

# Redes de gestión social y cultural en tiempos de globalización

---

George Yúdice

La identidad, dinamizada por este proceso [de multicontextualidad], no será sólo una narración ritualizada, la repetición monótona pretendida por los fundamentalismos. Al ser un relato que reconstruimos incesantemente, que reconstruimos con los otros, la identidad es también una coproducción... Pero esta coproducción se realiza en condiciones desiguales entre los variados actores y poderes que intervienen en ella. (García Canclini, 1995: 114)

## 1. Cultura y movimientos sociales

En este trabajo me propongo indagar el papel de lo cultural en las negociaciones de ciertos movimientos sociales en contextos transnacionalizantes y globalizantes. El análisis de esta dimensión cultural es una tarea harto compleja, entre otras razones porque hay muchas definiciones de los fenómenos a estudiar, sean estos los movimientos sociales, los conceptos de cultura que manejamos, o lo que entendemos por transnacional y global. Con respecto a los últimos dos tipos de fenómenos utilizaré la tipología que ofrece Daniel Mato, quien denomina transnacional a la relación entre dos o más actores sociales de diferentes países, uno de los cuales al menos es un actor no-gubernamental. Análogamente, denomina globales a las acciones de alcance mundial, cuyos efectos se observan en numerosas localidades del mundo (Mato, 1997: 129-130).<sup>1</sup>

En cuanto a los movimientos sociales, hago eco aquí de la reciente crítica de Alberto Melucci a la inflación del término “movimiento,” pues por él se entiende “cualquier fenómeno cuya acción colectiva se dé en un entorno social” (Melucci, 1998: 423). Levantamientos; insurrecciones y otras formas de movilización de obreros y campesinos; reclamaciones de soberanía o autonomía local por parte de comunidades indígenas o étnicas; las protestas a las violaciones de los derechos humanos o civiles; las demandas de reconocimiento y de acceso a derechos por parte de mujeres, minorías raciales y homosexuales; la ocupación de viviendas por los sin casa o de tierras baldías por los *sem terra*; las campañas contra la industria del tabaco o contra la contaminación industrial; los motines contra los programas de reajuste estructural; la organización de redes informacionales; iniciativas de autoayuda o de publicidad respecto de cuestiones del interés público como la prevención del SIDA; y muchas formas de acción colectiva que se estudian, por ejemplo, en los dos volúmenes sobre movimientos sociales coordinados por Sonia Alvarez y Arturo Escobar (1992, 1998).

Enfrentarse a tanta heterogeneidad requiere un marco analítico que discierne los *actantes* (demandantes, reclamadores, víctimas, opresores, represores, detentadores del poder, adyuvantes, cómplices, intermediarios, etc.), las *circunstancias* y su *disposición* (localidades rurales, urbanas o suburbanas; regionales o nacionales; afectadas o no por fuerzas externas; existencia o no de medios formales o informales para la movilización; tipo de economía, de sistema político, de formación social; etc.), los tipos de *acción* (insurrección, protesta, ocupación, acción pública, etc.), los tipos de *colectividad* (mencionados arriba), sus modos de *organización* (etnias, sindicatos, redes, ONGs, grupos sociales, asociaciones de autoayuda, etc.), *metas* (obtener recursos, ser reconocidos, cambiar leyes, eliminar la violencia, etc.), *modalidades* (políticas, económicas, sociales, culturales), y muchas otras categorizaciones que incumbiría destacar para elaborar un análisis completo. Cabe señalar, además, que estas categorías no son exclusivas; una acción puede servir para conseguir recursos y reconocimiento; operar a nivel local, nacional y global; ser levantamiento y petición lícita, y los actores pueden ser víctimas en una dimensión y opresores en otra.

Semejantemente, existen numerosas definiciones de “cultura,” empezando por las artes cultas, pasando por el patrimonio de una nación, extendiéndose a la producción y distribución industrial, impresa o electrónicamente mediatizada, de entretenimiento y todo tipo de comunicaciones, y ampliándose todavía más para abarcar con la antropología a todas las prácticas e instituciones que formal o informalmente contribuyen, mediante la representación simbólica o la reelaboración de estructuras materiales, a la creación del sentido y a la vez a la configuración de creencias, valores, ideas y arreglos sociales. Habría que añadir que los procesos de globalización han puesto de relieve el valor de la cultura, en todas las acepciones glosadas aquí, ya no sólo para la consolidación de una identidad nacional, o para custodiar la posición social (“gatekeeping”), sino como uno de los *recursos* principales del desarrollo económico y social. Con la globalización el uso de la cultura como un recurso – para el juego político o para las transacciones económicas – predomina sobre y absorbe todas sus otras definiciones. En los casos que examino a continuación, la globalización se manifiesta en la adopción y adaptación de músicas e identidades extranjeras – que redibujan la geografía simbólica de una ciudad o región y de la nación a que pertenecen – con repercusiones en las dimensiones sociales, políticas y hasta económicas.

El reciente informe–“Nuestra diversidad creativa”– de la Comisión Mundial Para la Cultura y el Desarrollo razona que la globalización, al diversificar gustos y estilos, limita el papel del Estado en la administración de los aspectos no formalmente políticos de la ciudadanía (Pérez de Cuéllar, 1997: 34-35 & 39). De ahí que las respuestas a los procesos de globalización provenientes de diversos tipos de movimientos sociales y culturales repercutan en la base misma del sistema político, es decir, en la autocomprensión de los sujetos que defienden sus intereses no sólo a través del voto o de la participación en movilizaciones para acceder a o extender los derechos, sino también mediante la producción y recepción cultural. Para entender la interacción de cultura y política se ha acuñado el concepto de *ciudadanía cultural* (Flores & Benmayor, 1997; Miller, 1998), que infunde las políticas de la Comisión Mundial Para la Cultura y el Desarrollo. En un principio, el informe de la Comisión Mundial reconoce que muchos “individuos y comunidades son per-

seguidos por motivos culturales,” lo cual requiere que “los derechos culturales merezcan la misma protección que los derechos humanos” (Pérez de Cuéllar, 1997: 376). Pero más allá de la reclamación de derechos, la ciudadanía cultural atañe a las “nuevas formas de sociabilidad, [el] diseño más igualitario de las relaciones sociales en todos sus niveles” (Dagnino, 1998: 108). Como veremos, al añadir el aspecto económico a este entrelazamiento de cultura y política, se tiene que repensar el marco analítico ya no sólo tradicional que ignoraba el aspecto político de la movilización social sino el marco analítico de los llamados *nuevos* movimientos sociales que a partir de los regímenes autoritarios y la transición a la democracia en América Latina reconfiguraron la relación entre lo social y lo político. Con la globalización, tanto la de arriba (corporaciones transnacionales) como la de abajo (redes de movilizaciones de base), ya no es viable una comprensión tradicional de la acción política, lo cual no quiere decir que debe abandonarse del todo la idea de una esfera política sino que hay que prestarle mayor atención a los efectos políticos de acciones que se suponen culturales o económicas. Por añadidura, hay que incluir las políticas culturales, formales o presupuestas, en cualquier análisis de los movimientos sociales (Pérez de Cuéllar, 1997: 306). La emergencia de los nuevos conceptos de cultura y desarrollo y ciudadanía cultural parece apoyar el razonamiento de que la globalización tiende a culturalizar la economía y la política (Waters, 1995: 9).

## 2. Acción ciudadana y cultura

Mi propósito no es ofrecer un elenco exhaustivo de rasgos diferenciales que constituya un modelo universal de los movimientos sociales, sino circunscribir mis comentarios a ciertas prácticas culturales que a la vez que se arraigan en valores comunitarios también sirven como recurso para la movilización política y/o económica. A partir de dos grupos culturales (Olodum y Afro Reggae) y dos iniciativas de acción ciudadana (Ação da Cidadania y Viva Río) que vengo investigando en Brasil, propongo una serie de observaciones acerca de la cultura como recurso político y económico. Estos grupos e iniciativas llevan a cabo ac-

ciones cuyo propósito es resolver problemas, conflictos y desigualdades sociales y económicas a la vez que fomentar un fuerte activismo cultural. Sus gestiones, además, son siempre consociales, es decir, se distribuyen en complejas redes de colaboración entre instituciones públicas, privadas, ONGs (organizaciones no gubernamentales), y asociaciones sociales y culturales. Podría decirse que la identidad de estos grupos y su capacidad de gestión, que suelen pensarse como unívocas y como propiedad inalienable de individuos y colectividades, se configuran en esta compleja *co-producción* que adjunta lo local, lo nacional y lo internacional.

## A. Olodum

El Grupo Cultural Olodum, reconocido globalmente hoy día como uno de los protagonistas de la “World Music,” entró en la conciencia de los públicos no brasileños cuando grabaron el disco *Rhythm of the Saints* con Paul Simon en 1991. Ese mismo año tocaron en el Parque Central de New York con Simon. Antes habían colaborado con David Byrne y subsiguientemente con el artista de reggae Jimmy Cliff, y los jazzistas Wayne Shorter y Herbie Hancock. En 1994, aparecieron en el videoclip “They Don’t Really Care About Us” dirigido por Spike Lee para Michael Jackson, quien causó un pequeño escándalo al pasearse por Bahía con una máscara quirúrgica para protegerse del ambiente infecto que se imaginó permeaba las calles de la ciudad. Lo que acaso no se sepa de Olodum es que viene protagonizando la reafricanización de Bahía y el renacimiento de un concepto de sociedad civil desde que se formó como *bloco afro* (grupo o fraternidad que desfila en el carnaval) en 1979. El protagonismo cultural (la reafricanización) es inseparable de su protagonismo civil y económico. Olodum se estableció ONG, “que atua na área da militância do movimento negro brasileiro” (Olodum, 1998), para realizar una serie de programas sociales que beneficiarían a la mayoría negra y pobre de su barrio Maciel.

Según su *home page*, Olodum realiza acciones de combate a la discriminación racial, estimula la auto-estima y el orgullo de los afro-

brasileños, defiende y lucha para asegurar los derechos civiles y humanos de las personas marginalizadas, y colabora en campañas para prevenir el SIDA, el cólera, y el deterioro urbano (Olodum, 1998). Estas actividades aprovechan la colaboración con la ABONG (Associação Brasileira de Organizações não Governamentais), la Comissão Interministerial de Valorização da Comunidade Negra do Governo Federal, la Federação dos Blocos do Brasil, FENEBA (Fórum de Entidades Negras da Bahía) y sus convenios con la Universidad Federal da Bahía, el Instituto Brazil Florida de la Universidad de Florida, la Casa Jorge Amado, el IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural do Estado da Bahía), la SETRAB (Secretaria do Trabalho do Governo do Estado da Bahía), y la Secretaria de Educação de la Prefeitura Municipal do Salvador.

Olodum también tiene campañas educacionales, con el doble propósito de conscientizar a los jóvenes acerca de su patrimonio afro-brasileño y prepararlos para entrar en el mercado de trabajo. En su Escuela Creativa se dan cursos sobre ciudadanía, derechos humanos, cultura y empresarialismo. Su promoción de la auto-estima está respaldada no sólo por este curriculum sino también por la fundación de una fábrica donde se producen los artículos (discos, CDs, camisetas, estampas, sombreros y todo tipo de parafernalia para turistas) que luego se venden en una cadena de boutiques, modeladas en base a la tienda de Spike Lee en New York, y distribuidas en los centros comerciales de la ciudad y hasta en el aeropuerto.

Como parte de su iniciativa para el desarrollo de la ciudad, Olodum desempeñó un papel importante en la restauración del Pelourinho, la plaza central del barrio Maciel, y acaso el lugar de mayor simbolismo afro-brasileño, pues allí los esclavos eran castigados y vendidos en subasta. Para este propósito, Olodum formó parte de una red compuesta de otros grupos culturales y sociales, empresas, fundaciones, ONGs, instituciones del gobierno municipal y federal, bancos, la iglesia y la industria del turismo. La composición de esta red permite apreciar el enlazamiento de las dimensiones culturales, políticas y económicas. Según sus propios cálculos, la Banda Olodum genera sueldos para sus músicos muy por encima del ingreso promedio de la región y con el

excedente, que constituye un 30%, apoya las actividades que Olodum-ONG sin fines lucrativos desempeña a lo largo del año. Esos ingresos provienen de su empresarialismo, de su proclividad para aprovechar el turismo, y en el proceso explotar su propio patrimonio, su identidad cultural, y sus actuaciones musicales.

En cuanto a este último factor, Olodum ha sido muy hábil en la invención de nuevos géneros musicales, el más famoso de los cuales es el samba-reggae, que muestra que el grupo está dispuesto a hibridizar tanto su producción cultural como su activismo social y cívico con las corrientes más exitosas en el contexto mundial: por una parte, música de la diáspora africana –ritmo reggae e instrumentos afrocubanos (McGowan & Pessanha, 1998:128)–, y por otra, el discurso de la sociedad civil tal como lo diseminan las ONGs e instituciones globales como la UNESCO: ciudadanía, derechos humanos, empresa sin fines lucrativos, tercer sector, autoestima, desarrollo culturalmente sustentable. Curiosamente, esta mundialización de contenido (cultura) y estructura (ONG) opera sobre todo en relación al ideologema de la “comunidad”. La transformación de Olodum en empresarios de la cultura y en activistas de la sociedad civil se dió conforme a los registros discursivos de instituciones como UNESCO (que dicho sea de paso, promovió la restauración del Pelourinho), de la “World Music,” que también tiene sus activistas de derechos humanos como se vió en conciertos como Live Aid, y en los esfuerzos de artistas como Sting. Esta aproximación de temas de sociedad civil y de cultura merece mayor elaboración. Pero antes, cabe pasar al otro grupo cultural, Afro Reggae.

## **B. Grupo Cultural Afro Reggae**

Como Olodum, el Grupo Cultural Afro Reggae (GCAR) combinó una nueva identidad cultural basada en formas internacionales de música de la diáspora africana–reggae, rap, funk–con su activismo social, político y empresarial. Como Olodum, mantiene relaciones con el movimiento negro, pero prevalece un acercamiento cultural más que propiamente político a los problemas que procura remediar el grupo:

discriminación racial, violencia, y pobreza. Como Olodum, Afro Reggae toma a la “comunidad” como plataforma legitimadora de todas sus prácticas. El GCAR fue creado en 1993 después de una serie de eventos violentos en su barrio, la favela Vigário Geral, que culminaron ese año con la masacre por la policía de 21 residentes, inclusive los ocho miembros de una familia evangélica. La policía quiso vengarse de los narcotraficantes locales que habían matado a dos de sus socios el día anterior. A partir de este evento trágico, nacieron varias iniciativas. Entre ellas la transformación de la casa de la masacre en una “Casa de Paz” que serviría de centro cultural para la comunidad. Cabe mencionar que la otra iniciativa que surgió para ponerle fin a la violencia, la acción ciudadana Viva Río, estableció una red muy amplia de socios, entre ellos banqueros, periodistas, la televisión, iglesias, sindicatos, y activistas de las favelas, inclusive miembros de Afro Reggae. Colaboraron entonces en la transformación de la Casa de Paz y han seguido su colaboración hasta hoy día en un sinnúmero de campañas.

Como Olodum, Afro Reggae evita una política de la identidad, a pesar de que casi todos sus referentes provengan de la diáspora africana, tanto brasileña como caribeña y estadounidense. Ello no implica un rechazo a lo “negro,” sino a los modos en que el movimiento negro manifestó su política racial, vinculada a proyectos de concientización que poco decían a los jóvenes de las favelas y suburbios brasileños. Pero como señala Olívia María Gomes da Cunha, más que un rechazo al movimiento negro se trata de una “estrategia para legitimar otros tipos de colaboraciones [“parcerias”] y vínculos con movimientos, grupos culturales, ONGs, e instituciones” (Cunha, 1998: 239). Estos relacionamientos facilitan la profesionalización del grupo, algo que se hace muy evidente en sus comunicados por correo electrónico y su periódico: “BANDA II” (AFRONET, 9 abril 1998), “Música Exaltai” (AFRONET, 14 abril 1997), “Nova Cara” (<afronoticias> 22 mayo 1998). Otros comunicados tratan de su permeación de otros espacios de sociabilidad, como el Teatro del Oprimido (AFRONET, 23 mayo 1997), la televisión y las celebridades de la música popular como Hermano Vianna y Fernanda Abreu (AFRONET 5 mayo 1997).

En otros escritos y acciones de Afro Reggae, que permean espacios de sociabilidad donde estos jóvenes jamás habían entrado antes,

constatamos el uso de términos como sociedad civil, ciudadanía y derechos: “Premio Reebok para Derechos Humanos,” otorgado por Herbert de Souza (“Betinho”), director de IBASE y de la Ação da Cidadania, a José Júnior, coordinador de Afro Reggae (Afronet, 17 junio 1997), y el Proyecto “Batidania <batidas pela cidadania>” (Afronet, 24 enero 1997). En contraste con las noticias de su periódico, que más a menudo tienen que ver con música, celebridades y cultura de la diáspora africana, los comunicados electrónicos suelen versar sobre las iniciativas sociales, como, por ejemplo, “Este programa tiene como objetivo principal, desviar a los jóvenes del camino de la criminalidad y del subempleo. Con el paso de los años varias entidades gubernamentales y no gubernamentales pasaron a participar y apoyar acciones iniciadas por el GCAR en la favela de Vigário Geral y en el morro de Cantagalo” (“Fundación del Centro Cultural Afro Reggae Vigário Geral”). Esta última noticia es compatible con las políticas de las dos iniciativas de acción ciudadana que pasaré a comentar a continuación: ofrecerles a los jóvenes, que están entre la espada de los narcotraficantes y la pared de la policía, una alternativa arraigada en el activismo cultural, que se espera pueda estimular su participación y generar empleos, al menos en los sectores del entretenimiento del turismo. Clarice Pechman, una economista interesada en el desarrollo mediante la cultura, e integrante del consejo coordinador de Viva Río, promovió inversiones en la música funk, que reúne mas de un millón y medio de jóvenes cada fin de semana en las favelas y suburbios de Río de Janeiro. La “cultura del funk,” según ella, es una excelente alternativa al atractivo tanto económico como cultural del narcotráfico, especialmente para los varones. “Para atraer a estos jóvenes a otras actividades, hay que usar formas de organización ya existentes. Una opción son los clubes de baile funk en Río de Janeiro. Hoy este movimiento es conocido por su violencia, pero también tenemos que apoyar su lado positivo, que es más poderoso. Estos clubes de baile son una forma alternativa de subsistencia y de recreo para estos jóvenes, que reciben entrenamiento profesional en la música, el baile, la producción de video, y la promoción de actividades culturales. El funk puede llegar a ser hasta una atracción para turistas e incluirse en los calendarios de actividades culturales” (Faría 1994).

El discurso de sociedad civil, ciudadanía y derechos no es “natural” a estos dos grupos culturales. Tampoco me parece artificial. Es más

bien una resignificación de un discurso que les ofrece entradas en sectores donde se les extiende la posibilidad de acceso a bienes (financiamiento, ingresos) y derechos (poder transitar, y así apropiarse, el espacio público carioca sin ser tomados por delincuentes). Creo razonable proponer que en los últimos 10 o 15 años la relación de los líderes de Olodum y Afro Reggae con intermediarios de fundaciones, ONGs, tanto locales como extranjeras, facilitó la integración de este discurso al universo ideológico de estos grupos. La fundación Ford, los Médicos sin Fronteras, UNESCO, la British Aid Agencies, Christian Aid, el Foro Habitat de Alemania y muchas otras instituciones, incluyendo Ação da Cidadania y Viva Río, fomentaron la diseminación y la traductibilidad de estos discursos. Su estructura en forma de red, que a su vez se vincula a redes nacionales y transnacionales ensancha el repertorio de conceptos y términos correspondientes al discurso de sociedad civil. Se constata, también, una voluntad de relacionamiento casi global. Como los neozapatistas de Chiapas, Afro Reggae y Olodum tienen representantes en Bruselas, Nueva York, Stanford, París, y 15 ciudades dentro de Brasil. Olodum hasta tiene un director de relaciones externas, Billy Arquimino, cuyo cargo es uno de los más importantes: recabar fondos para las actividades y servicios sociales. Además, ambos grupos tienen listas de correo electrónico y *home pages*, que les facilitan mantener sus contactos dispersos alrededor del mundo.

Al leer los documentos que estos grupos diseminan, o al hablarles de sus proyectos, no deja de impresionar la soltura con que manejan la terminología de sociedad civil. Están conscientes de que hay precedentes históricos para el vínculo entre sociedad civil y empresarismo; a veces se sospecha que han refuncionalizado a Tocqueville. Acaso esto se deba al intercambio con funcionarios de ONGs y fundaciones que a la vez son estudiosos de estos temas, como es el caso de Sonia Alvarez, que dirigió un programa de la Fundación Ford en Río de Janeiro y que trató a estos dos grupos. Ya comenté las iniciativas de la Comisión Mundial para la Cultura y el Desarrollo de la UNESCO. Su informe, *Nuestra diversidad creativa*, fomenta programas de desarrollo culturalmente sustentables en comunidades carentes, no obstante haciendo de la cultura el recurso más importante. En el caso de Afro Reggae, se espera que este ahondamiento en la sociedad civil (formación social,

profesionalización y desarrollo cultural) ofrezca alternativas para que los jóvenes favelados eviten la criminalidad y la marginalización que les es tradicional: la prostitución, el empleo informal que apenas alcanza para la subsistencia y la integración al narcotráfico para que mediante ellos los líderes de las bandas de narcotraficantes que los emplean como carne de cañón puedan eludir a la policía (Afro Reggae, s/f).

Estos grupos, además, son capaces de un autoanálisis muy sofisticado. En un artículo sobre sus propias actividades que apareció en el periódico *Afro Reggae*, el autor señala el riesgo que se corre al ubicar todas sus opciones en el activismo de sociedad civil. El riesgo atañe a “todas las organizaciones no gubernamentales. Por un lado, [estas organizaciones] ayudan a construir el proceso de sociedad civil democrática, lo cual es loable... Por otro lado, sin embargo, corren el riesgo de acabar provocando la retirada del Estado de los programas sociales. En este caso... las ONGs no deben pretender ocupar las funciones que incumben al Estado. Lo ideal... es una interface entre la sociedad civil organizada y el gobierno” (“Afro Reggae vira tese de mestrado,” 6).

### **3. Ação da Cidadania y Viva Río**

Como ya he sugerido, este es el lenguaje de las llamadas iniciativas de acción ciudadana, que toman la forma de redes de acción, como Ação da Cidadania, dirigida por Herbert de Souza (“Betinho”) hasta su muerte en 1997, y Viva Río, coordinada por Rubem César Fernandes. Ambos comenzaron como activistas de izquierda en los años 60. Betinho era asesor en cuestiones de reforma agrícola para el presidente João Goulart, que fue derrocado por el golpe militar en el año 1964. Fernandes era un activista con el Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), que según Renato Ortiz, generó el pensamiento descolonizador matriz que sólo con la redemocratización empezaría a tener el potencial de realizarse con el fortalecimiento de una sociedad civil (Ortiz, 1985: 45-67). Ambos tuvieron que exilarse con la entrada de la dictadura militar, Betinho a Chile, hasta la derrota de Allende, cuando se trasladó a México, y luego a Canadá, donde fundó el Núcleo Latinoamericano de In-

vestigación; Fernandes se fue a Polonia y luego a París y a New York, donde acabó su doctorado en historia intelectual en Columbia University. Ambos regresaron cuando se declaró la amnistía general en 1979 y fundaron sendas organizaciones no gubernamentales modeladas en base a la Institute for Policy Studies, que monitorea los procesos políticos y genera investigación para formular políticas de democratización. Las etapas anteriores a la transición a la democracia merecen un estudio detenido, pero esta no es la ocasión para ello. Saltemos, pues, al comienzo de los años 90.

La Ação da Cidadania Contra a Miséria e Pela Vida surgió del compromiso de Betinho con la vida pública y la acción democratizadora. El movimiento de las ONGs había madurado justamente en el momento en que se celebró la Cumbre Ambiental en Río de Janeiro en 1992, el primer evento global patrocinado por la ONU (Organización de las Naciones Unidas) en que hubo participación amplia de las ONGs. Fernando Collor de Mello era presidente en ese entonces y las acusaciones de corrupción contra él fueron incorporadas a las actividades de las ONGs brasileñas. Betinho desempeñó un papel protagónico en el Movimiento Por la Ética en la Política que exigía la destitución de Collor. El Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas (IBASE), ONG fundada por Betinho, ya venía exigiéndole ética a la política al publicitar toda su investigación en la prensa. La Cumbre Ambiental y el proceso de impeachment pusieron las acciones de la sociedad civil en la primera plana y así suscitaban niveles muy altos de interés público. Betinho aprovechó el momentum de la participación pública y creó un movimiento de amplio alcance llamado Ação da Cidadania Contra a Miséria e Pela Vida.

El alcance de este movimiento es captado en la siguiente descripción:

La campaña es un foro para una acción nacional que incluye varios miles de organizaciones locales y 30 millones de brasileños, unidos en torno al mensaje de que la democracia es intrínsecamente incompatible con el hambre y la pobreza. ‘Dónde hay hambre y pobreza no hay verdadera democracia’, dice Betinho. La campaña salió a las calles en abril de 1993, creando comités, donando comida, generando empleos,

cultivando tierras públicas, y ayudando a los niños... Una encuesta mostró que el 90% de los brasileños creían que el movimiento era necesario... Bajo el liderazgo de Betinho, IBASE sirvió como el centro nacional de operaciones para la campaña, disseminando información para unirse a la iniciativa. Surgieron unos 5,000 comités a lo largo del país que recogieron y distribuyeron comida, dinero y ropa. Como se trata de un sistema voluntario, hay poca burocracia.” (“Betinho’ Brazil’s Champion of Democracy Fights Poverty”).

Es evidente que Ação da Cidadania parece tener todos los problemas de las acciones voluntarias: depende de un momento catalizador difícil de reproducir y de la buena voluntad de los participantes, y sobre todo, exime al Estado de su responsabilidad al desplazar gran parte de la asistencia social al tercer sector. Añádase a esto el que las organizaciones de sociedad civil no tengan que rendir cuentas respecto de su representatividad, pues no se trata de oficiales elegidos por el pueblo.

La campaña no se restringió a los problemas de miseria y pobreza sino que se extendió a la escasez de vivienda y servicios sociales. Tres fueron los ejes de la iniciativa: el desarrollo de la sociedad civil, colaboraciones con el gobierno,<sup>2</sup> el sector empresarial, otras ONGs, y los medios masivos. Por añadidura, la iniciativa tenía tres objetivos en lo que respecta a la profundización de la sociedad civil: colaboraciones, incentivos y descentralización. Ação da Cidadania se propuso incentivar acciones sin imponer condiciones a través de una serie descentralizada de localidades. Lo que se buscaba era que la conciencia ética surgiera de los motivos mismos de los actores locales. Siguiendo la premisa de que el gobierno tenía que ser presionado para ser responsable, Ação rehusó institucionalizarse como agencia del gobierno. Según Betinho, el propósito de las acciones de IBASE y de Ação da Cidadania era presionar a los detentadores del poder, persuadirlos y a veces hasta forzarlos a dedicar sus esfuerzos para mejorar las condiciones de los pobres. Para este fin, Betinho cultivó la publicidad y los espectáculos (o mejor *performances* en el sentido estadounidense) de las campañas.<sup>3</sup> Puesto que Ação da Cidadania no estaba aliada con ningún partido político, pudo conseguir el apoyo de la prensa y los medios electrónicos. Una limitación de este tipo de iniciativa es que requiere del carisma de un

líder como Betinho. Ação da Cidadania ha continuado después de su muerte, pero no ha surgido otra figura con el capital moral del que disponía Betinho.

La otra iniciativa ciudadana, Viva Río, nació el mismo año de 1993 con el propósito de hacer lo que las autoridades jamás pudieron lograr: ponerle fin a la violencia que les hacía la vida imposible a todos los *cariocas*, pero especialmente a los favelados. Tanto los narcotraficantes como la policía hostigaban a los residentes de los barrios pobres. Río de Janeiro estaba decaída, en parte por el deterioro de la industria del turismo, fuente mayor de ingresos para la ciudad. Este deterioro agudizó la brecha ya bastante grande entre ricos y pobres, residentes del *asfalto* y moradores del *morro*. Se habían roído los lazos de sociabilidad de la *cidade maravilhosa*, desmintiendo su celebrada convivialidad. Rubem César Fernandes, director del Instituto para el Estudio de la Religión (ISER), reunió empresarios, periodistas, banqueros, académicos, sindicalistas, líderes de organizaciones barriales y muchos otros para “tender el puente donde los sectores más diversos de la población pudieran encontrarse con el sector privado y el Estado” (Yúdice, 1996). Esta metáfora del puente se refiere no sólo a un espacio concreto, como una plaza, sino también, y acaso principalmente, a la esfera pública constituida por los medios, donde se pudiera realizar una comunicación entre sectores muy diversos que se estaban alejando más y más.

Tanto como activista como teórico de las redes de acción social, Fernandes proyecta un “nosotros” que se refiere a los colaboradores que establecen contactos, recaban fondos, diseminan publicidad, organizan performances, etc. Todas estas son acciones que se llevan a cabo conjunta y contingentemente. La iniciativa “opera como una ‘red de redes’ de manera que un pequeño equipo permanente facilita las actividades a lo largo del área metropolitana de Río de Janeiro” (Yúdice, 1996). Fernandes mismo señala uno de los grandes problemas con este tipo de iniciativa ciudadana: no pretende representar globalmente a la sociedad. Como las ONGs, la iniciativa ciudadana “representa sólo a aquellos que apoyan el movimiento y sus ideas,” que “tienen el derecho, como cualquier otro grupo ciudadano, de tomar acción” (“Maia proíbe Viva Rio na prefeitura”). En sus escritos más teóricos sobre el tercer sector,

Fernandes distingue entre las ONGs y movimientos que pretenden ser representativos, como sindicatos, asociaciones de moradores, y ciertos movimientos sociales. “En consecuencia, no dependen del complejo juego político implicado en los sistemas representativos para legitimar sus decisiones” (Fernandes, 1994: 71).<sup>4</sup> Pero esto les presta gran flexibilidad a las iniciativas y a las ONGs; pueden motivar a otros a tomar acción a la vez que evitan las inercias burocráticas. Muchas de estas acciones son simbólicas y/o rituales. Su objetivo puede ser presionar al gobierno a ser más responsable. O puede estimular a que la gente se valore como ciudadanos y exijan los servicios y el acceso a las decisiones respecto de asuntos que les incumben. A veces, se trata de resolver problemas más pragmáticos como la distribución de agua limpia en un barrio. Casi siempre estas acciones son el producto de una colaboración, entre moradores, ONGs locales, empresas privadas, ONGs internacionales, y la gestión proporcionada por Viva Río.

#### 4. Conclusión

Los últimos dos aspectos –provocar a la gente a exigir sus derechos y a valorarse como ciudadanos– son acaso los que Afro Reggae y Olodum asimilaron a su práctica. Me parece que Ação da Cidadania y Viva Río han servido como modelos para la acción y como fuente de discursos sobre sociedad civil. Lo mismo podría decirse de la centralidad de la cultura en todos estos grupos. Decir ciudadanía es decir ciudadanía cultural para los dos teóricos de la sociedad civil. Para Fernandes, la acción tiene que ser sobre todo *comunicación*, uno de los mayores estímulos a la ciudadanía, entendida aquí como inclusión y participación en la administración de la vida ciudadana. Betinho había razonado de una manera muy parecida: “no será con tanques en las favelas o con puertas reforzadas que los *cariocas* lograrán transformar a la ciudad. La invasión que la favela pide es una invasión de ciudadanía,” una “revolución cultural” (Gonçalves, 1994: 78).

Pero como ya he sugerido más arriba, la idea del uso de la cultura para la renovación de la ciudadanía y de la ciudad oculta grandes des-

igualdades. Acaso sea posible abrir una perspectiva crítica al examinar los dos criterios de este giro a lo cultural. En la primera instancia, se trata de una desjerarquización de los valores, anclados en los presupuestos culturales. La propuesta de Olodum, Afro Reggae, Ação da Cidadania y Viva Río es que la cultura de los favelados vale tanto como la de los residentes de clase media. Pero en la segunda instancia, se trata de hacer de la cultura un recurso rentable; promover el turismo, por ejemplo. Convertir a los ciudadanos en “performancers” de sí mismos. ¿Será sólo para los turistas? Esta es una pregunta que se hace Piers Armstrong en un ensayo muy sugerente sobre el uso que hace Olodum de la cultura y del patrimonio. Si bien no hay, faltando una revolución, otra fuente de recursos para promover la ciudadanía, la cultura –transformada en espacio patrimonial en el Pelourinho y a través de CDs, camisetas, estampas, y boutiques donde se vende la autenticidad– suple esa carencia. Pero se pierde algo de ese plus cultural que no es captable por ninguna racionalidad instrumentalizadora. Armstrong sugiere que el espacio que han abierto los *blocos afro* como Olodum para la valorización de la cultura afro-bahiana, se ha pagado con la autofetichización. Por una parte, los turistas que van a Bahía lo hacen en busca de la autenticidad que sólo lo afro puede rendirles. Los euro-brasileños que predominan en el sur son considerados pálidos reflejos por esos turistas europeos y por ende de poco interés. Por lo tanto, los afro-bahianos son valorizados por su diferencia. Esto les permite ensanchar su rentabilidad. Pero a la misma vez, como señala Armstrong, los recursos de esa fetichizante autenticidad no son ilimitados. Olodum tiene la suerte de habitar el Pelourinho y sólo hay uno en Bahía. Aún así la mayor parte de las ganancias les toca a las tradicionales industrias turísticas. Y otros *blocos afro* no les sacan ni siquiera ese mínimo de provecho a sus barrios.

Armstrong observa además que Olodum ha tenido que aprender un juego político muy sofisticado, que los ubica entre la acomodación y el enfrentamiento. Creo que esta observación es válida para las otras iniciativas examinadas aquí. La capacidad de gestión no depende unilateralmente del individuo o del grupo. Creo que al menos en estos casos, se ve que la gestión –o mejor, eso que en inglés llamamos *agency*– se tiene que examinar forzosamente en el complejo de intermediaciones en las que entra cualquier pretendiente a gestor. Lo que estas iniciativas

nos muestran es una gran capacidad de aprender a entenderse como gestores mediatizados por las colaboraciones, las condiciones locales y los procesos transnacionales y globales. La cultura entendida ya no como propiedad sino como recurso para la interacción, o como dijera García Canclini, coproducción, puede ser más compatible con el aprendizaje necesario para ejercer la ciudadanía en estos tiempos neoliberalizantes, cuando el Estado se retira de los servicios públicos a la vez que no deja de administrar a los ciudadanos para el beneficio del capital.

Vale la pena, pues, prestar atención a las recomendaciones que hace Fernandes al final de su libro *Privado, Porém Público: O Terceiro Setor na América Latina*. Las iniciativas no deben organizarse formalmente por entero; la integración política vertical rinde poco; la descentralización previene que se adopte un contraproducente proyecto global, supuestamente común a todos; las agendas deben ser selectivas; debe procurarse la convergencia en torno a temas específicos (como la campaña contra la violencia adoptada por Viva Río); debe entrarse en múltiples procesos simultáneos, facilitados por la estructura de red; hay que formar alianzas múltiples y parciales; conocer los valores comunes y los casos-límite; desarrollar la capacidad de reconocer las contingencias propicias; buscar colaboraciones con el Estado y el mercado; y sobre todo desarrollar la capacidad de una comunicación multilingüe. Esta última recomendación es la que más tiene que ver con la prominencia de la cultura hoy en día. Fernandes explica que el discurso iluminista de los derechos y de la sociedad civil puede ser articulado pero no aprovechado a menos que sea traducible al lenguaje de las comunidades locales; es decir, a menos que sea transculturado. Hay que aprender a ser “políglotas de la sociabilidad,” traductores culturales (Fernandes, 1994:139/166).

Esta última observación me lleva a proponer una salvedad a la tendencia de asimilar la cultura, en especial la noción de “ciudadanía cultural,” al momento político. La revelación de que lo social y lo cultural tienen valor político es ya un lugar común. Deriva, no obstante, de la muy justificada observación de que estas modalidades sustentan subrepticia e invisiblemente desigualdades difíciles de desenrevesar por acción política formal precisamente porque esas desigualdades son natu-

ralizadas de manera informal mediante la organización social y cultural de clases, posiciones sociales, castas, géneros, sexualidades, religiones y otras formas identitarias. Los planteamientos teóricos más recientes ya no circunscriben los movimientos a la dimensión social o una comprensión de sociedad civil independiente del Estado y de la economía. Hoy en día, al contrario, se suele aceptar que toda acción es simultáneamente social, cultural y política. De hecho, los llamados “nuevos” movimientos sociales suelen definirse por la traductibilidad que practican entre acciones de modalidad social o cultural, por una parte, y propuestas políticas, por otra. De ahí que lo que no pueda resolverse por vía formalmente política pueda al menos gestionarse por medio de conductas sociales y/o culturales.

Jesús Martín-Barbero ha caracterizado con gran perspicacia esta dimensión cultural de la política en los movimientos sociales y urbanos de las últimas dos décadas. Enfocando las transformaciones desterritorializantes suscitadas por las nuevas tecnologías e industrias comunicacionales, que reconstituyen el sentido de lo nacional y lo local, llega a la conclusión de que estos movimientos dan forma a lo que la racionalidad política, creyendo incluir todo tipo de conflicto social, es incapaz de representar. Los procesos culturales y las comunicaciones proporcionan ese “reconocimiento social” que la política formal no percibe (Martín-Barbero, 1995: 337). De ahí que estos movimientos reconstituyan la política en los procesos culturales de sus movilizaciones comunitarias e identitarias. La creación de nuevos imaginarios colectivos, en parte como respuesta a los procesos transnacionales y desterritorializantes, hace posible detectar y negociar las dicotomías ocultas por esos mismos procesos. El desafío, por ejemplo, de movimientos urbanos a la creciente segregación espacial, que a la vez es una segregación y jerarquización cultural, muestra que la acción cultural es también política en tanto no permite desarticular la lucha por la posesión del espacio público urbano de los procesos de valoración de la identidad. Esto es precisamente lo que han hecho Olodum y Afro Reggae en sus respectivos barrios y ciudades. Martín-Barbero hace una observación que pareciera provenir de las bocas de estos jóvenes: “Esta lucha corresponde a la construcción de nuevos modos de ser ciudadano.”

Sin embargo, en muchas perspectivas de los llamados estudios culturales suele dársele prioridad al hilo político que se encuentra trenzado entre lo social y lo cultural. David Slater, por ejemplo, ofrece una conceptualización omnívora de *lo político* para explicar los efectos transfronterizos entre la acción cultural y la acción política de los movimientos sociales contemporáneos. “Los movimientos sociales –dice– pueden subvertir los presupuestos tradicionales del sistema político – poder estatal, partidos políticos, instituciones formales– al desafiar la legitimidad y la aparente normalidad y funcionamiento natural de sus efectos en la sociedad. De ahí que el papel de algunos movimientos sociales haya sido revelar los sentidos ocultos de lo político engarzados en lo social” (Slater, 1998: 384-85). Pero esta explicación puede entenderse como una reducción de las modalidades sociales y culturales del comportamiento a la lógica omnívora de lo político. Yo propondría, al contrario, que si la cultura hoy en día es percibida como práctica con valor político y económico, ello se debe a que la cultura ha saturado todo. Hasta la reorganización industrial de fines del siglo veinte se basa en la explotación de la propiedad intelectual, a su vez caracterizada como un recurso cultural. En el campo de lo político, el surgimiento de nuevas reclamaciones de ciudadanía y de la organización de la sociedad civil, así como algunos nuevos fenómenos producidos por la interacción transnacional y los procesos globales –que proponen desafíos a la legitimidad y que, como señala Slater, requieren la aplicación de criterios culturales de reevaluación– han contribuido al ensanchamiento de lo que se entiende por política. En los casos que yo he examinado aquí, se aprovechan el encuentro de perspectivas distintas que desestabilizan las jerarquías sociales y culturales nacionales, facilitando un nuevo imaginario (el híbrido afro-bahiano de Olodum, o las prácticas de traductibilidad empleadas por Afro Reggae, Ação da Cidadania y Viva Río) que promueve un concepto de ciudadanía según el cual se llega a creer en el derecho a tener derechos, inclusive derechos culturales. Las políticas de autoestima y autoayuda caben dentro de los parámetros de este concepto de ciudadanía.

Pero habría que preguntarse si la explotación de lo que podríamos llamar política cultural y economía cultural nos acerca a una sociedad más democrática. Es verdad que hay mayores posibilidades de recono-

cimiento de grupos discriminados históricamente. Y ese reconocimiento es concomitante con la rentabilidad de la cultura en esferas políticas y económicas (v.gr., el turismo). No obstante, estas mudanzas y novedades no alteran ni en grandes ni medianas medidas las estructuras vigentes. Además de la enorme brecha que sigue existiendo y de hecho ensanchándose entre ricos y pobres, existe otra que muestra que por más que se hable de y traduzca la noción de sociedad civil o de ciudadanía cultural, las estructuras sociales siguen muy refractarias. Tomemos, por ejemplo, el hecho de que tanto los líderes de Olodum como los de Afro Reggae son hombres. Los percusionistas que disfrutan del capital cultural que acumulan en sus actuaciones públicas todos son hombres. Ellos son los que ganan más. Las mujeres –las pocas que hay en esos grupos– se encuentran en las secciones administrativas y de servicios. Ello sugiere que los “políglotas de la sociabilidad” no han aprendido del todo a trasladarse de un espacio a otro. Hay a menudo un desfase entre el discurso de sociedad civil y participación, por una parte, y la realización de verdaderos cambios sociales, por otra. No se ha logrado traducir la noción de ciudadanía cultural para transformar las desigualdades de género (Alvarez, comunicación personal).

Acaso se esté dando en el campo de la cultura –en el del capital cultural– lo que ya se dio en el del económico y político. Lo que determina que siga existiendo la desigualdad son los procesos que logran extraer excedente precisamente en el gerenciamiento del capital. Como hemos visto, cada vez más la administración de lo social y económico gira en torno del gerenciamiento de lo cultural. En la macroeconomía y en la legislación internacional, ese gerenciamiento tiene que ver con los regímenes de protección de la propiedad intelectual en pro de las corporaciones transnacionales. En la microeconomía de la vida local, el gerenciamiento de la sociedad civil es lo que rinde para la protección de la propiedad material de la burguesía a la misma vez que permite que ciertas industrias –v.gr., el turismo y los medios– aprovechen la propiedad cultural hasta de los grupos más marginales. Es esta inflación de lo cultural –mediante la mediatización y la informatización, el aprovechamiento de las prácticas locales a escala mundial– que posibilita la globalización, al menos según la propuesta de Waters. Si bien “los intercambios materiales localizan y los intercambios políticos

internacionalizan, los intercambios simbólicos globalizan. De ahí que la globalización de la sociedad humana depende de la efectividad de los arreglos culturales respecto de los arreglos económicos y políticos. Podemos esperar, pues, que la economía y la política se globalicen en la medida que se culturalicen” (Waters, 1995: 9).

## Notas:

1. Según esta perspectiva, las relaciones entre dos o más actores gubernamentales serían internacionales. Esta tipología de los fenómenos internacionales, transnacionales y globales no destaca los factores que los constituyen como tales. Por ejemplo, se ha observado que la globalización es resultado de la aceleración de flujos financieros y demográficos debidos a innovaciones tecnológicas en la informática y el transporte, así como de la política económica neoliberal contra toda barrera comercial, que a su vez facilita la integración multi- y transnacional de empresas. En la conclusión comento la relación entre la globalización y la “inflación cultural” que hace posible el tratamiento político y económico de fenómenos culturales.
2. Más que colaboraciones, se trata de “partnerships,” o “parcerias” en portugués.
3. La performance con intenciones políticas rebasa tanto el sentido teatral de un espectáculo como el sentido político de las manifestaciones. Un buen ejemplo, en el contexto estadounidense, es el desfile de homosexuales disfrazados como el obispo de New York, en frente de su sede, la catedral de San Patricio. Se besaban, desnudaban y se distribuían condones, para así afirmar la necesidad de la distribución pública de condones para prevenir el SIDA, política contra la cual se declaró el obispo.
4. Elizabeth Jelin critica a las ONGs y otras iniciativas de la sociedad civil por las mismas razones. Se convierten en intermediarios que no han sido elegidos para desempeñar esa función. No son organizaciones representativas. Pero, si se institucionalizan, se corre el riesgo que el criterio más importante sea la racionalidad burocrática o la eficiencia. Jelin acaba su crítica notando que la sociedad civil no puede substituir al Estado como promotor más importante de los derechos de ciudadanía y

participación. (Jelin, 1998: 411-12). Fernandes está de acuerdo. Más que cualquier otra función, presionar al Estado a asumir su responsabilidad – a veces entrando en colaboración con él – puede ser el objetivo más democratizante.

## Referencias Bibliográficas

- Afro Reggae. S/f. “Campanha do Metrô,” Folleto publicitario.
- “Afro Reggae vira tese de mestrado,” Afro Reggae 5, 25 (enero 1997): 6.
- AFRONET <afroreggae@ax.apc.org>.
- Armstrong, Piers (1997) “Cultural economy of the carnival of Bahía.” Ponencia presentada en la mesa sobre El Impacto de la Globalización en la Cultura Brasileña, Brazilian Studies Association, Marriott Hotel, Washington D.C., 13 noviembre 1997.
- Alvarez, Sonia (1998) Comunicación personal, Irvine, CA (mayo 29).
- Alvarez, Sonia E. Evelina Dagnino y Arturo Escobar, eds. (1998) *Cultures of politics, politics of cultures: Re-visioning Latin American social movements*, Boulder, CO: Westview Press.
- Barros, Jorge Antônio (1994) “O conciliador da cidade” (Entrevista con Rubem César Fernandes) *Domingo*, suplemento dominical de Jornal do Brasil, 21 Aug.: 3-5.
- “Betinho: Brazil’s Champion of democracy fights poverty,” Third World Network. Online posting: <http://www.twinside.org.sg/souths/twn/title/brach.htm>. 25 March 1995.
- Cunha, Olívia Maria Gomes da (1998) “Black movements and the ‘Politics of identity’ in Brazil,” en Alvarez, Dagnino y Escobar, 220-51.
- Dagnino, Evelina (1994). “Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania,” en *Anos 90: Política e Sociedade no Brasil*, Ed. Evelina Dagnino, São Paulo, Brasiliense, 103-115.
- Escobar, Arturo y Sonia E. Alvarez, eds. (1992) *The making of social movements in Latin America*, Boulder, CO, Westview Press.

- Faria, Antônio Carlos de (1994) "Río tenta impedir consolidação do tráfico" (Interview with Clarice Pechman), *Folha de São Paulo*, 17 enero: 1-6.
- Fernandes, Rubem César (1994) *Privado, porém público: O terceiro setor na América Latina, Río de Janeiro, Relume Dumará, Public But Private: The Third Sector in Latin America*, Washington, D.C., Civicus & Network Cultures-Asia.
- Flores, William V. and Rina Benmayor, eds. (1997) *Latino cultural citizenship: claiming identity, space, and rights*, Boston, Beacon Press.
- "Fundación del Centro Cultural Afro Reggae Vigário Geral," <http://www.esquadro.com.br/~orappa/6/ongs.htm>, 29 julio 1997.
- García Canclini, Néstor (1995) *Consumidores y ciudadanos: Conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo.
- Gonçalves, Marcos Augusto (1994) "Flying down to Río," *Revista Folha*. 2 oct: 78.
- Grupo Cultural Afro Reggae, "Campanha do Metro," folleto, 1996.
- Jelin, Elizabeth (1998) "Toward a culture of participation and citizenship: challenges for a more equitable world," en Alvarez, Dagnino y Escobar, 405-414.
- "Maia proibe Viva Rio na prefeitura." 1995. *Jornal do Brasil*, 5 dic. <http://www.jb.com.br/dez0595.html>.
- Martín-Barbero, Jesús (1995) "Notas sobre el tejido comunicativo de la democracia," en *cultura y pospolítica: El debate sobre la modernidad en América Latina*. Comp. Néstor García Canclini, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 325-342.
- Mato, Daniel (1997) "A Research based framework for analyzing processes of (re)construction of 'civil societies' in the age of globalization," en Servaes, Jan & Rico Lie, eds. *Media and Politics in Transition: Cultural Identity in the Age of Globalization*, Louvain, Acco Publishers, 127-139.
- McGowan, Chris and Ricardo Pessanha. (1998) *The Brazilian sound: Samba, Bossa Nova and the popular music of Brazil*, Philadelphia, Temple University Press.
- Melucci, Alberto (1998) "Third World or planetary conflicts?," en Alvarez, Dagnino y Escobar, 322-429.

- Miller, Toby (1998) *Technologies of truth: cultural citizenship and the popular media*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Olodum (1998) "Falando do Olodum," <http://www.e-net.com.br/olodum/falando.html>.
- Ortiz, Rentao (1985) *Cultura Brasileira & identidade nacional*, São Paulo, Brasiliense.
- Pérez de Cuéllar, Javier, org. (1997) *Nossa diversidade criadora: Relatório da Comissão Mundial de Cultura e Desenvolvimento*, São Paulo, UNESCO/Papirus, Versión en inglés *Our Creative Diversity*. [http://www.unesco.org/culture\\_and\\_development/ocd/intro.html](http://www.unesco.org/culture_and_development/ocd/intro.html).
- Slater, David (1998). "Rethinking the spatialities of social movements: questions of (b)orders, culture, and politics in global times," en Alvarez, Dagnino y Escobar, 380-401.
- Viva Riío (1996) *Ações do Viva Riío*. (Folleto)
- Yúdice, George (1996) Entrevista inédita con Rubem César Fernandes, ISER, Rio de Janeiro, 6 agosto.
- Yúdice, George (1998) "The globalization of culture and the new civil society," en Alvarez, Dagnino y Escobar, 353-79.