarações públicas de líderes políticos, como o primeiro-ministro Mahathir, da Malásia, e de figuras da cena econômica, como George Soros, deram ampla visibilidade a esse lado destrutivo da nova ordem econômica mundial, na qual transferências instantâneas de capital ameaçam empobrecer regiões inteiras, drenando numa noite *[overnight]* o valor acumulado durante anos de trabalho nacional.

Os Estados Unidos têm resistido à estratégia de introduzir mecanismos de controle sobre as transferências internacionais de capital — um método que supostamente poderia conter os estragos financeiros e especulativos —, e desempenham, é claro, papel dominante dentro do próprio FMI, considerado há muito a força dirigente das tentativas neoliberais de impor as condições do livre-mercado a outros países, mediante a ameaça de lhes retirar fundos de investimento. Nos anos recentes, porém, já não tem sido tão evidente que os interesses dos mercados financeiros e os dos Estados Unidos sejam absolutamente idênticos: receia-se que esses novos mercados financeiros globais possam se transformar — ao modo daquelas máquinas emocionalmente suscetíveis da ficção científica — em mecanismos autônomos a provocar desastres indesejados, operando fora do controle até mesmo do mais poderoso dos governos.

A irreversibilidade tem sido uma constante ao longo de todo esse enredo. Discutida primeiramente no plano tecnológico (não há volta possível a uma vida mais simples, ou a uma produção *pré-microchip*), também a encontramos na esfera política, em termos de dominação imperialista — embora nesse ponto as vicissitudes da história mundial sugiram que nenhum império dure para sempre. No nível cultural, a globalização ameaça com a extinção final das culturas locais, ressuscitáveis apenas sob a forma de uma Disneylândia produzida à base de simulacros artificiais e imagens de tradi-

ções e crenças fantasiadas. Mas no reino das finanças a aura de sentença fatal que parece pairar sobre a suposta irreversibilidade da globalização defrontamos com a nossa própria incapacidade de imaginar qualquer alternativa, ou, antes, de conceber a "desconexão" da economia mundial como um projeto que seja política e economicamente viável — a despeito de terem florescido algumas décadas atrás formas de existência nacional consideravelmente "desconectadas", em particular na forma do bloco socialista⁷.

V

Uma outra dimensão da globalização econômica, a chamada "cultura de consumo" — desenvolvida primeiro nos Estados Unidos e noutros países do Primeiro Mundo, mas hoje sistematicamente difundida por todo o planeta —, leva-nos finalmente à esfera social. Esse termo foi usado pelo sociólogo escocês Leslie Sklair para descrever um modo de vida específico, gerado pela produção tardocapitalista de mercadorias, que ameaça destruir formas alternativas de conduta cotidiana noutras culturas — e que pode, por sua vez, ser alvo de tipos específicos de resistência⁸. Parece-me mais útil, contudo, examinar esse fenômeno não em termos estritamente culturais, mas sim do ponto de vista da passagem do econômico para o social, uma vez que, como parte da vida cotidiana, a "cultura de consumo" é de fato parte e parcela do tecido social, dificilmente separável dele.

Mas talvez a questão não seja tanto se a "cultura de consumo" é parte do social, e sim se ela sinaliza o fim de tudo aquilo que até agora compreendíamos fosse o social. Aqui o argumento se conecta com velhas denúncias de individualismo e atomização da sociedade a corroerem os grupos sociais tradicionais. *Gesellschaft vs. Gemeinschaft*: a impessoal sociedade moderna minando antigas famílias, clãs, aldeias — as formas "orgânicas". O argumento seria, então, que o consumo em si mesmo individualiza e atomiza, que sua lógica rompe o que costumamos metaforizar como o tecido da vida social cotidiana. (E de fato a vida cotidiana, o dia-a-dia, não começou a ser conceituada em termos teóricos, filosóficos e sociológicos a não ser no momento mesmo em que começou a ser destruído como tal.) A crítica do consumo de mercadorias se emparelha com a própria crítica tradicional do dinheiro, na qual o ouro vem identificado como o supremo elemento corrosivo a esgarçar os laços sociais.

VI

Em seu livro sobre a globalização, John Gray percorre os efeitos desse processo da Rússia ao Sudeste Asiático, do Japão à Europa, da China aos Estados Unidos⁹. Ele se apoia nas estimativas de Karl Polanyi acerca das

(7) Assumi a impopular posição de afirmar que o "colapso" da União Soviética deveu-se não ao fracasso do socialismo, mas ao abandono da "desconexão" pelo bloco socialista (cf. Jameson, Fredric. "Actually existing Marxism?". In: Makdissi, Saree, Casarino, Cesare e Rebecca, Karl (eds.). *Marxism beyond Marxism?* Londres: Routledge, 1996). Essa intuição foi prestigiosamente confirmada por Eric Hobsbawm em *Era dos extremos: o breve século XX* (São Paulo: Companhia das Letras, 1998).

(8) Sklair, Leslie. *Sociologia do sistema global*. Petrópolis: Vozes, 1995.

(9) Gray, John. *Falso amanhecer — equívocos do capitalismo global*. Rio de Janeiro: Record, 2000. É preciso notar que seu alvo central não é a globalização em si, que ele considera tecnológica e inevitável, mas o que ele denomina "utopia do livre-mercado global". Gray é reconhecidamente um pensador antiiluminista para o qual todas as utopias (o comunismo assim como o neoliberalismo) são perversas e destrutivas — mas o que haveria de ser uma "boa" globalização, isso ele não diz.

(10) Polanyi, Karl. *A grande transformação — as origens de nossa época*. Rio de Janeiro: Campus, 2000 [1944].

conseqüências devastadoras de qualquer sistema de livre-mercado quando plenamente implementado¹⁰. Mas dá um passo além ao identificar a contradição essencial do pensamento do livre-mercado, a saber: a criação de um mercado genuinamente "livre de governo" envolve uma enorme intervenção governamental e, *de facto*, um aumento do poder do governo centralizado. O livre-mercado não cresce naturalmente: precisa ser construído por medidas legislativas decisivas e outros meios intervencionistas.

Tal era o caso do período analisado por Polanyi, o início do século XIX, e Gray mostra que, em particular na experiência thatcherista, continua a sê-lo, acrescentando outra irônica inversão dialética: a força socialmente destrutiva da experiência thatcherista do livre-mercado não apenas representou um retrocesso para aqueles a quem empobreceu, como também atomizou a "frente popular" dos grupos conservadores que haviam apoiado seu programa e formado sua base eleitoral. Gray retira duas conclusões desse revés: primeiro, que o verdadeiro conservadorismo cultural (a saber, o dele próprio) é incompatível com o intervencionismo das políticas de livre-mercado; segundo, que a democracia é em si mesma incompatível com a excessiva liberalização do mercado, dado que a grande maioria das pessoas deve necessariamente resistir ao empobrecimento e às suas conseqüências destrutivas — subentendendo-se sempre que possam reconhecê-las e tenham os meios eleitorais para reagir.

Eis então um excelente antídoto para a retórica festiva dos Estados Unidos em torno da globalização e do livre-mercado. É precisamente essa retórica — noutras palavras, a teoria neoliberal — que constitui o principal alvo ideológico de Gray, já que ele a considera um agente genuíno, uma ativa influência formadora das mudanças desastrosas que hoje ocorrem no mundo todo. Mas essa percepção aguçada do poder da ideologia deve ser vista, creio eu, não como afirmação idealista do primado das idéias, e sim como uma aula sobre as dinâmicas da contenda discursiva (ou, para usar outro jargão, sobre o materialismo do significante)¹¹.

(11) Sobre essa e as lições gerais a extrair da estratégia thatcherista, ver Hall, Stuart. *The hard road to renewal. Thatcherism and the crisis of the left*. Londres: Verso Books, 1988.

Deveríamos aqui sublinhar que a ideologia neoliberal que Gray considera uma força poderosa de globalização do livre-mercado é um fenômeno especificamente norte-americano (Thatcher pode tê-la posto em prática, mas, como vimos, ela mesma se autodestruuiu, e nesse passo talvez tenha destruído o próprio neoliberalismo britânico de livre-mercado). O ponto de Gray é que essa doutrina dos Estados Unidos — reforçada pelo "universalismo" americano sob a rubrica "civilização ocidental" — não é compartilhada em nenhuma outra parte do mundo. Numa época em que a crítica ao "eurocentrismo" ainda é popular, ele nos lembra de que as tradições da Europa continental nem sempre foram simpáticas aos valores do livre-mercado absoluto, tendendo mais ao que ele chama de "mercado social" — noutras palavras, ao Estado de Bem-Estar e à social-democracia. Tampouco as culturas do Japão, da China, do Sudeste Asiático ou da Rússia seriam inerentemente hospitaleiras à agenda neoliberal, muito embora esta continue a devastá-las.

Nesse ponto, Gray remonta a dois axiomas-padrão das ciências sociais que a meu ver são altamente questionáveis: o da tradição cultural e o da própria modernidade, que ainda não mencionei. Aqui pode ser útil mais um parêntese em torno de um outro trabalho influente sobre a situação global. Em *O choque de civilizações*¹², Samuel Huntington também se apresenta — talvez pelos motivos os mais errados — como um fervoroso opositor das pretensões de universalismo dos Estados Unidos e, em particular, da atual política (ou a prática?) norte-americana de intervenções militares de estilo policial em diversas partes do globo. Em parte o faz porque ele próprio é um novo tipo de isolacionista, e em parte porque acredita que aquilo que podemos conceber como valores ocidentais universais, aplicáveis onde quer que seja — democracia eleitoral, domínio da lei, direitos humanos —, não esteja de fato enraizado em algum tipo de natureza humana universal, constituindo uma especificidade cultural, a expressão de uma constelação particular de valores — os americanos — entre muitos outros possíveis.

(12) Huntington, op. cit.

À maneira da visão de Toynbee, Huntington postula a existência de oito culturas atualmente existentes no mundo: a do Ocidente, é claro; a cultura do cristianismo ortodoxo russo; a cultura do Islã; a do hinduísmo; as do Japão (limitadas àquelas ilhas, mas muito distintas); a tradição chinesa ou confuciana; e, finalmente, com certo embaraço conceitual, uma suposta cultura africana ao lado de uma síntese característica do que se espera emergir como uma cultura latino-americana. O método de Huntington remonta aos primórdios da teoria antropológica: os fenômenos sociais — estruturas, condutas e coisas parecidas — são caracterizados como "tradições culturais", que por sua vez são "explicadas" por sua origem numa religião específica, a qual, causa primeira, não demanda nenhuma outra explicação histórica ou sociológica. Alguém poderia pensar que o embaraço conceitual posto pelas sociedades seculares faria o autor ponderar. De modo algum, porquanto o que ele chama de "valores" parece que sobrevive ao processo de secularização e explica por que os russos são diferentes dos chineses e por que ambos se diferenciam dos norte-americanos ou europeus da atualidade. (Os dois últimos são alocados juntos sob a rubrica "civilização ocidental", cujos "valores" são, é claro, chamados de cristãos — no sentido de um cristianismo ocidental que seria nitidamente distinto do cristianismo oriental, mas também potencialmente distinto do catolicismo mediterrâneo residual que se espera materializar-se no tipo "latino-americano".)

Huntington nota de passagem que a tese de Max Weber sobre a ética protestante do trabalho parece identificar o capitalismo a uma tradição cultural religiosa específica; fora essa menção, a palavra "capitalismo" raramente aparece. Na verdade, um dos aspectos mais surpreendentes desse (aparentemente antagonista) apanhado mundial do processo de globalização é a completa ausência de qualquer discussão econômica. Trata-se com efeito de ciência política do tipo mais árido e especializado, descrevendo todos os choques diplomáticos e militares sem qualquer alusão à dinâmica singular da economia, essa marca original da historiografia desde Marx. No trabalho de Gray, pelo menos, é digna de nota a insistência na variedade de tradições

culturais a fim de delinear os vários tipos de capitalismo que elas podem produzir ou acomodar, mas aqui a pluralidade de culturas representa apenas a descentralizada selva diplomática e militar com a qual a cultura "ocidental" ou "cristã" tem de lidar. Em última instância, porém, qualquer discussão sobre a globalização tem de se haver, de uma forma ou de outra, com a realidade do próprio capitalismo.

Para fechar nosso parêntese sobre Huntington e suas guerras religiosas, retornemos ao trabalho de Gray, que também trata de culturas e tradições culturais, só que em termos de suas capacidades de proporcionar diferentes formas de modernidade. O crescimento da economia mundial, segundo Gray,

não inaugura uma civilização universal, como pensaram tanto Adam Smith como Marx. Na verdade, permite o crescimento de tipos nativos de capitalismo que divergem do ideal do livre-mercado e também entre si. Cria regimes que atingem a modernidade mediante uma renovação de suas próprias tradições culturais, e não por imitação dos países ocidentais. Há muitas modernidades, assim como muitas formas de negligenciar ser moderno¹³.

(13) Gray, op. cit.

De modo significativo, todas essas "modernidades" — o capitalismo de parentesco que Gray rastreia na diáspora chinesa, o capitalismo samurai no Japão, o *chaebol* na Coreia, o "mercado social" na Europa e mesmo o anarco-capitalismo estilo máfia da Rússia atual — pressupõem formas específicas e preexistentes de organização social, baseadas na ordem familiar — sejam clãs, redes extensas de parentesco ou famílias no sentido mais convencional. Nesse aspecto a abordagem de Gray sobre a resistência ao livre-mercado global não é no fim das contas cultural, apesar do insistente uso do termo, mas, na essência, análise social: as várias "culturas" são caracterizadas crucialmente como capazes de recorrer a distintos tipos de recursos sociais — coletividades, comunidades, relações familiares — para contrapor-se ao que o livre-mercado traz consigo.

Para Gray, a mais cruel das distopias encontra-se exatamente nos Estados Unidos: drástica polarização social, miséria, destruição das classes médias, desemprego estrutural em larga escala sem qualquer tipo de legislação de proteção social, uma das maiores taxas de população carcerária do mundo, cidades devastadas, desintegração familiar — tais são as perspectivas para qualquer sociedade baseada no livre-mercado absoluto. Diferentemente de Huntington, Gray não se sente obrigado a buscar nenhuma tradição cultural distinta sob a qual classificar a realidade social americana, a qual provém, isto sim, da atomização e da destruição do social, o que faz dos Estados Unidos uma terrível lição para o resto do mundo.

"Há muitas modernidades": Gray, como vimos, celebra "regimes que atingem a modernidade mediante uma renovação de suas próprias tradições

culturais". Mas como entender exatamente uma tal "modernidade"? E o que explicaria seu prodigioso destino no mundo de hoje, já em meio ao que muitos chamam de "pós-modernidade" e finda a Guerra Fria, com a perda de credibilidade das versões ocidental e comunista da "modernização", vale dizer, do desenvolvimento local e exportação da indústria pesada?

Por certo houve em todo o mundo um recrudescimento do vocabulário da modernidade — ou talvez, melhor dizendo: da modernização. Isso quer dizer tecnologia moderna? Nesse caso, quase todo país do mundo já foi modernizado há muito tempo, possuindo automóveis, telefones, aviões, fábricas e até bolsas de valores locais. Ser insuficientemente moderno — aqui mais no sentido genérico de atrasado do que propriamente pré-moderno — significaria simplesmente não possuir o bastante de tais bens ou não persegui-los de modo eficiente? E ser moderno significa ter leis e uma Constituição ou poder viver do modo como vivem as pessoas nos filmes de Hollywood?

Sem me deter muito nesse ponto, eu arriscaria a noção de que "modernidade" é uma palavra suspeita nesse contexto, usada precisamente para encobrir a ausência de qualquer esperança social coletiva, ou *telos*, após o descrédito do socialismo. Pois o capitalismo em si mesmo não tem nenhum objetivo social, e bradar o termo "modernidade" em vez de "capitalismo" permite aos políticos, governos e cientistas políticos dissimular que ele o tem, e assim acobertar essa ausência assustadora. Que Gray se veja forçado a usar essa palavra em tantos momentos estratégicos, isso revela uma limitação básica em seu pensamento.

O próprio programa de Gray para o futuro desdenha enfaticamente qualquer retorno a antigos projetos coletivos: a globalização em seu atual sentido é irreversível, diz ele repetidamente. O comunismo foi desastroso (do mesmo modo que sua imagem invertida, a utopia do livre-mercado). A social-democracia é declarada inviável nos dias de hoje: um regime que "pressupunha uma economia fechada", de modo que muitas das suas "políticas fundamentais não poderiam se sustentar em economias abertas", nas quais "se tornariam inertes pela liberdade de migração do capital". Em vez disso, os países terão de tentar aliviar os rigores do livre-mercado mediante a fidelidade às suas próprias "tradições culturais", e esquemas globais de regulação devem ser de alguma forma arquitetados. Toda a sua abordagem se apoia amplamente numa luta discursiva — ou seja, no imperativo de romper o poder hegemônico da ideologia neoliberal. Gray tem coisas notáveis a dizer sobre a força da falsa consciência nos Estados Unidos, que aparentemente só uma grande crise econômica pode abalar (e ele está convencido de que isso está por vir). Os mercados não podem se autorregular, sejam eles globais ou não; ainda assim, "sem uma mudança fundamental nas políticas dos Estados Unidos toda proposta de reforma dos mercados nasce morta". É um quadro desolador, mas realista.

Quanto às causas, Gray atribui as prescrições do livre-mercado global e sua irreversibilidade não à ideologia enquanto tal, mas à tecnologia — e com isso voltamos ao nosso ponto de partida. Para ele, "a vantagem decisiva

que uma empresa multinacional adquire sobre suas concorrentes advém de sua capacidade de gerar novas tecnologias e de desenvolvê-las de modo eficiente e lucrativo", ao passo que "a causa última da queda dos salários e do crescimento do desemprego é a difusão mundial da nova tecnologia". Esta determina ainda as políticas sociais e econômicas: "as novas tecnologias tornam inviáveis as políticas de pleno emprego tradicionais". Por fim, "uma economia verdadeiramente global está sendo criada pela difusão mundial de novas tecnologias, não pela expansão dos mercados livres"; "o motor principal deste processo [de globalização] é a rápida difusão de novas tecnologias de informação que suprimem distâncias". O determinismo tecnológico de Gray, amenizado por suas esperanças depositadas nas múltiplas "tradições culturais" e politizado por sua oposição ao neoliberalismo norte-americano, revela-se ao fim e ao cabo como uma teoria tão repleta de ambigüidades quanto as de tantos outros teóricos da globalização, destilando esperança e ansiedade em doses iguais, mesmo adotando uma posição "realista".

VII

Resta agora examinar se o sistema de análise que acabamos de desenvolver — desmembrando os distintos níveis de globalização, o tecnológico, o político, o cultural, o econômico e o social, e identificando as interconexões entre eles — pode também contribuir para a determinação de uma política capaz de oferecer alguma resistência à globalização. Abordar as estratégias políticas dessa mesma forma talvez nos possa revelar quais aspectos da globalização elas isolam e visam atingir, e aqueles que negligenciam.

Como vimos, o nível tecnológico pode evocar uma política luddista — quebrar as novas máquinas, tentar estancar ou mesmo reverter o impulso de uma nova era tecnológica. Sabe-se que o luddismo foi historicamente caricaturado — ele não foi de modo algum um programa impensado e "espontâneo", como se pretendeu compreendê-lo¹⁴ —, mas o real mérito de evocar tal estratégia está no ceticismo que nos gera ao trazer à tona nossas convicções mais profundas acerca da irreversibilidade tecnológica, ou, dito de outro modo, ao projetar diante de nós a lógica puramente sistêmica de sua proliferação, que escapa continuamente dos controles nacionais (como o demonstra o fracasso de muitas tentativas governamentais de proteger e manter reservas de mercado para inovações tecnológicas). A crítica ecológica também poderia encontrar um lugar aqui (embora se tenha sugerido que a demanda por controle do abuso industrial pode redundar em estímulo à inovação tecnológica), assim como várias outras propostas, tais como o Plano Tobin, para controle da fuga de capitais e de investimentos através das fronteiras nacionais.

Mas parece claro que o que constitui a maior barreira a qualquer política de controle tecnológico é a nossa crença arraigada (verdadeira ou

(14) Cf. Sale, Kirkpatrick. *Imi-
migos do futuro*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

falsa) de que a inovação tecnológica só pode ser irreversível. Isso pode ser visto como uma espécie de alegoria da "desconexão" num nível político, pois tentar vislumbrar uma comunidade sem computadores, ou carros, ou aviões é tentar imaginar a viabilidade de rompimento com o global¹⁵.

Com essa concepção de rompimento com um sistema global preexistente, já estamos deslizando para o plano político. É justamente esse o ponto para o qual uma política nacionalista poderia se voltar¹⁶. Considero que o argumento de Partha Chatterjee sobre o tema é sólido e convincente, mas demanda refutação se se trata de endossar uma política nacionalista enrijecida¹⁷. Chatterjee mostra que o projeto nacionalista é inseparável de uma política de modernização, assimilando-lhe inerentemente todas as incoerências programáticas. Um impulso nacionalista, argumenta ele, deve sempre fazer parte de uma política mais ampla que transcenda o nacionalismo, pois caso contrário a consecução de seu objetivo formal, a independência nacional, fica sem conteúdo (o que não significa necessariamente que qualquer política mais ampla possa resistir *sem* algum impulso nacionalista¹⁸). De fato, parece claro que a libertação nacional como meta final mostrou seu próprio fracasso em suas realizações: basta notar o número de países que se tornaram independentes de seus antigos senhores coloniais apenas para cair de súbito no campo de forças da globalização capitalista, sujeitando-se agora ao domínio dos mercados de capitais e investimentos externos. Dois países que hoje parecem estar fora dessa órbita, Iugoslávia e Iraque, não fazem inspirar muita confiança na viabilidade de um projeto puramente nacionalista, parecendo confirmar, cada um à sua maneira bem distinta, o diagnóstico de Chatterjee. Se a resistência de Milosevic está de alguma forma vinculada à defesa do socialismo, não temos sido capazes de assim apreendê-la; já a súbita evocação islâmica de Saddam dificilmente terá convencido a alguém.

É imprescindível distinguir aqui o nacionalismo enquanto tal do anti-imperialismo norte-americano — gaullismo, talvez¹⁹ — que deve hoje fazer parte de qualquer nacionalismo com auto-respeito, que não degenera neste ou naquele "conflito étnico". Conflitos étnicos, a rigor, são guerras de fronteiras; somente a resistência ao imperialismo dos Estados Unidos constitui uma oposição ao sistema ou à própria globalização. Entretanto, as áreas mais bem equipadas em termos socioeconômicos para apoiar esse tipo de resistência — o Japão ou a União Européia — estão elas próprias profundamente implicadas no projeto norte-americano de livre-mercado global e têm lá seus escrúpulos, defendendo seus interesses sobretudo por meio de disputas em torno de tarifas, medidas protecionistas, patentes e outros itens comerciais.

Por fim, é preciso acrescentar que hoje resta apenas o Estado-nação como arcabouço e terreno concreto para a luta política. As recentes manifestações contra o Banco Mundial e a OMC parecem sinalizar um novo e promissor ponto de partida para uma política de resistência à globalização dentro dos Estados Unidos. Ainda assim, é difícil imaginar como tais lutas podem se desenrolar em outros países senão sob o espírito "nacionalista" — vale dizer, gaullista — que evoquei acima, defendendo, por exemplo, leis de proteção trabalhista contra a pressão do livre-mercado global, políticas

(15) Não por acaso, quando se tenta imaginar assim a desconexão é sempre a tecnologia da mídia / "media" que está em jogo, reforçando uma visão antiga em que a palavra "media" ["meios"] designa não apenas as comunicações, mas também os transportes.

(16) As palavras "nacionalismo" e "nacionalista" foram sempre ambíguas, enganosas e talvez até perigosas. O nacionalismo positivo ou "bom" que tenho em mente trata do que Henri Lefebvre chama de "o grande projeto coletivo" e constitui a tentativa de construir uma nação. Os nacionalismos que chegaram ao poder, portanto, têm sido sobretudo os "ruins". Talvez a distinção de Samir Amin (op. cit., p. 10) entre a tomada do poder estatal e a construção da nação seja relevante aqui: o poder estatal é o objetivo "ruim" da "hegemonia burguesa nacional", ao passo que a construção da nação deve ser capaz de mobilizar o povo justamente em tal "grande projeto coletivo". Creio porém que é enganador confundir o nacionalismo com um fenômeno como o comunismo, que me parece mais um tipo (por exemplo) de política de identidade hindu, ainda que numa escala ampla e, de fato, "nacional".

(17) Chatterjee, Partha. *Nationalist thought and the colonial world*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1993.

(18) Cuba e China podem ser os maiores contra-exemplos de como um nacionalismo concreto pode ser estabelecido por um projeto socialista.

(19) Essa não é exatamente a abordagem de Régis Debray, mas veja-se em todo caso seu provocante e envolvente *À demain De Gaulle* (Paris: Gallimard, 1990).

"protecionistas" para a cultural nacional e lei de patentes contra um "universalismo" americano que varreria as culturas e as indústrias farmacêuticas locais, cuidando ainda de manter todas as formas já estabelecidas de redes de bem-estar social e de medicina socializada. Nesse ponto, a defesa do que é nacional torna-se de repente a defesa do próprio Estado de Bem-Estar Social.

Esse importante terreno de luta enfrenta porém um contramovimento político muito astucioso, quando os Estados Unidos cooptam a linguagem da autoproteção nacional para usá-la sob o sentido de defesa das leis americanas sobre o trabalho infantil e o meio ambiente contra a interferência "internacional". Isso transforma a resistência nacional ao neoliberalismo numa defesa do universalismo americano dos "direitos humanos", esvaziando assim essa luta específica de seu conteúdo antiimperialista. Outra inversão é que tais lutas por soberania podem ser confundidas com a resistência de estilo iraquiano — ou seja, interpretadas como disputas pelo direito de produzir armas nucleares (que um outro ramo do "universalismo" norte-americano restringe às "grandes potências"). Em todas essas situações vemos a luta discursiva entre os pleitos do particular e do universal — o que confirma aquela contradição fundamental da postura nacionalista identificada por Chatterjee: a tentativa de universalizar uma particularidade. Deve ficar claro que tal crítica não implica um endosso do universalismo, pois nesse último temos visto, na verdade, os Estados Unidos defendendo seus interesses nacionais específicos. A oposição entre universal e particular é mais bem apreendida como uma contradição no bojo da presente situação histórica dos Estados-nação, sob um sistema global. Talvez essa seja a razão filosófica, a mais profunda, pela qual a luta contra a globalização não pode ser conduzida com êxito em termos completamente nacionais ou nacionalistas, embora possa ser parcialmente travada no âmbito nacional — e mesmo que a paixão nacionalista, nesse meu sentido gaullista, seja uma indispensável força propulsora.

E o que dizer da resistência política no nível cultural, que inclui de uma forma ou de outra a defesa do "nosso estilo de vida"? Esse pode ser um poderoso programa negativo: atento à articulação e ao embasamento de todas as formas visíveis e invisíveis de imperialismo cultural, permite que um inimigo seja identificado, que as forças destrutivas sejam notadas. Os efeitos mais entranhados e intangíveis da globalização na vida cotidiana podem ser observados desde logo, e de modo dramático, na desarticulação da literatura nacional pelos *best-sellers* americanos, no colapso da indústria cinematográfica nacional sob o peso de Hollywood, na inundação da televisão nacional pelos produtos importados americanos, no fechamento de bares e restaurantes locais à medida que avançam as cadeias gigantes de *fast-food*.

O problema é que essa "vida cotidiana" sob ameaça é muito mais difícil de ser representada, de tal modo que, enquanto sua desagregação pode fazer-se visível e tangível, a substância positiva do que se pretende defender tende a ser reduzida a cacoetes e extravagâncias antropológicas, muitas das quais podem ser por sua vez reduzidas a esta ou aquela tradição religiosa (e

é a própria noção de "tradição" que pretendo pôr em questão aqui). Isso nos remete mais uma vez à política mundial huntingtoniana, com a ressalva de que a única "religião" ou "tradição religiosa" que demonstra ter energia para resistir à globalização e à ocidentalização ("ocidentoxicação", dizem os iranianos) é indubitavelmente o Islã. Após o desaparecimento do movimento comunista internacional, parece que, no cenário mundial, apenas certas correntes dentro do Islã — geralmente caracterizadas como "fundamentalistas" — realmente se perfilam como uma oposição programática à cultura ocidental ou, mais propriamente, ao "imperialismo cultural" do Ocidente.

É igualmente óbvio, entretanto, que essas forças não podem mais constituir, como talvez o tenha feito o Islã em seus primórdios, uma oposição genuinamente universalista. Essa fraqueza se faz cada vez mais evidente ao passarmos do domínio da cultura para a economia em si. Se de fato o capitalismo é a força motora por trás das formas destrutivas de globalização, então é na capacidade de neutralizar ou transformar esse modo particular de exploração que se pode melhor testar as várias formas de resistência ao Ocidente. A crítica da usura não será de grande ajuda, a menos que seja extrapolada, como o fez o sociólogo iraniano Ali Shariati, para um incansável repúdio ao capitalismo financeiro enquanto tal, ao passo que as tradicionais denúncias islâmicas da exploração de riqueza mineral e mão-de-obra locais pelas empresas multinacionais ainda se posicionam dentro dos limites de um nacionalismo antiimperialista antiquado e mal preparado para enfrentar a imensa força invasiva do novo capital globalizado, cujas feições ficaram de todo irreconhecíveis para os parâmetros de quarenta anos atrás.

O poder concreto de qualquer forma religiosa de resistência política provém, entretanto, não de seu sistema de crença enquanto tal, mas de seu enraizamento numa comunidade realmente existente. Eis por que, afinal, quaisquer propostas puramente econômicas de resistência precisam ser acompanhadas de uma mudança de visada (que contudo preserve todos os níveis precedentes) do econômico para o social. Formas preexistentes de coesão social, embora insuficientes por si sós, são a precondição indispensável para toda luta política que se queira efetiva e duradoura, para toda espécie de esforço coletivo de monta²⁰. Ao mesmo tempo, essas formas de coesão constituem em si mesmas o conteúdo da luta, são justo aquilo que está em jogo em todo movimento político, como se fossem o programa de seu próprio projeto. Mas não é forçoso pensar esse programa — a preservação do coletivo perante e contra a atomização e o individualismo — como algo atrasado ou (literalmente) conservador²¹. Tal coesão coletiva pode ser forjada na luta, como no Irã ou em Cuba (ainda que os desdobramentos geracionais ali possam hoje ameaçá-la).

"Associação" [*"combination"*], o antigo termo para organização dos trabalhadores, oferece uma excelente designação simbólica para o que está em questão nesse nível social último; e a história do movimento operário por toda parte fornece inúmeros exemplos de invenção de novas formas de solidariedade no trabalho político ativo. E essas coletividades nem sempre estão subjugadas pelas novas tecnologias: ao contrário, a troca eletrônica de infor-

(20) Ainda é instrutivo a esse respeito o clássico de Eric Wolf, *Guerras camponesas do século XX* (São Paulo: Global, 1984 [1971]).

(21) Quem quer que evoque o valor da comunidade ou da coletividade a partir de uma perspectiva de esquerda vai enfrentar três problemas: como distinguir essa posição radicalmente do "comunitarismo"; como diferenciar o projeto coletivo do fascismo ou do nazismo; como relacionar os níveis econômico e social — ou seja, como usar a análise marxista do capitalismo — para demonstrar a inviabilidade das soluções sociais no interior desse sistema. Quanto às identidades coletivas, num momento histórico em que a identidade pessoal individual foi desvelada como um *locus* descentrado de múltiplas posições de sujeito, certamente não é demais pedir que algo análogo seja conceitualizado no plano coletivo.

Recebido para publicação em 2 de outubro de 2001.

Fredric Jameson é professor do Programa de Literatura da Universidade Duke (Carolina do Norte). Publicou nesta revista "Sobre os 'estudos de cultura'" (nº 39).

mações parece ter sido central onde quer que as novas formas de resistência política à globalização tenham despontado (por exemplo, nas manifestações contra a OMC). Por enquanto, podemos chamar de "utópicos" os programas e representações que expressem, mesmo que de forma distorcida ou inconsciente, as demandas pelo advento de uma vida coletiva, e identificar a coletividade social como o ponto crucial para as respostas políticas à globalização que sejam verdadeiramente progressistas e inovadoras.

A REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS (RBCS)

existe desde 1986 e já se consolidou como o periódico mais importante na área de ciências sociais *stricto sensu*.

Assinar a RBCS é estar em contato com os temas atuais e as pesquisas recentes realizadas na Antropologia, na Ciência Política e na Sociologia por pesquisadores do país e bons autores estrangeiros. É um espaço de encontro das inovações na reflexão e no discurso das ciências sociais em que a herança dos clássicos da teoria social é desafiada pelos problemas postos à pesquisa contemporânea.

A REVISTA BRASILEIRA DE INFORMAÇÃO BIBLIO- GRÁFICA EM CIÊNCIAS SO- CIAIS (BIB)

é uma publicação semestral que já conta com 44 números que oferecem balanços criteriosos, elaborados pelos mais eminentes cientistas sociais, da bibliografia corrente sobre Antropologia, Ciência Política e Sociologia. Resumos das teses defendidas, perfis de programas de pós-graduação e centros de pesquisa apresentados a cada edição transformam a BIB em ponto de partida para a investigação e para o conhecimento das instituições voltadas para as ciências sociais.

Assinatura anual da RBCS (3 edições)

Nacional: R\$ 40

Internacional: US\$ 60

Assinatura anual do BIB (2 edições)

Nacional: R\$ 25

Internacional: US\$ 50

Assinatura anual conjunta (RBCS e BIB)

Nacional: R\$ 50

Internacional: US\$ 90

Envie cheque nominal à ANPOCS:

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 - Sala 116 - USP - 05508-900 - São Paulo - SP
Tel. (011) 818-4664 Fax: (011) 818-5043

Nome: _____

Endereço: _____

Cidade: _____ UF: _____ Cep: _____

Data: _____ Tel.: _____