

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

CONSTRUINDO AS EPISTEMOLOGIAS DO SUL



ANTOLOGIA ESENCIAL

VOLUME I

**CONSTRUINDO AS
EPISTEMOLOGIAS DO SUL**

De Sousa Santos, Boaventura

Construindo as Epistemologias do Sul: Antologia Esencial. Volume I: Para um pensamento alternativo de alternativas / Boaventura de Sousa Santos; compilado por Maria Paula Meneses... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018. V. 1, 688 p.; 20 x 20 cm - (Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño / Gentili, Pablo)

ISBN 978-987-722-382-8

1. Análisis Sociológico. 2. Ensayo Sociológico. 3. Antología. I. Meneses, Maria Paula, comp. II. Título. CDD 301

Otros descriptores asignados por la Biblioteca virtual de CLACSO:

Sociología / Teoría Social / Periferia / Globalización / Colonialismo / Movimientos Sociales / América Latina / Derechos humanos / Democracia / Epistemología

Coleção
ANTOLOGIAS DO PENSAMENTO SOCIAL
LATINO-AMERICANO E CARIBENHO

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

CONSTRUINDO AS EPISTEMOLOGIAS DO SUL PARA UM PENSAMENTO ALTERNATIVO DE ALTERNATIVAS

VOLUME I

Organização e apresentação: Maria Paula Meneses, João Arriscado Nunes,
Carlos Lema Añón, Antoni Aguiló Bonet e Nilma Lino Gomes



Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño

Director de la Colección Pablo Gentili

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Núcleo de producción editorial y biblioteca virtual:

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Núcleo de diseño y producción web:

Marcelo Giardino - Coordinador de Arte

Sebastián Higa - Coordinador de Programación Informática

Jimena Zazas - Asistente de Arte

Fotografía de tapa - Daniel Mordzinski

Creemos que el conocimiento es un bien público y común. Por eso, los libros de CLACSO están disponibles en acceso abierto y gratuito. Si usted quiere comprar ejemplares de nuestras publicaciones en versión impresa, puede hacerlo en nuestra Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales.



Biblioteca Virtual de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar

Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE.

Primera edición

Boaventura de Sousa Santos: Construyendo as Epistemologias do Sul. Volume I (Buenos Aires: CLACSO, noviembre de 2018)

ISBN Obra completa: 978-987-722-376-7

ISBN Vol. 1: 978-987-722-382-8

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Esta publicación fue apoyada por la Fundación Rosa Luxemburgo con fondos del Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo de Alemania (BMZ). El contenido de la publicación es responsabilidad exclusiva de los autores y no refleja necesariamente posiciones de la FRL.

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



Asdi

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

SUMÁRIO

Pablo Gentili

Prefácio: Inventar outras ciências sociais..... 13

**Maria Paula Meneses, João Arriscado Nunes,
Carlos Lema Añón, Antoni Aguiló Bonet e Nilma Lino Gomes**

Prólogo..... 17

VOLUME I

Parte I

Pensando desde o Sul e com o Sul

Maria Paula Meneses

Apresentação..... 23

Um discurso sobre as ciências..... 31

Não disparem sobre o utopista..... 71

O Norte, o Sul e a utopia..... 145

As ecologias dos saberes 223

Tradução intercultural: Diferir e partilhar *con passionalità*..... 261

Introdução às epistemologias do Sul 297

Parte II

Teoria social para outro mundo possível

João Arriscado Nunes

Apresentação: Reinventando a imaginação sociológica para rebeldias competentes.....	339
O Estado e a sociedade na semiperiferia do sistema mundial: O caso português	347
Os processos da globalização	397
A queda do <i>Angelus Novus</i> : Para além da equação moderna entre raízes e opções	485
<i>Nuestra América</i> : Reinventar um paradigma subalterno de reconhecimento e redistribuição	541
Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade	573
Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes.....	639
As identidades das crises.....	677
Sobre o autor	685
Sobre os organizadores	687

VOLUME II

Pablo Gentili

Prefácio: Inventar outras ciências sociais..... 13

Maria Paula Meneses, João Arriscado Nunes, Carlos Lema Añón, Antoni Aguiló Bonet e Nilma Lino Gomes

Prólogo..... 17

Parte III

Direito para outro mundo possível

Carlos Lema Añón

Apresentação: Sociologia crítica para um outro direito possível 23

O direito dos oprimidos: A construção e reprodução do direito em Pasárgada 33

Uma ilustração: O pluralismo jurídico na Colômbia..... 59

O Estado heterogêneo e o pluralismo jurídico em Moçambique 65

Para uma concepção intercultural dos direitos humanos..... 111

Sociologia crítica da justiça 139

O pluralismo jurídico e as escalas do direito: O local, o nacional e o global..... 197

Os direitos humanos: Uma hegemonia frágil 211

O Estado, o direito costumeiro e a justiça popular..... 225

Quando os excluídos têm direito: Justiça indígena,
plurinacionalidade e interculturalidade..... 243

Para uma teoria sociojurídica da indignação: É possível ocupar o direito?.....	277
A resiliência das exclusões abissais em nossas sociedades: Em direção a uma legislação pós-abissal	315

Parte IV
Democracia para outro mundo possível

Antoni Aguiló Bonet

Apresentação: Democracia para um outro mundo possível.....	343
A crise do contrato social da modernidade e a emergência do fascismo social.....	351
O Estado e os modos de produção de poder social	383
A refundação do Estado e os falsos positivos	405
Catorze cartas às esquerdas	455
As concepções hegemónicas e contra-hegemónicas de democracia.....	501

Parte V
Educação para outro mundo possível

Nilma Lino Gomes

Apresentação: Educação para um outro mundo possível.....	515
Para uma pedagogia do conflito	525
Da ideia de universidade à universidade de ideias.....	547

A universidade no século XXI: Para uma reforma democrática e emancipadora da universidade	601
A encruzilhada da universidade europeia	667
Rumo a uma universidade polifônica comprometida: Pluriversidade e subversidade	681
O Fórum Social Mundial como epistemologia do Sul.....	715
Anexo: Lista dos livros e artigos publicados em português por Boaventura de Sousa Santos.....	733
Sobre o autor.....	743
Sobre os organizadores	745

PREFÁCIO

INVENTAR OUTRAS CIÊNCIAS SOCIAIS

PABLO GENTILI*

Boaventura de Sousa Santos é muito mais do que um sociólogo português empenhado em interpretar —de um modo extraordinário e original— os assuntos mais urgentes do nosso tempo. Seu nome é a referência e a inspiração sempre fecunda de um amplo coletivo de cientistas e ativistas espalhados por todo o mundo, organizados em redes ou trabalhando sozinhos, comprometidos com a construção de umas ciências sociais a serviço das grandes causas da humanidade, das lutas pela igualdade e dos direitos dos oprimidos.

Os trabalhos de Boaventura enlaçam um conjunto de temas e preocupações que se inscrevem na melhor das tradições do pensamento social e crítico: a emergência e as lutas dos movimentos sociais; os olhares alternativos que produzem os processos de globalização

contrahegemônica; a construção de um novo tipo de pluralismo jurídico que contribua com a democratização de nossas sociedades; a reforma criativa, democrática e emancipadora do Estado e a defesa irredutível dos direitos humanos; a criação de universidades populares que promovam diálogos interculturais, entendidos como uma forma de combate contra a uniformidade e a favor de uma ecologia de saberes emancipatórios e libertários. Seus argumentos se aglutinam em torno a uma prerrogativa fundamental: a melhor via para construir estratégias de resistência locais e globais requer pôr em prática um exercício de justiça cognitiva em que todas as vozes possam se expressar em um mesmo pé de igualdade, por meio do interconhecimento, da mediação e da celebração de alianças coletivas.

Os cinco blocos que estruturam esta antologia, cuja confecção foi realizada coletivamente por destacados/as colegas conhecedores e

* Secretário Executivo de CLACSO.

conhecedoras do trabalho do pensador português, reúnem os principais temas que atravessam a sua obra. Recorrer estas páginas é ler o projeto político-intelectual de Boaventura de Sousa Santos em toda a sua amplitude.

Como bom artesão, Boaventura não só explora cada um dos tópicos abordados com maestria. Também é o criador de potentes ferramentas conceituais que permitem ser combinadas com liberdade, exercitando outros modos de explorar e interpretar as realidades que habitamos (e queremos transformar). O repertório de ferramentas conceituais que Boaventura generosamente coloca à disposição pode ser pensado sob a figura de uma teoria da retaguarda: recursos que se inscrevem mais na linhagem do trabalho artesanal e singular do que em um modelo sistêmico e abrangente de interpretar o mundo. Instrumentos que foram desenhados para desfazer uma aproximação a conhecimentos e experiências que podem representar uma novidade para alguns e remeter a um ecossistema de saberes ancestrais para outros.

Se todo saber é um saber situado, o gesto epistemológico que distingue a obra deste imenso intelectual português está marcado pela viagem. Diante das políticas dominantes do conhecimento, Boaventura propõe confeccionar outros inventários do saber. Para isso,

articula uma pedagogia do deslocamento e da escuta: aprender a viajar em direção ao Sul, indo ao encontro dos numerosos e heterogêneos espaços analíticos e modos de construir conhecimento, e deixar o Sul falar, à medida em que o Sul foi submetido a um processo de silenciamento exercido pelo conhecimento científico produzido no Norte.

Em sua bagagem não estão ausentes as lunetas nem os microscópios. De fato, o deslocamento é condição para se distanciar da tradição eurocêntrica e para dar lugar a outros espaços analíticos que tornem observáveis realidades novas ou que foram ignoradas e invisibilizadas pela tradição epistêmica eurocêntrica.

Diante das geografias do conhecimento, Boaventura nos convoca a cruzar a linha abissal: uma fronteira que divide tão profundamente a realidade social que tudo o que fica do outro lado dela permanece invisível ou é considerado irrelevante. Certamente cruzá-la sem renunciar em bloco ao conhecimento produzido a partir dos centros de poder, mas fazendo uma forte opção por recuperar, reivindicar e legitimar outros modos de saber que permitam gestar outras ciências sociais: “A finalidade do deslocamento —sustenta— é permitir uma visão telescópica do centro e uma visão microscópica de tudo o que foi recusado pelo centro”.

O convite cursado não consiste em sair para buscar um Sul essencializado. O Sul que emerge da obra do autor está plurilocalizado nas expressões e formas de produção do conhecimento que cifram as Epistemologias do Sul (entre as quais se destacam a realidade portuguesa, os contextos latinoamericanos, africanos e asiáticos). São os saberes nascidos e forjados ao calor das lutas contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado o que integra o índice da sua obra e se coloca em destaque por meio de seus textos (muitos deles traduzidos pela primeira vez ao espanhol).

Se a grande escola de Boaventura é o Sul, sua caixa curricular está organizada sobre um princípio de convivialidade irreduzível: a ecologia dos saberes. Olhares que não impõem, mas que solicitam outras perspectivas para questionar e questionar-se; perspectivas que procuram credibilidade e reconhecimento para os conhecimentos elaborados, mais além dos espaços e das lógicas acadêmicas, sem que isso leve a desacreditar o conhecimento científico. O termo também remete, de um modo certo, ao indispensável diálogo que deve ser produzido entre as ciências da vida e as ciências sociais.

Nenhuma mudança social pode ser promovida a partir das ciências sociais sem levar em conta a devastação ecológica, a predação, o

extrativismo, o epistemicídio e a eliminação física com a qual, muitas vezes, a racionalidade moderna contribuiu. Daí que a recuperação das experiências seja um dos elementos mais valorizados.

Os dois volumes que formam esta iniciativa da CLACSO serão, sem lugar a dúvidas, um material de consulta indispensável para todas as leitoras e leitores comprometidos com pensar o mundo por meio de uma perspectiva original construída durante 40 anos de trabalho. E ainda que os materiais que conformam estes dois grandes volumes estejam potencialmente dirigidos a todos e todas, nos veios do texto emerge e se percebe uma preferência pelas esquerdas, as quais Boaventura caracteriza como “os partidos e movimentos que lutam contra o capitalismo, o colonialismo, o racismo, o sexismo e a homofobia, e toda a cidadania que, sem estar organizada, compartilha os objetivos e as aspirações daqueles que se organizam para lutar contra estes fenômenos”.

Esta antologia é uma merecida homenagem do Conselho Latinoamericano de Ciências Sociais a quem, com suas ideias e compromisso, contribuiu de maneira decisiva para o desenvolvimento das ciências sociais, um intelectual público que peregrinou pelo Sul global, acompanhando-nos em numerosos espaços e mo-

mentos, ajudando-nos a pensar os problemas e os desafios do nosso tempo. E, ainda que seja verdade que o maior temor de um explorador consiste em se deter, esse sociólogo andarilho que é Boaventura de Sousa Santos nos deixa nesta obra a grata sensação de que aqui falta o que amanhã, em seu percurso criativo pela vida, pelo pensamento e pela luta em defesa da dignidade humana, continuará produzindo para nos surpreender e nos ajudar a sonhar.

PRÓLOGO

MARIA PAULA MENESES, JOÃO ARRISCADO NUNES,
CARLOS LEMA AÑÓN, ANTONI AGUILÓ BONET E NILMA LINO GOMES

Construindo as Epistemologias do Sul: Para um pensamento alternativo de alternativas é o título que dá corpo a um estimulante exercício — apresentar os principais trabalhos de um dos mais importantes intelectuais do nosso tempo, Boaventura de Sousa Santos.

Esta Antologia, organizada em dois volumes, é fruto de um trabalho coletivo, realizado por Maria Paula Meneses, João Arriscado Nunes, Antoni Aguiló Bonet, Carlos Lema Añón e Nilma Lino Gomes. Contámos ainda com o apoio imprescindível de Margarida Gomes e Lassalette Paiva, colaboradoras próximas de Boaventura de Sousa Santos, e que o têm apoiado na organização e publicação de manuscritos.

Selecionar os textos a integrar esta antologia não foi tarefa fácil. Para dar conta da diversidade temática que tem tratado e que procurou encontrar espelhada na antologia, Boaventura de Sousa Santos, fazendo jus ao seu espírito colegial, convidou-nos para um encontro no

Centro de Estudos Sociais, CES (Universidade de Coimbra), para nos fazer uma apresentação exclusiva sobre o seu percurso e discutir, em conjunto, as várias possibilidades de organização da Antologia.

A presente Antologia apoia-se nas opções e debates que, como grupo, fomos mantendo ao longo de vários meses. Foi um processo estimulante que nos revelou, paralelamente, as interligações entre os textos e nos obrigou a repensar opções temáticas e os limites de páginas. Quer pela inovação teórica, quer pelos desafios metodológicos, a obra de Boaventura de Sousa Santos não deixa ninguém indiferente. Nestes dois volumes procuramos identificar textos que permitam aos leitores conhecer em maior detalhe o percurso académico e político deste autor, cujos textos refletem a sua opção inequívoca por uma análise das sociedades contemporâneas a partir da perspectiva dos oprimidos. A sua obra, extensa e publicada em várias línguas

(português, espanhol, francês, inglês, alemão, romeno, e mandarim, entre outras), cobre mais de quatro décadas de análises e reflexões.

No seu conjunto, o trabalho de Boaventura de Sousa Santos aqui recolhido debruça-se sobre alguns dos principais tópicos e problemas do mundo contemporâneo: movimentos sociais, globalização contra-hegemónica, democratização, pluralismo jurídico, reforma do Estado, epistemologia, direitos humanos, interculturalidade e a universidade. O seu grande desafio tem sido, nos últimos anos, centrado na reconstrução sociológica a partir das epistemologias do Sul, concebida como um pensamento alternativo de alternativas, de que resultam novas propostas conceituais como, por exemplo, as articulações entre a dominação capitalista, colonial e patriarcal, o pensamento abissal, a sociologia das ausências e das emergências, a ecologia de saberes, a tradução intercultural e a artesanaria das práticas. As sementes desta inovação assentam em trabalhos anteriores, onde conceitos como a sociedade civil íntima, sociedade civil estranha, ou o fascismo social permitem dar conta de exclusões radicais nas sociedades supostamente democráticas, sociedades onde a violência, a apropriação, a persistência do trabalho escravo, do colonialismo sob novas formas que continuam a marcar a vida dos

que, de facto, não têm direitos, dos que vivem do “outro lado da linha abissal”.

Do ponto de vista metodológico, esta Antologia reflete também uma mudança paradigmática, de escrever sobre para escrever com, dando voz a sujeitos e lutas a partir do reconhecimento da validade desses saberes nascidos nas lutas. Esta Antologia revela igualmente que desde cedo Boaventura de Sousa Santos manifestou o desconforto com a equivalência epistemológica entre objetividade e neutralidade, o que o leva a optar por um conhecimento ancorado nas práticas e nas lutas sociais que em algum momento designou como conhecimento prudente para uma vida decente.

Ir para Sul, aprender com o Sul e desde o Sul é o lema que estrutura esta antologia, combinando trabalho teórico com análises empíricas específicas. O Sul com que pretende partilhar a voz não é o Sul geográfico. É antes o Sul epistémico.

Em termos de organização, e porque os textos que integram cada parte foram alvo de um escrutínio ponderado de cada um de nós, optámos por apresentar, no início de cada parte, uma curta introdução escrita individualmente. Este roteiro apresenta o tema, justifica a opção dos textos e procura dialogar com o pensamento de Boaventura de Sousa Santos.

Os dois volumes que compõem a antologia do pensamento de Boaventura de Sousa Santos estão organizados de forma autônoma (incluindo o prólogo, o índice geral e, no final de cada volume, a lista de trabalhos publicados pelo autor em espanhol).

A antologia está estruturada em torno a cinco eixos, que refletem os temas a que Boaventura de Sousa Santos tem dedicado mais importância, nomeadamente: os desafios epistemológicos que o Sul global coloca, agrupados na primeira parte, intitulada “Pensando desde o Sul e com o Sul”. A segunda parte, com o título de “Teoria social para outro mundo possível” incide sobre a teorização sociológica de Boaventura de Sousa Santos. Estas duas partes compõem o primeiro volume da Antologia. O segundo volume, composto de três partes, integra os textos do autor que apontam para uma proposta alternativa, plural, de um outro mundo possível a partir do Sul global. Os principais temas são “Direito para outro mundo possível”, correspondendo aos textos mais representativos da sociologia do direito. Os escritos de teoria política estão agregados na parte intitulada “Democracia para outro mundo possível” e finalmente, a quinta e última parte, sob o título “Educação para outro mundo possível”, agrupa os textos que deba-

tem a educação e a possibilidade de um outro projeto universitário, distinto da moderna universidade de matriz eurocêntrica.

Esta divisão temática ampla serviu de referência para a organização geral dos textos, apesar de vários deles serem, muitas vezes, significativos para diferentes partes da antologia. Do ponto de vista geopolítico, os textos selecionados para integrar esta antologia traduzem uma experiência rica e diversificada, que percorre a realidade portuguesa, contextos latino-americanos, experiências africanas e asiáticas, num permanente exercício de pensar de que lado se está quando se analisam questões sociais fraturantes. Este conhecimento informado leva Boaventura de Sousa Santos a acreditar que um conhecimento do Sul e para o Sul, se desenvolve potenciando alternativas emergentes, já que as sociedades não podem prescindir da capacidade de pensar em alternativas. É este desafio que está presente no subtítulo desta antologia, a construção de um conhecimento que sustente “um pensamento alternativo de alternativas”, um pensamento necessariamente pós-abissal.

Pretendemos com este trabalho oferecer ao/à leitor/a uma panorâmica geral da obra de Boaventura de Sousa Santos. É com o desafio de pensar o mundo de forma situada, reco-

nhecendo a diversidade potencialmente infinita de saberes e experiências, que desejamos que esta antologia seja lida e, acima de tudo, vivida. Cabe agora ao leitor/a avaliar se tivemos êxito neste nosso propósito, o propósito de dar a conhecer a riqueza e a amplitude do horizonte analítico de um cientista social que consideramos ser um dos mais importantes do nosso tempo.

Parte I

PENSANDO DESDE O SUL E COM O SUL

APRESENTAÇÃO

MARIA PAULA MENESES

*“Uma Epistemologia do Sul se baseia
em três orientações:
aprender que existe o Sul;
aprender a ir em direção ao Sul;
aprender do Sul e com o Sul.”*

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS (1995)

O desafio de Boaventura de Sousa Santos de ir ao Sul para trabalhar com o Sul, acompanha-o há muito tempo. Este desafio se desdobra em várias perguntas: Por que razão, nos últimos dois séculos, a epistemologia dominante tem eliminado da reflexão epistemológica o contexto cultural e político da produção e reprodução do conhecimento? Quais são as raízes da crise do paradigma racional-científico? Será que a “desunião” e a diversidade da ciência são o resultado dum pluralismo epistemológico? O será que a razão desta diversidade tem origens ontológicos, uma diversidade re-

sultante da heterogeneidade do mundo? Como reconhecer outras epistemologias e gerar diálogos entre elas? Como ré-significar o sentido da utopia?

Nesta parte da antologia, intento caracterizar em traços gerais o percurso de Boaventura de Sousa Santos, identificando as principais intervenções teóricas e políticas no campo dos debates e das (ré)construções epistêmicas. Sendo uma antologia uma seleção de textos de referência do autor, qualquer seleção é necessariamente parcial, e reflete, necessariamente, as opções de quem escolhe os textos.

Esta apresentação está dividida em dois partes. Na primeira parte, aponto as principais linhas da construção teórica das Epistemologias do Sul, uma alternativa proposta por Boaventura ao paradigma epistêmico da ciência moderna, procurando identificar os rasgos principais de cada trabalho, e fundamentando as opções da sua inclusão nesta antologia. Na segunda

parte, procuro de forma sucinta chamar a atenção sobre alguns dos conceitos chave para pensar o Sul e do Sul, a partir de uma leitura das propostas de Boaventura.

Uma das características do pensamento de Boaventura reside na sua solidariedade com as lutas por um mundo melhor, mais solidário, onde as mudanças sociais se beneficiam de um saber comprometido com a emancipação social. Estes elementos, aliados a um sentido profundo de humanidade, de pensar e de sentir, “corazonando” com os que o rodeiam, marcam o caminho de Boaventura como pesquisador, como ativista e como homem envolvido nas causas sociais do seu tempo.

Em 1987, Boaventura publica *Um discurso sobre as ciências*, trabalho de referência que abre esta antologia (Santos, 1987). O texto está estruturado em torno a três pontos principais: a caracterização do paradigma dominante da ciência moderna; a argumentação ao redor do que vivemos em um período de crise do paradigma atual; e a indignação da transição em direção a um paradigma emergente. O modelo hegemônico da ciência moderna provém da racionalidade imposta pela Ilustração. Este modelo foi responsável por uma tradição de dominação política e cultural que submeteu a diversidade do conhecimento no mundo, do

sentido da vida e das práticas sociais, a uma visão eurocêntrica. Nas palavras do autor, o aprofundamento do paradigma dominante — da racionalidade científica — “permitiu ver a fragilidade dos pilares nos quais se funda”, ou seja, um saber que não responde a muitos dos anelos científicos e sociais contemporâneos. A caracterização detalhada que Boaventura faz do paradigma dominante permite delinear o perfil do paradigma emergente. Este paradigma emergente que Boaventura ampliará posteriormente com as Epistemologias do Sul, propõe “um conhecimento prudente para uma vida decente” que está estruturado em torno a quatro princípios: 1) todo conhecimento científico-natural é científico-social, 2) todo conhecimento é local e total, 3) todo conhecimento é autoconhecimento, 4) todo conhecimento científico pretende se constituir em senso comum. A crescente transdisciplinaridade, condição ressaltada pelo autor, ao aproximar a sugestão de ré-subjetivação do conhecimento científico, abre as portas à tradução deste saber em um saber prático que ensina a viver, promovendo a reabilitação do senso comum e das suas virtualidades. Em resumo, o desafio é de transformar o conhecimento-como-emancipação em um senso comum emancipatório, tema que também será reto-

mado nas apresentações dos outros textos que integram esta antologia.

Em *Não disparem sobre o utopista*, amplia suas reflexões sobre a transição paradigmática que caracteriza ao mundo contemporâneo, destacando a existência de vestígios duma modernidade inacabada que estão ligados à solidariedade e à participação em perspectiva utópica. Para pensar alternativas ao tempo de desencanto e à atual autonomia isolacionista e derrotista, urge recorrer a um modo de pensamento suprimido ou marginado pelas concepções hegemônicas da modernidade, a saber, a utopia, como ressalta Boaventura. Nas palavras do autor, a utopia é imaginar futuros possíveis, “a exploração por meio da imaginação de novas possibilidades humanas e de novas formas de vontade, e a oposição da imaginação à necessidade do existente, só porque existe, em seu nome, uma coisa radicalmente melhor pela qual vale a pena lutar e à qual a humanidade tem direito”.

Para Boaventura, a utopia apresenta dois rasgos fundamentais: por um lado, chama a atenção sobre o que pode ser criado, imaginado como alternativa ao que a contemporaneidade oferece, propondo soluções aos problemas contemporâneos; por outro lado, a utopia é desigualmente utópica, já que “sua forma de

imaginar o novo está parcialmente constituída por novas combinações e por escalas do que existe, e que são, na realidade, quase sempre meros detalhes, pequenos e obscuros, do que realmente existe”. Neste sentido, conforme a proposta de Boaventura, a utopia requiere, além de imaginação, um profundo conhecimento da realidade. Em tempos de vertigem e de desassossego, fruto da desorientação dos mapas na contemporaneidade, Boaventura sugere uma utopia que recuse o conformismo, construída a partir de outra leitura destes mapas, recorrendo a outras escalas e perspectivas, do centro à margem.

Como explica, “a finalidade do deslocamento é permitir uma visão telescópica do centro e uma visão microscópica de todo o recusado pelo centro para reproduzir sua credibilidade como tal. O objetivo é experimentar a fronteira da sociabilidade como forma de sociabilidade”, ou seja, viver “entre espaços”, o que é a fronteira, ou seja, viver fora de qualquer fortaleza, aberto a aprender do mundo. Neste texto, é possível detectar já as sementes da ecologia de saberes, quando apela a um engrandecimento e a um amparo do emergente, e da utopia como projeto “ainda não”, mas possível. A utopia realista que Boaventura propõe recusa “o fechamento do horizonte de expectativas e de

possibilidades”. Esta perspectiva é um desafio epistemológico e ontológico fundamental para lutar por novas formas de expectativas, possibilidades e alternativas, uma visão trágica, mas mais otimista do que a realidade.

Consciente da impossibilidade de responder ao paradigma dominante com um outro, em particular, Boaventura nos propõe em *O Norte, o Sul e a Utopia*, destronar a centralidade da racionalidade científica para, posteriormente, construir utopia(s). Seu objetivo concorda com a criação de um novo senso comum que permita transformar a ordem ou a desordem existente. Esta tarefa — que o autor adverte que não é simples nem possível de ser realizada individualmente — requer de perseverança, o que não surpreende, já que como ele afirma, “a paciência da utopia é infinita”.

Aqui está o caminho do Sul, onde a dicotomia Norte-Sul expressa fronteiras que são uma das principais linhas abissais que legitimam um pensamento político imperial, o sustento das desigualdades em que se apoia o sistema mundial. Aqui, a fronteira constitui uma metáfora, uma figura que, se por um lado pode legitimar a racionalidade dominante, por outro reconhece a existência de subjetividades e de sociabilidades alternativas que permitem a construção de um novo paradig-

ma baseado nos princípios da solidariedade e da comunidade, o horizonte utópico ao qual o autor aponta. A decisão de ir em direção ao Sul implica um itinerário emancipatório e uma utopia do aqui e do agora. Retomando a discussão que abre esta antologia, Boaventura aprofunda a análise da crise do paradigma moderno, cujo origem ele situa na ruptura entre os pilares fundamentais da normativa e dos da emancipação. Sob o véu do progresso, a experiência social dos grandes grupos sociais deixou de responder a suas expectativas futuras. Esta ruptura entre o presente (experiência) e o futuro (expectativa) é geradora de desconforto e, também, Boaventura alerta, pode levar ao desperdício da experiência.

A constituição mutua do Norte e do Sul, e a natureza hierárquica das relações Norte-Sul permanecem presas à persistência das relações capitalistas e coloniais. No Norte global, os “outros” saberes, além da ciência e da técnica, foram produzidos como não existentes ou reduzidos a dados locais, sendo deste modo radicalmente excluídos da racionalidade moderna. Em um momento no qual a tecnocracia procura substituir a produção de conhecimento, quando a sociometria é apontada como um dos principais indicadores da qualidade da produção científica, o pensamento de Boaven-

tura é inspirador por desafiar a centralidade do tecno-conhecimento científico moderno. Nesse sentido, não há conhecimento abstrato, sem práticas e atores sociais. Em suas relações mais extensas, as relações sociais são também culturais e políticas, o que significa que todo conhecimento é sempre contextual. Boaventura defende que, para combater o desperdício de experiência, não é suficiente propor outro tipo de ciência. Pelo contrário, é urgente construir uma nova postura epistemológica para recuperar as experiências e saberes relegados ou inclusive destruídos pela lógica colonial-capitalista, pelo que ele designa como epistemicídio. Desafiando esta realidade, Boaventura avança com a ideia de que, para defender a diversidade do mundo, para resgatar saberes silenciados pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado, é urgente construir uma teoria alternativa de alternativas que considere a diversidade e a complexidade das lutas dos oprimidos e subalternizados, dos que não são considerados humanos pela força do pensamento abissal.

Uma das pedras angulares deste pensamento é o conceito de Sul global que Boaventura caracteriza como o momento do retorno dos humilhados e subalternizados: “Não somos vítimas; fomos vitimados e oferecemos resis-

tência. Somos muitos, e usamos nossas novas aprendizagens de maneiras diferentes. Não sempre concordamos entre nós, [mas] compartilhamos os problemas que temos com nossos inimigos” (Santos, 2014). E este retorno não é só epistêmico, é também ontológico.

Teorizar política e epistemicamente a heterogeneidade que compõe o Sul global está na base das *Epistemologias do Sul*. Em um dos seus trabalhos mais recentes, Boaventura caracteriza as Epistemologias do Sul como um conjunto de indagações sobre a construção e validação do conhecimento nascido na luta, de formas de saber desenvolvidas por grupos e movimentos sociais como parte da sua resistência contra as injustiças e as opressões sistêmicas causadas pelo capitalismo, o colonialismo e o patriarcado.

Pensar do Sul passa pelo reconhecimento da dicotomia Norte-Sul, pela problematização desta dicotomia, e pelo retorno dos sujeitos que compõem a diversidade do Sul global. Nesta análise crítica é iniludível o conceito do pensamento abissal, uma característica de nosso tempo, dum tempo refém de formas coloniais de interpretação do mundo. O pensamento abissal é constituído a partir dum sistema de distinções visíveis e invisíveis, as invisíveis fundamentando as visíveis. As distinções invisí-

veis se estabelecem por meio de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo “deste lado da linha”, o da metrópole, e o universo “do outro lado da linha”, o do espaço colonizado. Esta divisão abissal gerada pela epistemologia imperial faz o “outro lado da linha” insignificante, residual em quanto realidade, e é produzida como inexistente. Este pensamento abissal, fundacional da modernidade, constrói os sujeitos do Sul como objetos sobre os quais se fala (se os reconhece como humanos) ou, muitas vezes, nem sequer os reconhece como tais, como Boaventura refletiu ao questionar o “sentido de humanidade” nos discursos contemporâneos sobre os direitos humanos.

A racionalidade científica eurocêntrica, ao se autoconsiderar mais desenvolvida, assume que não precisa aprender nada do Sul global. A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha, a impossibilidade de uma tradução entre realidades e saberes que as conformam. Esta posição de arrogância ignorante impede que a epistemologia de raiz eurocêntrica — a epistemologia do Norte — aprenda do mundo, dum campo fascinante de inovação, de alternativas e de criatividade que permitem produzir diagnósticos radicais

sobre as sociedades contemporâneas. O reconhecimento da persistência do pensamento abissal é a condição para pensar e para atuar além do mesmo. Neste sentido, e aprofundando a análise crítica da transição paradigmática, Boaventura defende uma transição que inclua novas relações entre epistemologia e política, e entre epistemologia e subjetividade. Aprender através de uma Epistemologia do Sul faz possível lutar por um cosmopolitismo insurgente subalterno, baseado em uma razão cosmopolita subalterna, como o autor ressalta. Ao dar igual peso aos princípios de igualdade e de reconhecimento da diferença, o cosmopolitismo insurgente corresponde a uma emergência global, fruto da fusão de lutas progressistas em vários lugares, com o objetivo de maximizar seu potencial emancipatório *in loco* (em função de definições locais) por meio de conexões translocais/locais.

O resultado do pensamento abissal é a separação radical entre o mundo metropolitano e o mundo colonizado; esta linha abissal continua sendo estruturante do pensamento moderno eurocêntrico, estando na origem das relações políticas e culturais excludentes mantidas no sistema mundial contemporâneo. A injustiça social global está estreitamente associada à injustiça cognitiva global, de modo que a luta

pela justiça social global requiere a construção dum pensamento pós-abissal, a partir das premissas programáticas da ecologia de saberes.

A *ecologia de saberes* é a proposta com a qual Boaventura avança para confrontar a lógica da monocultura do conhecimento científico e do rigor do saber, identificando outros conhecimentos e critérios de rigor e validade que operam de forma crível em práticas sociais pronunciadas inexistentes através da razão metonímica. Como o autor ressalta, a cada passo da ecologia dos saberes, é fundamental se perguntar se o que está se perdendo é válido, e se o que já se sabe tem de ser questionado e inclusive olvidado, e por que. Na ecologia de saberes, a obtenção de credibilidade para os conhecimentos não-científicos não implica descreditar o conhecimento científico. Implica, pelo contrário, utilizá-lo em um contexto mais amplo de diálogo com outros conhecimentos. Neste sentido, esse uso do conhecimento científico é contra-hegemônico. O objetivo da ecologia de saberes é, por um lado, explorar concepções alternativas internas ao conhecimento científico, situação que foi visibilizada por meio de epistemologias pluralistas em várias práticas científicas (em particular, por meio das epistemologias feministas), e por outro lado, continuar com a interdependência

entre os conhecimentos científicos produzidos pela modernidade eurocêntrica e outros conhecimentos não-científicos.

A tradução intercultural é a alternativa de Boaventura ao universalismo abstrato no qual são assentadas as teorias gerais eurocêntricas e a ideia de incomensurabilidade entre culturas. Como o autor elabora, a tradução intercultural consiste em buscar preocupações e suposições isomórficas subjacentes a distintas culturas. Este processo de tradução inclui a identificação de diferenças e similitudes, e o desenvolvimento, quando for apropriado, de novas formas híbridas de compreensão e intercomunicação cultural. Estas novas formas híbridas são importantes, como ressalta o autor, para favorecer interações e para fortalecer alianças entre os movimentos envolvidos nas lutas, em diferentes contextos culturais, contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado, pela justiça social e pela dignidade.

Para Boaventura, a tradução é um processo vivo, concretado com argumentos e com emoções derivadas de compartilhar e diferenciar sob uma axiologia do cuidado. Por isso, o trabalho de tradução está longe de ser um mero exercício intelectual. É um instrumento pragmático de mediação e de negociação. Seu objetivo é superar a fragmentação inerente à extrema

diversidade de experiências sociais do mundo reveladas pelas diferentes ecologias saberes. Não surpreende que Boaventura dedique seu tempo por igual à atividade de pesquisa e ao trabalho com grupos e movimentos sociais, aplicando a tradução na procura por uma maior solidariedade e um maior apoio entre lutas. É assim que se autoconstrói como intelectual da retaguarda, termo cunhado por ele. As traduções interculturais devem ser convertidas em modelos de alianças para práticas coletivas transformadoras, como respostas possíveis e adequadas às experiências de epistemicídio e de pensamento pós-abissal.

Pensar do Sul e com o Sul se assenta em uma capacidade para imaginar e para se indignar com os males do mundo, condição “capaz de fundamentar uma nova teoria, inconformista, desestabilizadora e, de fato, rebelde e prática”. Boaventura de Sousa Santos, em um texto recente, afirmou: “há mais de 40 anos que ensino nas universidades onde muitas vezes passamos muito tempo treinando incompetentes conformistas. Agora precisamos treinar os rebeldes competentes” (Santos, 2017: 237-258).

Neste esboço dos principais rasgos das obras desta primeira parte, não quedam dúvidas: Boaventura nos convida a lutas que, em suas distintas genealogias, prometem libera-

ção, apontam em direção a projetos utópicos emancipadores, desafiando o imobilismo supostamente esclarecido que fomenta razões indolentes. Esperamos estes textos servirem de inspiração para ampliar e aprofundar o conhecimento do Sul global a partir do Sul global.

BIBLIOGRAFIA

- Santos, B. de Sousa 1987 *Um Discurso sobre as Ciências* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa 1995 *Towards a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Nova Iorque: Routledge).
- Santos, B. de Sousa 2014 *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide* (Boulder: Paradigm).
- Santos, B. de Sousa 2017 “The Resilience of Abyssal Exclusions in Our Societies: Toward a Post-Abyssal Law” in *Tilburg Law Review* (Países Baixos: Tilburg University) Nº 22, pp. 237-258.

UM DISCURSO SOBRE AS CIÊNCIAS*

INTRODUÇÃO

Vivemos num tempo atónito que ao debruçar-se sobre si próprio descobre que os seus pés são um cruzamento de sombras, sombras que vêm do passado que ora pensamos já não sermos, ora pensamos não termos ainda deixado de ser, sombras que vêm do futuro que ora pensamos já sermos, ora pensamos nunca virmos a ser. Quando, ao procurarmos analisar a situação presente das ciências no seu conjunto, olhamos para o passado, a primeira imagem é talvez a de que os progressos científicos dos últimos trinta anos são de tal ordem dramáticos que os séculos que nos precederam — desde o século XVI, onde todos nós, cientistas modernos, nascemos, até ao próprio século XIX — não são mais que uma pré-história longín-

qua. Mas se fecharmos os olhos e os voltarmos a abrir, verificamos com surpresa que os grandes cientistas que estabeleceram e mapearam o campo teórico em que ainda hoje nos movemos viveram ou trabalharam entre o século XVIII e os primeiros vinte anos do século XX, de Adam Smith e Ricardo a Lavoisier e Darwin, de Marx e Durkheim a Max Weber e Pareto, de Humboldt e Planck a Poincaré e Einstein. E de tal modo é assim que é possível dizer que em termos científicos vivemos ainda no século XIX e que o século XX ainda não começou, nem talvez comece antes de terminar. E se, em vez de no passado, centrarmos o nosso olhar no futuro, do mesmo modo duas imagens contraditórias nos ocorrem alternadamente. Por um lado, as potencialidades da tradução tecnológica dos conhecimentos acumulados fazem-nos crer no limiar de uma sociedade de comunicação e interactiva libertada das carências e inseguranças que ainda hoje compõem os dias de

* Extraído de Santos, B. de Sousa 1988 *Um discurso sobre as ciências* (Porto: Afrontamento).

muitos de nós: o século XXI a começar antes de começar. Por outro lado, uma reflexão cada vez mais aprofundada sobre os limites do rigor científico combinada com os perigos cada vez mais verosímeis da catástrofe ecológica ou da guerra nuclear fazem-nos temer que o século XXI termine antes de começar.

Recorrendo à teoria sinérgica do físico teórico Hermann Haken, podemos dizer que vivemos num sistema visual muito instável em que a mínima flutuação da nossa percepção visual provoca rupturas na simetria do que vemos. Assim, olhando a mesma figura, ora vemos um vaso grego branco recortado sobre um fundo preto, ora vemos dois rostos gregos de perfil, frente a frente, recortados sobre um fundo branco. Qual das imagens é verdadeira? Ambas e nenhuma. É esta a ambiguidade e a complexidade da situação do tempo presente, um tempo de transição, síncrono com muita coisa que está além ou aquém dele, mas descompassado em relação a tudo o que o habita.

Tal como noutros períodos de transição, difíceis de entender e de percorrer, é necessário voltar às coisas simples, à capacidade de formular perguntas simples, perguntas que, como Einstein costumava dizer, só uma criança pode fazer mas que, depois de feitas, são capazes de trazer uma luz nova à nossa perplexidade. Te-

nho comigo uma criança que há precisamente duzentos e trinta e cinco anos fez algumas perguntas simples sobre as ciências e os cientistas. Fê-las no início de um ciclo de produção científica que muitos de nós julgam estar agora a chegar ao fim. Essa criança é Jean-Jacques Rousseau. No seu célebre *Discours sur les Sciences et les Arts* (1750) Rousseau formula várias questões enquanto responde à que, também razoavelmente infantil, lhe fora posta pela Academia de Dijon (Rousseau, 1971: 52). Esta última questão rezava assim: o progresso das ciências e das artes contribuirá para purificar ou para corromper os nossos costumes? Trata-se de uma pergunta elementar, ao mesmo tempo profunda e fácil de entender. Para lhe dar resposta — do modo eloquente que lhe mereceu o primeiro prémio e algumas inimizadas — Rousseau fez as seguintes perguntas não menos elementares: há alguma relação entre a ciência e a virtude? Há alguma razão de peso para substituímos o conhecimento vulgar que temos da natureza e da vida e que partilhamos com os homens e mulheres da nossa sociedade pelo conhecimento científico produzido por poucos e inacessível à maioria? Contribuirá a ciência para diminuir o fosso crescente na nossa sociedade entre o que se é e o que se aparenta ser, o saber dizer e o saber fazer, entre

a teoria e a prática? Perguntas simples a que Rousseau responde, de modo igualmente simples, com um redondo não.

Estávamos então em meados do século XVIII, numa altura em que a ciência moderna, saída da revolução científica do século XVI pelas mãos de Copérnico, Galileu e Newton, começava a deixar os cálculos esotéricos dos seus cultores para se transformar no fermento de uma transformação técnica e social sem precedentes na história da humanidade. Uma fase de transição, pois, que deixava perplexos os espíritos mais atentos e os fazia reflectir sobre os fundamentos da sociedade em que viviam e sobre o impacto das vibrações a que eles iam ser sujeitos por via da ordem científica emergente. Hoje, duzentos anos volvidos, somos todos protagonistas e produtos dessa nova ordem, testemunhos vivos das transformações que ela produziu. Contudo, não o somos, em 1985, do mesmo modo que o éramos há quinze ou vinte anos. Por razões que alinhio adiante, estamos de novo perplexos, perdemos a confiança epistemológica; instalou-se em nós uma sensação de perda irreparável tanto mais estranha quanto não sabemos ao certo o que estamos em vias de perder; admitimos mesmo, noutros momentos, que essa sensação de perda seja apenas a cortina de medo atrás da qual

se escondem as novas abundâncias da nossa vida individual e colectiva. Mas mesmo aí volta a perplexidade de não sabermos o que abundará em nós nessa abundância.

Daí a ambiguidade e complexidade do tempo científico presente a que comecei por aludir. Daí também a ideia, hoje partilhada por muitos, de estarmos numa fase de transição. Daí finalmente a urgência de dar resposta a perguntas simples, elementares, inteligíveis. Uma pergunta elementar é uma pergunta que atinge o magma mais profundo da nossa perplexidade individual e colectiva com a transparência técnica de uma fisga. Foram assim as perguntas de Rousseau; terão de ser assim as nossas. Mais do que isso, duzentos e tal anos depois, as nossas perguntas continuam a ser as de Rousseau. Estamos de novo regressados à necessidade de perguntar pelas relações entre a ciência e a virtude, pelo valor do conhecimento dito ordinário ou vulgar que nós, sujeitos individuais ou colectivos, criamos e usamos para dar sentido às nossas práticas e que a ciência teima em considerar irrelevante, ilusório e falso; e temos finalmente de perguntar pelo papel de todo o conhecimento científico acumulado no enriquecimento ou no empobrecimento prático das nossas vidas, ou seja, pelo contributo positivo ou negativo da ciência para a nossa

felicidade. A nossa diferença existencial em relação a Rousseau é que, se as nossas perguntas são simples, as respostas sê-lo-ão muito menos. Estamos no fim de um ciclo de hegemonia de uma certa ordem científica. As condições epistémicas das nossas perguntas estão inscritas no avesso dos conceitos que utilizamos para lhes dar resposta. É necessário um esforço de desvendamento conduzido sobre um fio de navalha entre a lucidez e a ininteligibilidade da resposta. São igualmente diferentes e muito mais complexas as condições sociológicas e psicológicas do nosso perguntar. É muito diferente perguntar pela utilidade ou pela felicidade que o automóvel me pode proporcionar se a pergunta é feita quando ninguém na minha vizinhança tem automóvel, quando toda a gente tem excepto eu ou quando eu próprio tenho carro há mais de vinte anos.

Teremos forçosamente de ser mais rousseauianos no perguntar do que no responder. Começarei por caracterizar sucintamente a ordem científica hegemónica. Analisarei depois os sinais da crise, dessa hegemonia, distinguindo entre as condições teóricas e as condições sociológicas da crise. Finalmente especularei sobre o perfil de uma nova ordem científica emergente, distinguindo de novo entre as condições teóricas e as condições sociológicas da

sua emergência. Este percurso analítico será balizado pelas seguintes hipóteses de trabalho: primeiro, começa a deixar de fazer sentido a distinção entre ciências naturais e ciências sociais; segundo, a síntese que há que operar entre elas tem como polo catalisador as ciências sociais; terceiro, para isso, as ciências sociais terão de recusar todas as formas de positivismo lógico ou empírico ou de mecanicismo materialista ou idealista com a consequente revalorização do que se convencionou chamar humanidades ou estudos humanísticos; quarto, esta síntese não visa uma ciência unificada nem sequer uma teoria geral, mas tão-só um conjunto de galerias temáticas onde convergem linhas de água que até agora concebemos como objectos teóricos estanques; quinto, à medida que se der esta síntese, a distinção hierárquica entre conhecimento científico e conhecimento vulgar tenderá a desaparecer e a prática será o fazer e o dizer da filosofia da prática.

O PARADIGMA DOMINANTE

O modelo de racionalidade que preside à ciência moderna constituiu-se a partir da revolução científica do século XVI e foi desenvolvido nos séculos seguintes basicamente no domínio das ciências naturais. Ainda que com alguns prenúncios no século XVIII, é só no século XIX

que este modelo de racionalidade se estende às ciências sociais emergentes. A partir de então pode falar-se de um modelo global de racionalidade científica que admite variedade interna mas que se distingue e defende, por via de fronteiras ostensivas e ostensivamente policiadas, de duas formas de conhecimento não científico (e, portanto, irracional) potencialmente perturbadoras e intrusas: o senso comum e as chamadas humanidades ou estudos humanísticos (em que se incluíram, entre outros, os estudos históricos, filológicos, jurídicos, literários, filológicos e teológicos).

Sendo um modelo global, a nova racionalidade científica é também um modelo totalitário, na medida em que nega o carácter racional a todas as formas de conhecimento que se não pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas. É esta a sua característica fundamental e a que melhor simboliza a ruptura do novo paradigma científico com os que o precedem. Está consubstanciada, com crescente definição, na teoria heliocêntrica do movimento dos planetas de Copérnico, nas leis de Kepler sobre as órbitas dos planetas, nas leis de Galileu sobre a queda dos corpos, na grande síntese da ordem cósmica de Newton e finalmente na consciência filosófica que lhe conferem Bacon e sobretudo

Descartes. Esta preocupação em testemunhar uma ruptura fundante que possibilita uma e só uma forma de conhecimento verdadeiro está bem patente na atitude mental dos protagonistas, no seu espanto perante as próprias descobertas e a extrema e ao mesmo tempo serena arrogância com que se medem com os seus contemporâneos. Para citar apenas dois exemplos, Kepler escreve no seu livro sobre a Harmonia do Mundo publicado em 1619, a propósito das harmonias naturais que descobrira nos movimentos celestiais: “Perdoai-me mas estou feliz; se vos zangardes eu perseverarei; [...] O meu livro pode esperar muitos séculos pelo seu leitor. Mas mesmo Deus teve de esperar seis mil anos por aqueles que pudessem contemplar o seu trabalho”. Por outro lado, Descartes, nessa maravilhosa autobiografia espiritual que é o *Discurso do Método* e a que voltarei mais tarde, diz, referindo-se ao método por si encontrado:

Porque já colhi dele tais frutos que embora no juízo que faço de mim próprio procure sempre inclinar-me mais para o lado da desconfiança do que para o da presunção, e embora, olhando com olhar de filósofo as diversas acções e empreendimentos de todos os homens, não haja quase nenhuma que não me pareça vã e inútil, não deixo de receber uma extrema satisfação

com o progresso que julgo ter feito em busca da verdade e de conceber tais esperanças para o futuro que, se entre as ocupações dos homens, puramente homens, alguma há que seja solidamente boa e importante, ousou crer que é aquela que escolhi (1984: 6).

Para compreender esta confiança epistemológica é necessário descrever, ainda que sucintamente, os principais traços do novo paradigma científico. Cientes de que o que os separa do saber aristotélico e medieval ainda dominante não é apenas nem tanto uma melhor observação dos factos como sobretudo uma nova visão do mundo e da vida, os protagonistas do novo paradigma conduzem uma luta apaixonada contra todas as formas de dogmatismo e de autoridade. O caso de Galileu é particularmente exemplar, e é ainda Descartes que afirma: “Eu não podia escolher ninguém cujas opiniões me parecessem dever ser preferidas às dos outros, e encontrava-me como que obrigado a procurar conduzir-me a mim próprio” (1984: 16). Esta nova visão do mundo e da vida reconduz-se a duas distinções fundamentais, entre conhecimento científico e conhecimento do senso comum, por um lado, e entre natureza e pessoa humana, por outro. Ao contrário da ciência aristotélica, a ciência moderna

desconfia sistematicamente das evidências da nossa experiência imediata. Tais evidências, que estão na base do conhecimento vulgar, são ilusórias. Como bem salienta Einstein no prefácio ao *Diálogo sobre os Grandes Sistemas do Mundo* (1970: XVII), Galileu esforça-se desnodadamente por demonstrar que a hipótese dos movimentos de rotação e de translação da terra não é refutada pelo facto de não observarmos quaisquer efeitos mecânicos desses movimentos, ou seja, pelo facto de a terra nos parecer parada e quieta. Por outro lado, é total a separação entre a natureza e o ser humano. A natureza é tão-só extensão e movimento; é passiva, eterna e reversível, mecanismo cujos elementos se podem desmontar e depois relacionar sob a forma de leis; não tem qualquer outra qualidade ou dignidade que nos impeça de desvendar os seus mistérios, desvendamento que não é contemplativo, mas antes activo, já que visa conhecer a natureza para a dominar e controlar. Como diz Bacon, a ciência fará da pessoa humana “o senhor e o possuidor da natureza” (1933)¹.

1 Para Bacon “a senda que conduz o homem ao poder e a que o conduz à ciência estão muito próximas, sendo quase a mesma” (1933: 110). Se o objectivo da ciência é dominar a natureza não é menos verdade que

Com base nestes pressupostos o conhecimento científico avança pela observação descomprometida e livre, sistemática e tanto quanto possível rigorosa dos fenómenos naturais. O *Novum Organum* opõe a incerteza da razão entregue a si mesma à certeza da experiência ordenada (1981: 30). Ao contrário do que pensa Bacon, a experiência não dispensa a teoria prévia, o pensamento dedutivo ou mesmo a especulação, mas força qualquer deles a não dispensarem, enquanto instância de confirmação última, a observação dos factos. Galileu só refuta as deduções de Aristóteles na medida em que as acha insustentáveis e é ainda Einstein quem nos chama a atenção para o facto de os métodos experimentais de Galileu serem tão imperfeitos que só por via de especulações ousadas poderia preencher as lacunas entre os dados empíricos (basta recordar que não havia medições de tempo inferiores ao segundo) (Einstein, 1970: XIX). Descartes, por seu turno, vai inequivocamente das ideias para as coisas e não das coisas para as ideias e estabelece a prioridade da metafísica enquanto fundamento último da ciência.

“só podemos vencer a natureza obedecendo-lhe” (1933: 6), o que nem sempre tem sido devidamente salientado nas interpretações da teoria de Bacon sobre a ciência.

As ideias que presidem à observação e à experimentação são as ideias claras e simples a partir das quais se pode ascender a um conhecimento mais profundo e rigoroso da natureza. Essas ideias são as ideias matemáticas. A matemática fornece à ciência moderna, não só o instrumento privilegiado de análise, como também a lógica da investigação, como ainda o modelo de representação da própria estrutura da matéria. Para Galileu, o livro da natureza está inscrito em caracteres geométricos² e Einstein não pensa de modo diferente³. Deste

2 Entre muitos outros passos do Diálogo sobre os Grandes Sistemas, ver a seguinte fala de Salviati: “No que respeita à compreensão intensiva e na medida em que este termo denota a compreensão perfeita de alguma proposição, digo que a inteligência humana compreende algumas delas perfeitamente, e que, portanto, a respeito delas tem uma certeza tão absoluta quanto a própria natureza. Tais são as proposições das ciências matemáticas, isto é, da geometria e da aritmética nas quais a inteligência divina conhece infinitamente mais proposições porque as conhece todas. Mas no que respeita àquelas poucas que a inteligência humana compreende, penso que o seu conhecimento é igual ao Divino em certeza objectiva porque, nesses casos, consegue compreender a necessidade para além da qual não há maior certeza”. Ver Galilei, 1970: 103.

3 A admiração de Einstein por Galileu está bem expressa no prefácio referido anteriormente, ver Einstein,

lugar central da matemática na ciência moderna derivam duas consequências principais. Em primeiro lugar, conhecer significa quantificar. O rigor científico afere-se pelo rigor das medições. As qualidades intrínsecas do objecto são, por assim dizer, desqualificadas e em seu lugar passam a imperar as quantidades em que eventualmente se podem traduzir. O que não é quantificável é cientificamente irrelevante. Em segundo lugar, o método científico assenta na redução da complexidade. O mundo é complicado e a mente humana não o pode compreender completamente. Conhecer significa dividir e classificar para depois poder determinar relações sistemáticas entre o que se separou. Já em Descartes uma das regras do Método consiste precisamente em “dividir cada uma das dificuldades... em tantas parcelas quanto for possível e requerido para melhor as resolver” (1984: 17). A divisão primordial é a que distingue entre “condições iniciais” e “leis da natureza”. As condições iniciais são o reino da complicação, do acidente e onde é necessário seleccionar

as que estabelecem as condições relevantes dos factos a observar; as leis da natureza são o reino da simplicidade e da regularidade onde é possível observar e medir com rigor. Esta distinção entre condições iniciais e leis da natureza nada tem de “natural”. Como bem observa Eugene Wigner, é mesmo completamente arbitrária (1970: 3). No entanto, é nela que assenta toda a ciência moderna.

A natureza teórica do conhecimento científico decorre dos pressupostos epistemológicos e das regras metodológicas já referidas. É um conhecimento causal que aspira à formulação de leis, à luz de regularidades observadas, com vista a prever o comportamento futuro dos fenómenos. A descoberta das leis da natureza assenta, por um lado, e como já se referiu, no isolamento das condições iniciais relevantes (por exemplo, no caso da queda dos corpos, a posição inicial e a velocidade do corpo em queda) e, por outro lado, no pressuposto de que o resultado se produzirá independentemente do lugar e do tempo em que se realizarem as condições iniciais. Por outras palavras, a descoberta das leis da natureza assenta no princípio de que a posição absoluta e o tempo absoluto nunca são condições iniciais relevantes. Este princípio é, segundo Wigner, o mais importante teorema da invariância na física clássica (1970: 226).

1970. O modo radical (e instintivo) como Einstein “vê” a natureza matemática da estrutura da matéria explica em parte a sua longa batalha sobre a interpretação da mecânica quântica (especialmente contra a interpretação de Copenhague). Ver Hoffmann, 1973: 173 e ss.

As leis, enquanto categorias de inteligibilidade, repousam num conceito de causalidade escolhido, não arbitrariamente, entre os oferecidos pela física aristotélica. Aristóteles distingue quatro tipos de causa: a causa material, a causa formal, a causa eficiente e a causa final. As leis da ciência moderna são um tipo de causa formal que privilegia o como funciona das coisas em detrimento de qual o agente ou qual o fim das coisas. É por esta via que o conhecimento científico rompe com o conhecimento do senso comum. É que, enquanto no senso comum, e portanto no conhecimento prático em que ele se traduz, a causa e a intenção convivem sem problemas, na ciência a determinação da causa formal obtém-se com a expulsão da intenção. É este tipo de causa formal que permite prever e, portanto, intervir no real e que, em última instância, permite à ciência moderna responder à pergunta sobre os fundamentos do seu rigor e da sua verdade com o elenco dos seus êxitos na manipulação e na transformação do real.

Um conhecimento baseado na formulação de leis tem como pressuposto metateórico a ideia de ordem e de estabilidade do mundo, a ideia de que o passado se repete no futuro. Segundo a mecânica newtoniana, o mundo da matéria é uma máquina cujas operações se podem

determinar exactamente por meio de leis físicas e matemáticas, um mundo estático e eterno a flutuar num espaço vazio, um mundo que o racionalismo cartesiano torna cognoscível por via da sua decomposição nos elementos que o constituem. Esta ideia do mundo-máquina é de tal modo poderosa que se vai transformar na grande hipótese universal da época moderna, o mecanicismo. Pode parecer surpreendente e até paradoxal que uma forma de conhecimento, assente numa tal visão do mundo, tenha vindo a constituir um dos pilares da ideia de progresso que ganha corpo no pensamento europeu a partir do século XVIII e que é o grande sinal intelectual da ascensão da burguesia⁴. Mas a verdade é que a ordem e a estabilidade do mundo são a pré-condição da transformação tecnológica do real.

O determinismo mecanicista é o horizonte certo de uma forma de conhecimento que se pretende utilitário e funcional, reconhecido menos pela capacidade de compreender profundamente o real do que pela capacidade de o dominar e transformar. No plano social, é esse também o horizonte cognitivo mais adequado aos interesses da burguesia ascendente que

4 Ver, entre muitos, Pollard, 1971: 39.

via na sociedade em que começava a dominar o estágio final da evolução da humanidade (o estado positivo de Comte; a sociedade industrial de Spencer; a solidariedade orgânica de Durkheim). Daí que o prestígio de Newton e das leis simples a que reduzia toda a complexidade da ordem cósmica tenham convertido a ciência moderna no modelo de racionalidade hegemônica que a pouco e pouco transbordou do estudo da natureza para o estudo da sociedade. Tal como foi possível descobrir as leis da natureza, seria igualmente possível descobrir as leis da sociedade. Bacon, Vico e Montesquieu são os grandes precursores. Bacon afirma a plasticidade da natureza humana e, portanto, a sua perfectibilidade, dadas as condições sociais, jurídicas e políticas adequadas, condições que é possível determinar com rigor (1933). Vico sugere a existência de leis que governam deterministicamente a evolução das sociedades e tornam possível prever os resultados das ações coletivas. Com extraordinária premonição Vico identifica e resolve a contradição entre a liberdade e a imprevisibilidade da ação humana individual e a determinação e previsibilidade da ação coletiva (1953). Montesquieu pode ser considerado um precursor da sociologia do direito ao estabelecer a relação entre as leis do sistema jurídico, feitas

pelo homem, e as leis inescapáveis da natureza (1950). No século XVIII este espírito precursor é ampliado e aprofundado e o fermento intelectual que daí resulta, as luzes, vai criar as condições para a emergência das ciências sociais no século XIX. A consciência filosófica da ciência moderna, que tivera no racionalismo cartesiano e no empirismo baconiano as suas primeiras formulações, veio a condensar-se no positivismo oitocentista. Dado que, segundo este, só há duas formas de conhecimento científico — as disciplinas formais da lógica e da matemática e as ciências empíricas segundo o modelo mecanicista das ciências naturais — as ciências sociais nasceram para ser empíricas. O modo como o modelo mecanicista foi assumido foi, no entanto, diverso. Distingo duas vertentes principais: a primeira, sem dúvida dominante, consistiu em aplicar, na medida do possível, ao estudo da sociedade todos os princípios epistemológicos e metodológicos que presidiam ao estudo da natureza desde o século XVI; a segunda, durante muito tempo marginal mas hoje cada vez mais seguida, consistiu em reivindicar para as ciências sociais um estatuto epistemológico e metodológico próprio, com base na especificidade do ser humano e sua distinção polar em relação à natureza. Estas duas concepções têm sido consideradas antagônicas, a

primeira sujeita ao jugo positivista, a segunda liberta dele, e qualquer delas reivindicando o monopólio do conhecimento científico-social. Apresentarei adiante uma interpretação diferente, mas para já caracterizarei sucintamente cada uma destas variantes.

A primeira variante — cujo compromisso epistemológico está bem simbolizado no nome de “física social” com que inicialmente se designaram os estudos científicos da sociedade — parte do pressuposto que as ciências naturais são uma aplicação ou concretização de um modelo de conhecimento universalmente válido e, de resto, o único válido. Portanto, por maiores que sejam as diferenças entre os fenómenos naturais e os fenómenos sociais é sempre possível estudar os últimos como se fossem os primeiros. Reconhece-se que essas diferenças actuam contra os fenómenos sociais, ou seja, tornam mais difícil o cumprimento do cânone metodológico e menos rigoroso o conhecimento a que se chega, mas não há diferenças qualitativas entre o processo científico neste domínio e o que preside ao estudo dos fenómenos naturais. Para estudar os fenómenos sociais como se fossem fenómenos naturais, ou seja, para conceber os factos sociais como coisas, como pretendia Durkheim (1980), o fundador da sociologia académica, é

necessário reduzir os factos sociais às suas dimensões externas, observáveis e mensuráveis. As causas do aumento da taxa de suicídio na Europa do virar do século não são procuradas nos motivos invocados pelos suicidas e deixados em cartas, como é costume, mas antes a partir da verificação de regularidades em função de condições tais como o sexo, o estado civil, a existência ou não de filhos, a religião dos suicidas (Durkheim, 1973).

Porque essa redução nem sempre é fácil e nem sempre se consegue sem distorcer grosseiramente os factos ou sem os reduzir à quase irrelevância, as ciências sociais têm um longo caminho a percorrer no sentido de se compatibilizarem com os critérios de cientificidade das ciências naturais. Os obstáculos são enormes, mas não são insuperáveis. Ernest Nagel, em *The Structure of Science*, simboliza bem o esforço desenvolvido nesta variante para identificar os obstáculos e apontar as vias da sua superação. Eis alguns dos principais obstáculos: as ciências sociais não dispõem de teorias explicativas que lhes permitam abstrair do real para depois buscar nele, de modo metodologicamente controlado, a prova adequada; as ciências sociais não podem estabelecer leis universais porque os fenómenos sociais são historicamente condicionados e culturalmente

determinados; as ciências sociais não podem produzir previsões fiáveis porque os seres humanos modificam o seu comportamento em função do conhecimento que sobre ele se adquire; os fenómenos sociais são de natureza subjectiva e como tal não se deixam captar pela objectividade do comportamento; as ciências sociais não são objectivas porque o cientista social não pode libertar-se, no acto de observação, dos valores que informam a sua prática em geral e, portanto, também a sua prática de cientista (Nagel, 1961: 447).

Em relação a cada um destes obstáculos, Nagel tenta demonstrar que a oposição entre as ciências sociais e as ciências naturais não é tão linear quanto se julga e que, na medida em que há diferenças, elas são superáveis ou negligenciáveis. Reconhece, no entanto, que a superação dos obstáculos nem sempre é fácil e que essa é a razão principal do atraso das ciências sociais em relação às ciências naturais. A ideia do atraso das ciências sociais é a ideia central da argumentação metodológica nesta variante, é, com ela, a ideia de que esse atraso, com tempo e dinheiro, poderá vir a ser reduzido ou mesmo eliminado.

Na teoria das revoluções científicas de Thomas Kuhn o atraso das ciências sociais é dado pelo carácter pré-paradigmático destas ciên-

cias, ao contrário das ciências naturais, essas sim, paradigmáticas. Enquanto, nas ciências naturais, o desenvolvimento do conhecimento tornou possível a formulação de um conjunto de princípios e de teorias sobre a estrutura da matéria que são aceites sem discussão por toda a comunidade científica, conjunto esse que designa por paradigma, nas ciências sociais não há consenso paradigmático, pelo que o debate tende a atravessar verticalmente toda a espessura do conhecimento adquirido. O esforço e o desperdício que isso acarreta é simultaneamente causa e efeito do atraso das ciências sociais.

A segunda vertente reivindica para as ciências sociais um estatuto metodológico próprio. Os obstáculos que há pouco enunciei são, segundo esta vertente, intransponíveis. Para alguns, é a própria ideia de ciência da sociedade que está em causa, para outros trata-se tão-só de empreender uma ciência diferente. O argumento fundamental é que a acção humana é radicalmente subjectiva. O comportamento humano, ao contrário dos fenómenos naturais, não pode ser descrito e muito menos explicado com base nas suas características exteriores e objectiváveis, uma vez que o mesmo acto externo pode corresponder a sentidos de acção muito diferentes. A ciência social será sempre

uma ciência subjectiva e não objectiva como as ciências naturais; tem de compreender os fenómenos sociais a partir das atitudes mentais e do sentido que os agentes conferem às suas acções, para o que é necessário utilizar métodos de investigação e mesmo critérios epistemológicos diferentes dos correntes nas ciências naturais, métodos qualitativos em vez de quantitativos, com vista à obtenção de um conhecimento intersubjectivo, descritivo e compreensivo, em vez de um conhecimento objectivo, explicativo e nomotético.

Esta concepção de ciência social reconhece-se numa postura antipositivista e assenta na tradição filosófica da fenomenologia e nela convergem diferentes variantes, desde as mais moderadas (como a de Max Weber) (1968) até às mais extremistas (como a de Peter Winch) (1970). Contudo, numa reflexão mais aprofundada, esta concepção, tal como tem vindo a ser elaborada, revela-se mais subsidiária do modelo de racionalidade das ciências naturais do que parece. Partilha com este modelo a distinção natureza/ser humano e tal como ele tem da natureza uma visão mecanicista à qual contrapõe, com evidência esperada, a especificidade do ser humano. A esta distinção, primordial na revolução científica do século XVI, vão-se sobrepor nos séculos seguintes outras, tal como

a distinção natureza/cultura e a distinção ser humano/animal, para no século XVIII se poder celebrar o carácter único do ser humano. A fronteira que então se estabelece entre o estudo do ser humano e o estudo da natureza não deixa de ser prisioneira do reconhecimento da prioridade cognitiva das ciências naturais, pois, se, por um lado, se recusam os condicionantes biológicos do comportamento humano, pelo outro, usam-se argumentos biológicos para fixar a especificidade do ser humano. Pode, pois, concluir-se que ambas as concepções de ciência social a que aludi pertencem ao paradigma da ciência moderna, ainda que a concepção mencionada em segundo lugar represente, dentro deste paradigma, um sinal de crise e contenha alguns dos componentes da transição para um outro paradigma científico.

A CRISE DO PARADIGMA DOMINANTE

São hoje muitos e fortes os sinais de que o modelo de racionalidade científica que acabo de descrever em alguns dos seus traços principais atravessa uma profunda crise. Defenderei nesta secção: primeiro, que essa crise é não só profunda como irreversível; segundo, que estamos a viver um período de revolução científica que se iniciou com Einstein e a mecânica quântica e não se sabe ainda quando acabará;

terceiro, que os sinais nos permitem tão-só especular acerca do paradigma que emergirá deste período revolucionário mas que, desde já, se pode afirmar com segurança que colapsarão as distinções básicas em que assenta o paradigma dominante e a que aludi na secção precedente.

A crise do paradigma dominante é o resultado interactivo de uma pluralidade de condições. Distingo entre condições sociais e condições teóricas. Darei mais atenção às condições teóricas e por elas começo. A primeira observação, que não é tão trivial quanto parece, é que a identificação dos limites, das insuficiências estruturais do paradigma científico moderno é o resultado do grande avanço no conhecimento que ele propiciou. O aprofundamento do conhecimento permitiu ver a fragilidade dos pilares em que se funda.

Einstein constitui o primeiro rombo no paradigma da ciência moderna, um rombo, aliás, mais importante do que o que Einstein foi subjectivamente capaz de admitir. Um dos pensamentos mais profundos de Einstein é o da relatividade da simultaneidade. Einstein distingue entre a simultaneidade de acontecimentos presentes no mesmo lugar e a simultaneidade de acontecimentos distantes, em particular de acontecimentos separados por distâncias astronómicas. Em relação a estes últimos, o

problema lógico a resolver é o seguinte: como é que o observador estabelece a ordem temporal de acontecimentos no espaço? Certamente por medições da velocidade da luz, partindo do pressuposto, que é fundamental à teoria de Einstein, que não há na natureza velocidade superior à da luz. No entanto, ao medir a velocidade numa direcção única (de A a B), Einstein defronta-se com um círculo vicioso: a fim de determinar a simultaneidade dos acontecimentos distantes é necessário conhecer a velocidade; mas para medir a velocidade é necessário conhecer a simultaneidade dos acontecimentos. Com um golpe de génio, Einstein rompe com este círculo, demonstrando que a simultaneidade de acontecimentos distantes não pode ser verificada, pode tão-só ser definida. É, portanto, arbitrária e daí que, como salienta Reichenbach (1970: 60), quando fazemos medições não pode haver contradições nos resultados uma vez que estes nos devolverão a simultaneidade que nós introduzimos por definição no sistema de medição. Esta teoria veio revolucionar as nossas concepções de espaço e de tempo. Não havendo simultaneidade universal, o tempo e o espaço absolutos de Newton deixam de existir. Dois acontecimentos simultâneos num sistema de referência não são simultâneos noutra sistema de referência. As leis da física e da geome-

tria assentam em medições locais. “Os instrumentos de medida, sejam relógios ou metros, não têm magnitudes independentes, ajustam-se ao campo métrico do espaço, a estrutura do qual se manifesta mais claramente nos raios de luz” (1970: 68).

O carácter local das medições e, portanto, do rigor do conhecimento que com base nelas se obtém vai inspirar o surgimento da segunda condição teórica da crise do paradigma dominante, a mecânica quântica. Se Einstein relativizou o rigor das leis de Newton no domínio da astrofísica, a mecânica quântica fê-lo no domínio da microfísica. Heisenberg e Bohr demonstram que não é possível observar ou medir um objecto sem interferir nele, sem o alterar, e a tal ponto que o objecto que sai de um processo de medição não é o mesmo que lá entrou. Como ilustra Wigner, “a medição da curvatura do espaço causada por uma partícula não pode ser levada a cabo sem criar novos campos que são biliões de vezes maiores que o campo sob investigação” (1970: 7). A ideia de que não conhecemos do real senão o que nele introduzimos, ou seja, que não conhecemos do real senão a nossa intervenção nele, está bem expressa no princípio da incerteza de Heisenberg: não se podem reduzir simultaneamente os erros da medição da velocidade e da posi-

ção das partículas; o que for feito para reduzir o erro de uma das medições aumenta o erro da outra (Heisenberg, 1971 e s/d). Este princípio, e, portanto, a demonstração da interferência estrutural do sujeito no objecto observado, tem implicações de vulto. Por um lado, sendo estruturalmente limitado o rigor do nosso conhecimento, só podemos aspirar a resultados aproximados e por isso as leis da física são tão-só probabilísticas. Por outro lado, a hipótese do determinismo mecanicista é inviabilizada uma vez que a totalidade do real não se reduz à soma das partes em que a dividimos para observar e medir. Por último, a distinção sujeito/objecto é muito mais complexa do que à primeira vista pode parecer. A distinção perde os seus contornos dicotómicos e assume a forma de um *continuum*.

O rigor da medição posto em causa pela mecânica quântica será ainda mais profundamente abalado se se questionar o rigor do veículo formal em que a medição é expressa, ou seja, o rigor da matemática. É isso o que sucede com as investigações de Gödel e que por essa razão considero serem a terceira condição da crise do paradigma. O teorema da incompletude (ou do não completamento) e os teoremas sobre a impossibilidade, em certas circunstâncias, de encontrar dentro de um dado sistema formal a

prova da sua consistência vieram mostrar que, mesmo seguindo à risca as regras da lógica matemática, é possível formular proposições indecidíveis, proposições que se não podem demonstrar nem refutar, sendo que uma dessas proposições é precisamente a que postula o carácter não-contraditório do sistema⁵. Se as leis da natureza fundamentam o seu rigor no rigor das formalizações matemáticas em que se expressam, as investigações de Gödel vêm demonstrar que o rigor da matemática carece ele próprio de fundamento. A partir daqui é possível não só questionar o rigor da matemática como também redefini-lo enquanto forma de rigor que se opõe a outras formas de rigor alternativo, uma forma de rigor cujas condições de êxito na ciência moderna não podem continuar a ser concebidas como naturais e óbvias. A própria filosofia da matemática, sobretudo a que incide sobre a experiência matemática, tem vindo a problematizar criativamente estes temas e reconhece hoje que o rigor matemático, como qualquer outra forma de rigor, assenta num critério de selectividade

5 O impacto dos teoremas de Gödel na filosofia da ciência tem sido diversamente avaliado. Ver, por exemplo, Ladrière, 1967: 312 e ss.; Jones, 1982: 158; Parain-Vial, 1983: 52 e ss.; Thom, 1985: 36; Briggs e Peat, 1985: 22.

e que, como tal, tem um lado construtivo e um lado destrutivo.

A quarta condição teórica da crise do paradigma newtoniano é constituída pelos avanços do conhecimento nos domínios da microfísica, da química e da biologia nos últimos vinte anos. A título de exemplo, menciono as investigações do físico-químico Ilya Prigogine. A teoria das estruturas dissipativas e o princípio da “ordem através de flutuações” estabelecem que em sistemas abertos, ou seja, em sistemas que funcionam nas margens da estabilidade, a evolução explica-se por flutuações de energia que em determinados momentos, nunca inteiramente previsíveis, desencadeiam espontaneamente reacções que, por via de mecanismos não lineares, pressionam o sistema para além de um limite máximo de instabilidade e o conduzem a um novo estado macroscópico. Esta transformação irreversível e termodinâmica é o resultado da interacção de processos microscópicos segundo uma lógica de auto-organização numa situação de não-equilíbrio. A situação de bifurcação, ou seja, o ponto crítico em que a mínima flutuação de energia pode conduzir a um novo estado, representa a potencialidade do sistema em ser atraído para um novo estado de menor entropia. Deste modo a irreversibilidade nos

sistemas abertos significa que estes são produto da sua história⁶.

A importância desta teoria está na nova concepção da matéria e da natureza que propõe, uma concepção dificilmente compaginável com a que herdamos da física clássica. Em vez da eternidade, a história; em vez do determinismo, a imprevisibilidade; em vez do mecanicismo, a interpenetração, a espontaneidade e a auto-organização; em vez da reversibilidade, a irreversibilidade e a evolução; em vez da ordem, a desordem; em vez da necessidade, a criatividade e o acidente. A teoria de Prigogine recupera inclusivamente conceitos aristotélicos tais como os conceitos de potencialidade e virtualidade que a revolução científica do século XVI parecia ter atirado definitivamente para o lixo da história.

Mas a importância maior desta teoria está em que ela não é um fenómeno isolado. Faz parte de um movimento convergente, pujante sobretudo a partir da última década, que atravessa as várias ciências da natureza e até as ciências sociais, um movimento de vocação transdisciplinar que Jantsch designa por paradigma da auto-organização e que tem aflora-

ções, entre outras, na teoria de Prigogine, na sinérgica de Haken (1977 e 1985: 205), no conceito de hiperciclo e na teoria da origem da vida de Eigen⁷, no conceito de autopoiesis de Maturana e Varela (1973 e 1975)⁸, na teoria das catástrofes de Thom (1985: 85), na teoria da evolução de Jantsch⁹ na teoria da “ordem implicada” de David Bohm (1984) ou na teoria da matriz-S de Geoffrey Chew e na filosofia do “bootstrap” que lhe subjaz¹⁰. Este movimento científico e as demais inovações teóricas que atrás defini como outras tantas condições teóricas da crise do paradigma dominante têm vindo a propiciar uma profunda reflexão epistemológica sobre o conhecimento científico, uma reflexão de tal modo rica e diversificada que, melhor do que qualquer outra circunstância, caracteriza exemplarmente a situação intelectual do tempo presente. Esta reflexão apresenta duas facetas sociológicas importantes. Em primeiro lugar, a reflexão é levada a cabo predominantemente pelos próprios cientistas,

6 Ver Prigogine e Stengers, 1979; Prigogine, 1980; Prigogine, 1981: 73 e ss.

7 Ver Eigen e Schuster, 1979.

8 Ver também, Benseler, Hejl e Koch (orgs.) 1980.

9 Ver Jantsch, 1980 e 1981: 83 e ss.

10 Ver Chew, 1968: 762 e ss. e 1970: 23 e ss; Capra, 1979: 11 e ss.

por cientistas que adquiriram uma competência e um interesse filosóficos para problematizar a sua prática científica. Não é arriscado dizer que nunca houve tantos cientistas-filósofos como actualmente, e isso não se deve a uma evolução arbitrária do interesse intelectual. Depois da euforia cientista do século XIX e da conseqüente aversão à reflexão filosófica, bem simbolizada pelo positivismo, chegámos a finais do século XX possuídos pelo desejo quase desesperado de complementarmos o conhecimento das coisas com o conhecimento do conhecimento das coisas, isto é, com o conhecimento de nós próprios. A segunda faceta desta reflexão é que ela abrange questões que antes eram deixadas aos sociólogos. A análise das condições sociais, dos contextos culturais, dos modelos organizacionais da investigação científica, antes acantonada no campo separado e estanque da sociologia da ciência, passou a ocupar papel de relevo na reflexão epistemológica. Do conteúdo desta reflexão respigarei, a título ilustrativo, alguns dos temas principais. Em primeiro lugar, são questionados o conceito de lei e o conceito de causalidade que lhe está associado.

A formulação das leis da natureza funda-se na ideia de que os fenómenos observados independem de tudo excepto de um conjunto

razoavelmente pequeno de condições (as condições iniciais) cuja interferência é observada e medida. Esta ideia, reconhece-se hoje, obriga a separações grosseiras entre os fenómenos, separações que, aliás, são sempre provisórias e precárias uma vez que a verificação da não interferência de certos factores é sempre produto de um conhecimento imperfeito, por mais perfeito que seja. As leis têm assim um carácter probabilístico, aproximativo e provisório, bem expresso no princípio da falsificabilidade de Popper. Mas acima de tudo, a simplicidade das leis constitui uma simplificação arbitrária da realidade que nos confina a um horizonte mínimo para além do qual outros conhecimentos da natureza, provavelmente mais ricos e com mais interesse humano, ficam por conhecer. Na biologia, onde as interacções entre fenómenos e formas de auto-organização em totalidades não mecânicas são mais visíveis, mas também nas demais ciências, a noção de lei tem vindo a ser parcial e sucessivamente substituída pelas noções de sistema, de estrutura, de modelo e, por último, pela noção de processo. O declínio da hegemonia da legalidade é concomitante do declínio da hegemonia da causalidade. O questionamento da causalidade nos tempos modernos vem de longe, pelo menos desde David Hume e do positivismo lógico. A reflexão crítica tem

incidido tanto no problema ontológico da causalidade (quais as características do nexos causal?; esse nexos existe na realidade?) como no problema metodológico da causalidade (quais os critérios de causalidade?; como reconhecer um nexos causal ou testar uma hipótese causal?). Hoje, a relativização do conceito de causalidade parte sobretudo do reconhecimento de que o lugar central que ele tem ocupado na ciência moderna se explica menos por razões ontológicas ou metodológicas do que por razões pragmáticas. O conceito de causalidade adequa-se bem a uma ciência que visa intervir no real e que mede o seu êxito pelo âmbito dessa intervenção. Afinal, causa é tudo aquilo sobre que se pode agir. Mesmo os defensores da causalidade, como Mário Bunge, reconhecem que ela é apenas uma das formas do determinismo e que por isso tem um lugar limitado, ainda que insubstituível, no conhecimento científico. A verdade é que, sob a égide da biologia e também da microfísica, o causalismo, enquanto categoria de inteligibilidade do real, tem vindo a perder terreno em favor do finalismo¹¹.

11 Bunge, 1979: 353: “The causal principle is, in short, neither a panacea nor a myth: it is a general hypothesis subsumed under the universal principle of determinacy, and having an approximate validity in its proper

O segundo grande tema de reflexão epistemológica versa mais sobre o conteúdo do conhecimento científico do que sobre a sua forma. Sendo um conhecimento mínimo que fecha as portas a muitos outros saberes sobre o mundo, o conhecimento científico moderno é um conhecimento desencantado e triste que transforma a natureza num autómato, ou, como diz Prigogine, num interlocutor terrivelmente estúpido¹². Este aviltamento da natureza acaba por aviltar o próprio cientista na medida em que reduz o suposto diálogo experimental ao exercício de uma prepotência sobre a natureza. O rigor científico, porque fundado no rigor matemático, é um rigor que quantifica e que, ao quantificar, desqualifica, um rigor que, ao objectivar os fenómenos, os objectualiza e os degrada, que, ao caracterizar os fenómenos, os caricaturiza. É, em suma e finalmente, uma forma de rigor que, ao afirmar a personalidade do cientista, destrói a personalidade da natureza. Nestes termos, o conhecimento ganha em rigor o que perde em riqueza e a retumbância dos êxitos da intervenção tecnológica esconde

domain”. Em Portugal é justo salientar neste domínio a notável obra teórica de Armando Castro. Ver 1975, 1978, 1980, 1982 e 1987.

12 Ver Prigogine e Stengers, 1979: 13.

os limites da nossa compreensão do mundo e reprime a pergunta pelo valor humano do afã científico assim concebido. Esta pergunta está, no entanto, inscrita na própria relação sujeito/objecto que preside à ciência moderna, uma relação que interioriza o sujeito à custa da exteriorização do objecto, tornando-os estanques e incomunicáveis. Os limites deste tipo de conhecimento são, assim, qualitativos, não são superáveis com maiores quantidades de investigação ou maior precisão dos instrumentos. Aliás, a própria precisão quantitativa do conhecimento é estruturalmente limitada. Por exemplo, no domínio das teorias da informação o teorema de Brillouin demonstra que a informação não é gratuita (1959)¹³. Qualquer observação efectuada sobre um sistema físico aumenta a entropia do sistema no laboratório. O rendimento de uma dada experiência deve assim ser definido pela relação entre a informação obtida e o aumento concomitante da entropia. Ora, segundo Brillouin, esse rendimento é sempre inferior à unidade e só em casos raros é próximo dela. Nestes termos, a experiência rigorosa é irrealizável pois que exigiria um dispêndio infinito de actividades humanas. Por último, a precisão

é limitada porque, se é verdade que o conhecimento só sabe avançar pela via da progressiva parcelização do objecto, bem representada nas crescentes especializações da ciência, é exactamente por essa via que melhor se confirma a irreduzibilidade das totalidades orgânicas ou inorgânicas às partes que as constituem e, portanto, o carácter distorcivo do conhecimento centrado na observação destas últimas. Os factos observados têm vindo a escapar ao regime de isolamento prisional a que a ciência os sujeita. Os objectos têm fronteiras cada vez menos definidas; são constituídos por anéis que se entrecruzam em teias complexas com os dos restantes objectos, a tal ponto que os objectos em si são menos reais que as relações entre eles.

Ficou dito no início desta parte que a crise do paradigma da ciência moderna se explica por condições teóricas, que acabei ilustrativamente de apontar, e por condições sociais. Estas últimas não podem ter aqui tratamento detalhado¹⁴. Referirei tão-só que, quaisquer que sejam os limites estruturais de rigor científico, não restam dúvidas que o que a ciência ganhou em rigor nos últimos quarenta ou cinquenta anos perdeu em capacidade de auto-regulação.

13 Ver também, Parain-Vial, 1983: 122 e ss.

14 Sobre este tema ver Santos, 1978: 11 e ss.

As ideias da autonomia da ciência e do desinteresse do conhecimento científico, que durante muito tempo constituíram a ideologia espontânea dos cientistas, colapsaram perante o fenómeno global da industrialização da ciência a partir sobretudo das décadas de trinta e quarenta. Tanto nas sociedades capitalistas como nas sociedades socialistas de Estado do leste europeu, a industrialização da ciência acarretou o compromisso desta com os centros de poder económico, social e político, os quais passaram a ter um papel decisivo na definição das prioridades científicas.

A industrialização da ciência manifestou-se tanto ao nível das aplicações da ciência como ao nível da organização da investigação científica. Quanto às aplicações, as bombas de Hiroshima e Nagasaki foram um sinal trágico, a princípio visto como acidental e fortuito, mas hoje, perante a catástrofe ecológica e o perigo do holocausto nuclear, cada vez mais visto como manifestação de um modo de produção da ciência inclinado a transformar acidentes em ocorrências sistemáticas.

“A ciência e a tecnologia têm vindo a revelar-se as duas faces de um processo histórico em que os interesses militares e os interesses económicos vão convergindo até quase à indistinção” (Santos, 1978: 26). No domínio da organi-

zação do trabalho científico, a industrialização da ciência produziu dois efeitos principais. Por um lado, a comunidade científica estratificou-se, as relações de poder entre cientistas tornaram-se mais autoritárias e desiguais e a esmagadora maioria dos cientistas foi submetida a um processo de proletarização no interior dos laboratórios e dos centros de investigação. Por outro lado, a investigação capital-intensiva (asente em instrumentos caros e raros) tornou impossível o livre acesso ao equipamento, o que contribuiu para o aprofundamento do fosso, em termos de desenvolvimento científico e tecnológico, entre os países centrais e os países periféricos.

Pautada pelas condições teóricas e sociais que acabei de referir, a crise do paradigma da ciência moderna não constitui um pântano cinzento de cepticismo ou de irracionalismo. É antes o retrato de uma família intelectual numerosa e instável, mas também criativa e fascinante, no momento de se despedir, com alguma dor, dos lugares conceituais, teóricos e epistemológicos, ancestrais e íntimos, mas não mais convincentes e securizantes, uma despedida em busca de uma vida melhor a caminho doutras paragens onde o optimismo seja mais fundado e a facionalidade mais plural e onde finalmente o conhecimento volte a ser uma

aventura encantada. A caracterização da crise do paradigma dominante traz consigo o perfil do paradigma emergente. É esse o perfil que procurarei desenhar a seguir.

O PARADIGMA EMERGENTE

A configuração do paradigma que se anuncia no horizonte só pode obter-se por via especulativa. Uma especulação fundada nos sinais que a crise do paradigma actual emite mas nunca por eles determinada. Aliás, como diz René Poirier e antes dele disseram Hegel e Heidegger, “a coerência global das nossas verdades físicas e metafísicas só se conhece retrospectivamente”¹⁵. Por isso, ao falarmos do futuro, mesmo que seja de um futuro que já nos sentimos a percorrer, o que dele dissermos é sempre o produto de uma síntese pessoal embebida na imaginação, no meu caso na imaginação sociológica. Não espanta, pois, que ainda que com alguns pontos de convergência, sejam diferentes as sínteses até agora apresentadas. Ilya Prigogine (1970), por exemplo, fala da “nova aliança” e da metamorfose da ciência. Fritjof Capra (1976 e 1983) fala da “nova física” e do Taoísmo da física, Eugene Wigner (1970: 215 e ss.) de “mudanças do

segundo tipo”, Erich Jantsch do paradigma da auto-organização¹⁶, Daniel Bell da sociedade pós-industrial (1976), Habermas da sociedade comunicativa (1982). Eu falarei, por agora, do paradigma de um conhecimento prudente para uma vida decente. Com esta designação quero significar que a natureza da revolução científica que atravessamos é estruturalmente diferente da que ocorreu no século XVI. Sendo uma revolução científica que ocorre numa sociedade ela própria revolucionada pela ciência, o paradigma a emergir dela não pode ser apenas um paradigma científico (o paradigma de um conhecimento prudente), tem de ser também um paradigma social (o paradigma de uma vida decente). Apresentarei o paradigma emergente através de um conjunto de teses seguidas de justificação.

TODO O CONHECIMENTO CIENTÍFICO-NATURAL É CIENTÍFICO-SOCIAL

A distinção dicotômica entre ciências naturais e ciências sociais deixou de ter sentido e utilidade. Esta distinção assenta numa concepção mecanicista da matéria e da natureza a que contrapõe, com pressuposta evidência,

15 Ver Poirier, prefácio a Parain-Vial, 1983: 10.

16 Ver Jantsch, obs. cits.

os conceitos de ser humano, cultura e sociedade. Os avanços recentes da física e da biologia põem em causa a distinção entre o orgânico e o inorgânico, entre seres vivos e matéria inerte e mesmo entre o humano e o não humano. As características da auto-organização, do metabolismo e da auto-reprodução, antes consideradas específicas dos seres vivos, são hoje atribuídas aos sistemas pré-celulares de moléculas. E quer num quer noutros reconhecem-se propriedades e comportamentos antes considerados específicos dos seres humanos e das relações sociais. A teoria das estruturas dissipativas de Prigogine, ou a teoria sinérgica de Haken já citadas, mas também a teoria da “ordem implicada” de David Bohm, a teoria da matriz-S de Geoffrey Chew e a filosofia do “bootstrap” que lhe subjaz e ainda a teoria do encontro entre a física contemporânea e o misticismo oriental de Fritjof Capra, todas elas de vocação holística e algumas especificamente orientadas para superar as inconsistências entre a mecânica quântica e a teoria da relatividade de Einstein, todas estas teorias introduzem na matéria os conceitos de historicidade e de processo, de liberdade, de autodeterminação e até de consciência que antes o homem e a mulher tinham reservado para si. É como se o homem e a mulher se tivessem lançado na aven-

tura de conhecer os objectos mais distantes e diferentes de si próprios, para, uma vez aí chegados, se descobrirem reflectidos como num espelho. Já no princípio da década de sessenta e extrapolando a partir da mecânica quântica, Eugene Wigner (1970: 271) considerava que o inanimado não era uma qualidade diferente mas apenas um caso limite, que a distinção corpo/alma deixara de ter sentido e que a física e a psicologia acabariam por se fundir numa única ciência. Hoje é possível ir muito além da mecânica quântica. Enquanto esta introduziu a consciência no acto do conhecimento, nós temos hoje de a introduzir no próprio objecto do conhecimento, sabendo que, com isso, a distinção sujeito/objecto sofrerá uma transformação radical. Num certo regresso ao pan-psiquismo leibniziano, começa hoje a reconhecer-se uma dimensão psíquica na natureza, “a mente mais ampla” de que fala Bateson, da qual a mente humana é apenas uma parte, uma mente imanente ao sistema social global e à ecologia planetária que alguns chamam Deus (1985). Geoffrey Chew postula a existência de consciência na natureza como um elemento necessário à autoconsistência desta última e, se assim for, as futuras teorias da matéria terão de incluir o estudo da consciência humana. Convergentemente, assiste-se a um renovado interesse

pelo “inconsciente colectivo”, imanente à humanidade no seu todo, de Jung. Aliás, Capra pretende ver as ideias de Jung — sobretudo a ideia da sincronicidade para explicar a relação entre a realidade exterior e a realidade interior — confirmadas pelos recentes conceitos de interações locais e não locais na física das partículas¹⁷. Tal como na sincronia jungiana, as interações não locais são instantâneas e não podem ser previstas, em termos matemáticos precisos. Não são, pois, produzidas por causas locais e, quando muito, poder-se-á falar da causalidade estatística. Capra vê em Jung uma das alternativas teóricas às concepções mecanicistas de Freud e Bateson afirma que enquanto Freud ampliou o conceito de mente para dentro (permitindo-nos abranger o subconsciente e o inconsciente) é necessário agora ampliá-lo para fora (reconhecendo a existência de fenómenos mentais para além dos individuais e humanos). Semelhantemente, a teoria da “ordem implicada”, que, segundo o seu autor, David Bohm, pode constituir uma base comum tanto à teoria quântica como à teoria da relatividade, concebe a consciência e a matéria como interdependentes sem, no entanto, estarem li-

gadas por nexo de causalidade. São antes duas projecções, mutuamente envolventes, de uma realidade mais alta que não é nem matéria nem consciência. O conhecimento do paradigma emergente tende assinta ser um conhecimento não dualista, um conhecimento que se funda na superação das distinções tão familiares e óbvias que até há pouco considerávamos insubstituíveis, tais como natureza/cultura, natural/artificial, vivo/inanimado, mente/matéria, observador/observado, subjectivo/objectivo;” colectivo/individual, animal/pessoa. Este relativo colapso das distinções dicotómicas repercutiu-se nas disciplinas científicas que sobre elas se fundaram. Aliás, sempre houve ciências que se reconheceram mal nestas distinções e tanto que se tiveram de fracturar internamente para se lhes adequarem minimamente. Refiro-me à antropologia, à geografia e também à psicologia. Condensaram-se nelas privilegiadamente as contradições da separação ciências naturais/ciências sociais. Daí que, num período de transição entre paradigmas, seja particularmente importante, do ponto de vista epistemológico, observar o que se passa nessas ciências.

Não basta, porém, apontar a tendência para a superação da distinção entre ciências naturais e ciências sociais, é preciso conhecer o sentido e conteúdo dessa superação. Recor-

17 Ver também Bowen, 1985: 213 e ss.

rendo de novo à física, trata-se de saber qual será o “parâmetro de ordem”, segundo Haken, ou o “atractor”, segundo Prigogine, dessa superação, se as ciências naturais, se as ciências sociais. Precisamente porque vivemos um estado de turbulência, as vibrações do novo paradigma repercutem-se desigualmente nas — várias regiões do paradigma vigente e por isso os sinais do futuro são ambíguos. Alguns lêem neles a emergência de um novo naturalismo centrado no privilegiamento dos pressupostos biológicos do comportamento humano. Assim Konrad Lorenz ou a sociobiologia. Para estes, a superação da dicotomia ciências naturais/ciências sociais ocorre sob a égide das ciências naturais. Contra esta posição pode objectar-se que ela tem do futuro a mesma concepção com que as ciências naturais auto-justificam, no seio do paradigma dominante, o seu prestígio científico, social e político e, por isso, só vê do futuro aquilo em que ele repete o presente. Se, pelo contrário, numa reflexão mais aprofundada, atentarmos no conteúdo teórico das ciências que mais têm progredido no conhecimento da matéria, verificamos que a emergente inteligibilidade da natureza é presidida por conceitos, teorias, metáforas e analogias das ciências sociais. Para não irmos mais longe, quer a teoria das estruturas dissipativas de

Prigogine quer a teoria sinérgica de Haken explicam o comportamento das partículas através dos conceitos de revolução social, violência, escravatura, dominação, democracia nuclear, todos eles originários das ciências sociais (da sociologia, da ciência política, da história, etc.). O mesmo sucede, ainda no campo da física teórica, com as teorias de Capra sobre a relação entre física e psicanálise, os padrões da matéria e os padrões da mente concebidos como reflexos uns dos outros. Apesar de estas teorias diluírem as fronteiras entre os objectos da física e os objectos da biologia, foi sem dúvida no domínio desta última que os modelos explicativos das ciências sociais mais se enraizaram nas décadas recentes. Os conceitos de teleomorfismo, autopoiesis, auto-organização, potencialidade organizada, originalidade, individualidade, historicidade atribuem à natureza um comportamento humano. Lovelock (1987), escrevendo sobre as ciências da vida, afirma que os nossos corpos são constituídos por cooperativas de células.

Que os modelos explicativos das ciências sociais vêm subjazendo ao desenvolvimento das ciências naturais nas últimas décadas prova-se, além do mais, pela facilidade com que as teorias físico-naturais, uma vez formuladas no seu domínio específico, se aplicam ou aspiram

aplicar-se no domínio social. Assim, por exemplo, Peter Allen (1980: 25 e ss.), um dos mais estreitos colaboradores de Prigogine, tem vindo a aplicar a teoria das estruturas dissipativas aos processos económicos e à evolução das cidades e das regiões. E. Haken (1985: 205 e ss.) salienta as potencialidades da sinérgica para explicar situações revolucionárias na sociedade. É como se o dito de Durkheim se tivesse invertido e em vez de serem os fenómenos sociais a ser estudados como se fossem fenómenos naturais, serem os fenómenos naturais estudados como se fossem fenómenos sociais.

O facto de a superação da dicotomia ciências naturais/ciências sociais ocorrer sob a égide das ciências sociais não é, contudo, suficiente para caracterizar um modelo de conhecimento no paradigma emergente. É que, como disse atrás, as próprias ciências sociais constituíram-se no século XIX segundo os modelos de racionalidade das ciências naturais clássicas e, assim, a égide das ciências sociais, afirmada sem mais, pode revelar-se ilusória. Referi contudo que a constituição das ciências sociais teve lugar segundo duas vertentes: uma mais directamente vinculada à epistemologia e à metodologia positivistas das ciências naturais, e outra, de vocação anti-positivista, caldeada numa tradição filosófica complexa,

fenomenológica, interaccionista, mito-simbólica, hermenêutica, existencialista, pragmática, reivindicando a especificidade do estudo da sociedade mas tendo de, para isso, pressupor uma concepção mecanicista da natureza. A pujança desta segunda vertente nas duas últimas décadas é indicativa de ser ela o modelo de ciências sociais que, numa época de revolução científica, transporta a marca pós-moderna do paradigma emergente. Trata-se, como referi também, de um modelo de transição, uma vez que define a especificidade do humano por contraposição a uma concepção da natureza que as ciências naturais hoje consideram ultrapassada, mas é um modelo em que aquilo que o prende ao passado é menos forte do que aquilo que o prende ao futuro. Em resumo, à medida que as ciências naturais se aproximam das ciências sociais estas aproximam-se das humanidades. O sujeito, que a ciência moderna lançara na diáspora do conhecimento irracional, regressa investido da tarefa de fazer erguer sobre si uma nova ordem científica.

Que este é o sentido global da revolução científica que vivemos, é também sugerido pela reconceptualização em curso das condições epistemológicas e metodológicas do conhecimento científico social. Referi acima alguns dos obstáculos à cientificidade das ciências sociais, os

quais, segundo o paradigma ainda dominante, seriam responsáveis pelo atraso das ciências sociais em relação às ciências naturais. Sucede contudo que, também como referi, o avanço do conhecimento das ciências naturais e a reflexão epistemológica que ele tem suscitado têm vindo a mostrar que os obstáculos ao conhecimento científico da sociedade e da cultura são de facto condições do conhecimento em geral, tanto científico-social como científico-natural. Ou seja, o que antes era a causa do maior atraso das ciências sociais é hoje o resultado do maior avanço das ciências naturais. Daí também que a concepção de Thomas Kuhn (1962) sobre o carácter pré-paradigmático (isto é, menos desenvolvido) das ciências sociais, que eu, aliás, subscrevi e reformulei noutros escritos Santos, 1978: 29 e ss.) tenha de ser abandonada ou profundamente revista.

A superação da dicotomia ciências naturais/ciências sociais tende assim a revalorizar os estudos humanísticos. Mas esta revalorização não ocorrerá sem que as humanidades sejam, elas também, profundamente transformadas. O que há nelas de futuro é o terem resistido à separação sujeito/objecto e o terem preferido-a compreensão do mundo à manipulação do mundo. Este núcleo genuíno foi, no entanto, envolvido num anel de preocupações mistifi-

catórias (o esoterismo nefelibata e a erudição balofa). O ghetto a que as humanidades se retemeram foi em parte uma estratégia defensiva contra o assédio das ciências sociais, armadas do viés cientista triunfalmente brandido. Mas foi também o produto do esvaziamento que sofreram em face da ocupação do seu espaço pelo modelo cientista. Foi assim nos estudos históricos com a história quantitativa, nos estudos jurídicos com a ciência pura do direito e a dogmática jurídica, nos estudos filológicos, literários e linguísticos com o estruturalismo. Há que recuperar esse núcleo genuíno e pô-lo ao serviço de uma reflexão global sobre o mundo. O texto sobre que sempre se debruçou a filologia é uma das analogias matriciais com que se construirá no paradigma emergente o conhecimento sobre a sociedade e a natureza.

A concepção humanística das ciências sociais enquanto agente catalisador da progressiva fusão das ciências naturais e ciências sociais coloca a pessoa, enquanto autor e sujeito do mundo, no centro do conhecimento, mas, ao contrário das humanidades tradicionais, coloca o que hoje designamos por natureza no centro da pessoa. Não há natureza humana porque toda a natureza é humana. É pois necessário descobrir categorias de inteligibilidade globais, conceitos quentes que derretam as fronteiras

em que a ciência moderna dividiu e encerrou a realidade. A ciência pós-moderna é uma ciência assumidamente analógica que conhece o que conhece pior através do que conhece melhor. Já mencionei a analogia textual e julgo que tanto a analogia lúdica como a analogia dramática, como ainda a analogia biográfica, figurarão entre as categorias matriciais do paradigma emergente: o mundo, que hoje é natural ou social e amanhã será ambos, visto como um texto, como um jogo, como um palco ou ainda como uma autobiografia. Clifford Geertz (1983: 19 e ss.) refere algumas destas analogias humanísticas e restringe o seu uso às ciências sociais, enquanto eu as concebo como categorias de inteligibilidade universais. Não virá longe o dia em que a física das partículas nos fale do jogo entre as partículas, ou a biologia nos fale do teatro molecular ou a astrofísica do texto celestial, ou ainda a química da biografia das reacções químicas. Cada uma destas analogias desvela uma ponta do mundo. A nudez total, que será sempre a de quem se vê no que vê, resultará das configurações de analogias que soubermos imaginar: afinal, o jogo pressupõe um palco, o palco exercita-se com um texto e o texto é a autobiografia do seu autor. Jogo, palco, texto ou biografia, o mundo é comunicação e por isso a lógica existencial da ciência

pós-moderna é promover a “situação comunicativa” tal como Habermas a concebe. Nessa situação confluem sentidos e constelações de sentido vindos, tal qual rios, das nascentes das nossas práticas locais e arrastando consigo as areias dos nossos percursos moleculares, individuais, comunitários, sociais e planetários. Não se trata de uma amálgama de sentido (que não seria sentido, mas ruído), mas antes de interações e de intertextualidades organizadas em torno de projectos locais de conhecimento indiviso. Daqui decorre a segunda característica do conhecimento científico pós-moderno.

TODO O CONHECIMENTO É LOCAL E TOTAL

Na ciência moderna o conhecimento avança pela especialização. O conhecimento é tanto mais rigoroso quanto mais restrito é o objecto sobre que incide. Nisso reside, aliás, o que hoje se reconhece ser o dilema básico da ciência moderna: o seu rigor aumenta na proporção directa da arbitrariedade com que espartilha o real. Sendo um conhecimento disciplinar, tende a ser um conhecimento disciplinado, isto é, segrega uma organização do saber orientada para policiar as fronteiras entre as disciplinas e reprimir os que as quiserem transpor. É hoje reconhecido que a excessiva parcelização e disci-

plinarização do saber científico faz do cientista um ignorante especializado e que isso acarreta efeitos negativos. Esses efeitos são sobretudo visíveis no domínio das ciências aplicadas. As tecnologias preocupam-se hoje com o seu impacto destrutivo nos ecossistemas; a medicina verifica que a hiperespecialização do saber médico transformou o doente numa quadrícula sem sentido quando, de facto, nunca estamos doentes senão em geral; a farmácia descobre o lado destrutivo dos medicamentos, tanto mais destrutivos quanto mais específicos, e procura uma nova lógica de combinação química atenta aos equilíbrios orgânicos; o direito, que reduziu a complexidade da vida jurídica à secura da dogmática, redescobre o mundo filosófico e sociológico em busca da prudência perdida; a economia, que legitimara o reducionismo quantitativo e tecnocrático com o pretendido êxito das previsões económicas, é forçada a reconhecer, perante a pobreza dos resultados, que a qualidade humana e sociológica dos agentes e processos económicos entra pela janela depois de ter sido expulsa pela porta; para grangear o reconhecimento dos utentes (que, públicos ou privados, institucionais ou individuais, sempre estiveram numa posição de poder em relação aos analisados) a psicologia aplicada privilegiou instrumentos expeditos e facilmente ma-

nuseáveis, como sejam os testes, que reduziram a riqueza da personalidade às exigências funcionais de instituições unidimensionais.

Os males desta parcelização do conhecimento e do reducionismo arbitrário que transporta consigo são hoje reconhecidos, mas as medidas propostas para os corrigir acabam em geral por os reproduzir sob outra forma. Criam-se novas disciplinas para resolver os problemas produzidos pelas antigas e por essa via reproduz-se o mesmo modelo de cientificidade. Apenas para dar um exemplo, o médico generalista, cuja ressurreição visou compensar a hiperespecialização médica, corre o risco de ser convertido num especialista ao lado dos demais. Este efeito perverso revela que não há solução para este problema no seio do paradigma dominante e precisamente porque este último é que constitui o verdadeiro problema de que decorrem todos os outros.

No paradigma emergente o conhecimento é total, tem como horizonte a totalidade universal de que fala Wigner ou a totalidade indivisa de que fala Bohm. Mas sendo total, é também local. Constitui-se em redor de temas que em dado momento são adoptados por grupos sociais concretos como projectos de vida locais, sejam eles reconstituir a história de um lugar, manter um espaço verde, construir um

computador adequado às necessidades locais, fazer baixar a taxa de mortalidade infantil, inventar um novo instrumento musical, erradicar uma doença, etc., etc. A fragmentação pós-moderna não é disciplinar e sim temática. Os temas são galerias por onde os conhecimentos progridem ao encontro uns dos outros. Ao contrário do que sucede no paradigma actual, o conhecimento avança à medida que o seu objecto se amplia, ampliação que, como a da árvore, procede pela diferenciação e pelo alastramento das raízes em busca de novas e mais variadas interfaces.

Mas sendo local, o conhecimento pós-moderno é também total porque reconstitui os projectos cognitivos locais, salientando-lhes a sua exemplaridade, e por essa via transformá-los em pensamento total ilustrado. A ciência do paradigma emergente, sendo, como deixei dito acima, assumidamente analógica, é também assumidamente tradutora, ou seja, incentiva os conceitos e as teorias desenvolvidos localmente a emigrarem para outros lugares cognitivos, de modo a poderem ser utilizados fora do seu contexto de origem. Este procedimento, que é reprimido por uma forma de conhecimento que concebe através da operacionalização e generaliza através da quantidade e da uniformização, será normal numa forma de conhecimento

que concebe através da imaginação e generaliza através da qualidade e da exemplaridade.

O conhecimento pós-moderno, sendo total, não é determinístico, sendo local, não é descritivista. É um conhecimento sobre as condições de possibilidade. As condições de possibilidade da acção humana projectada no mundo a partir de um espaço-tempo local. Um conhecimento deste tipo é relativamente imetódico, constitui-se a partir de uma pluralidade metodológica. Cada método é uma linguagem e a realidade responde na língua em que é perguntada. Só uma constelação de métodos pode captar o silêncio que persiste entre cada língua que pergunta. Numa fase de revolução científica como a que atravessamos, essa pluralidade de métodos só é possível mediante transgressão metodológica¹⁸. Sendo certo que cada método só esclarece o que lhe convém e quando esclarece fá-lo sem surpresas de maior, a inovação científica consiste em inventar contextos persuasivos que conduzam à aplicação dos métodos fora do seu habitat natural. Dado que a aproximação entre ciências naturais e ciências sociais se fará no sentido destas últimas, caberá especular se é possível, por exemplo,

18 Sobre o conceito de transgressão metodológica ver Santos, 1981: 275 e ss.

fazer a análise filológica de um traçado urbano, entrevistar um pássaro ou fazer observação participante entre computadores.

A transgressão metodológica repercute-se nos estilos e géneros literários que presidem à escrita científica. A ciência pós-moderna não segue um estilo unidimensional, facilmente identificável; o seu estilo é uma configuração de estilos construída segundo o critério e a imaginação pessoal do cientista. A tolerância discursiva é o outro lado da pluralidade metodológica. Na fase de transição em que nos encontramos são já visíveis fortes sinais deste processo de fusão de estilos, de interpenetrações entre cânones de escrita. Clifford Geertz (1983: 20) estuda o fenómeno nas ciências sociais e apresenta alguns exemplos: investigação filosófica parecendo crítica literária no estudo de Sartre sobre Flaubert; fantasias barrocas sob a forma de observações empíricas (a obra de Jorge Luís Borges); parábolas apresentadas como investigações etnográficas (Carlos Castaneda); estudos epistemológicos sob a forma de textos políticos (a obra *Against Method* de Paul Feyerabend). E como Geertz, podemos perguntar se Foucault é historiador, filósofo, sociólogo ou cientista político. A composição transdisciplinar e individualizada, para que estes exemplos apontam sugere um

movimento no sentido da maior personalização do trabalho científico. Isto conduz à terceira característica do conhecimento científico no paradigma emergente.

TODO O CONHECIMENTO É AUTOCONHECIMENTO

A ciência moderna consagrou o homem enquanto sujeito epistémico mas expulsou-o, tal como a Deus, enquanto sujeito empírico. Um conhecimento objectivo, factual e rigoroso não tolerava a interferência dos valores humanos ou religiosos. Foi nesta base que se construiu a distinção dicotómica sujeito/objecto. No entanto, a distinção sujeito/objecto nunca foi tão pacífica nas ciências sociais quanto nas ciências naturais e a isso mesmo se atribuiu, como disse, o maior atraso das primeiras em relação às segundas. Afinal, os objectos de estudo eram homens e mulheres como aqueles que os estudavam. A distinção epistemológica entre sujeito e objecto teve de se articular metodologicamente com a distância empírica entre sujeito e objecto. Isto mesmo se torna evidente se compararmos as estratégias metodológicas da antropologia cultural: e social, por um lado, e da sociologia, por outro. Na antropologia, a distância empírica entre o sujeito e o objecto era

enorme. O sujeito era o antropólogo; o europeu civilizado, o objecto era o povo primitivo, ou selvagem. Neste caso, a distinção sujeito/objecto aceitou ou mesmo exigiu, que a distância fosse relativamente encurtada através do uso de metodologias que obrigavam a uma maior intimidade com o objecto, ou seja, o trabalho de campo etnográfico, a observação participante. Na sociologia, ao contrário, era pequena ou mesmo nula a distância empírica entre o sujeito e objecto: eram cientistas europeus a estudar os seus concidadãos. Neste caso, a distinção epistemológica obrigou a que esta distancia fosse aumentada através do uso de metodologias de distanciamento: por exemplo, o inquérito sociológico, a análise documental e a entrevista estruturada.

A antropologia, entre a descolonização e o pós-guerra e a guerra do Vietname, e a sociologia, a partir do final dos anos sessenta, foram levadas a questionar este *status quo* metodológico e as noções de distância social em que ele assentava. De repente, os selvagens foram vistos dentro de nós, nas nossas sociedades; e a sociologia passou a utilizar com mais intensidade métodos anteriormente quase monopolizados pela antropologia (a observação participante), ao mesmo tempo que nesta última os objectos passavam a ser concidadãos, mem-

bras de pleno direito da Organização das Nações Unidas, e tinham de ser estudados segundo métodos-sociológicos. As vibrações destes movimentos na distinção sujeito/objecto nas ciências sociais vieram a explodir no período pós-estruturalista.

No domínio das ciências físico-naturais, o regresso do sujeito fora já anunciado pela mecânica-quântica ao demonstrar que o acto de conhecimento e o produto do conhecimento eram inseparáveis. Os avanços da microfísica, da astrofísica e da biologia das últimas décadas restituíram à natureza as propriedades de que a ciência moderna a expropriara. O aprofundamento do conhecimento conduzido segundo a matriz materialista veio a desembocar num conhecimento idealista. A nova dignidade da natureza mais se consolidou quando se verificou que o desenvolvimento tecnológico desordenado nos tinha separado da natureza em vez de nos unir a ela e que a exploração da natureza tinha sido o veículo da exploração do homem. O desconforto que a distinção sujeito/objecto sempre tinha provocado nas ciências sociais propagava-se assim às ciências naturais. O sujeito regressava na veste do objecto. Aliás, os conceitos de “mente imanente”, “mente mais ampla” e “mente colectiva” de Bateson e outros constituem notícias dispersas de que o outro

foragido da ciência moderna, Deus, pode estar em vias de regressar. Regressará transfigurado, sem nada de divino senão o nosso desejo de harmonia e comunhão com tudo o que nos rodeia e que, vemos agora, é o mais íntimo de nós. Uma nova gnose está em gestação.

Parafraseando Clausewitz, podemos afirmar hoje que o objecto é a continuação do sujeito por outros meios. Por isso, todo o conhecimento científico é autoconhecimento. A ciência não descobre, cria, e o acto criativo protagonizado por cada cientista e pela comunidade científica no seu conjunto tem de se conhecer intimamente antes que conheça o que com ele se conhece do real. Os pressupostos metafísicos, os sistemas de crenças, os juízos de valor não estão antes nem depois da explicação científica da natureza ou da sociedade. São parte integrante dessa mesma explicação. A ciência moderna não é a única explicação possível da realidade e não há sequer qualquer razão científica para a considerar melhor que as explicações alternativas da metafísica, da astrologia, da religião, da arte ou da poesia. A razão por que privilegiamos hoje uma forma de conhecimento assente na previsão e no controlo dos fenómenos nada tem de científico. É um juízo de valor. A explicação científica dos fenómenos é a autojustificação da ciência enquanto fe-

nómeno central da nossa contemporaneidade. A ciência é, assim, autobiográfica.

A consagração da ciência moderna nestes últimos quatrocentos anos naturalizou a explicação do real, a ponto de não o podermos conceber senão nos termos por ela propostos. Sem as categorias de espaço, tempo, matéria e número — as metáforas cardeais da física moderna, segundo Roger Jones — sentimo-nos incapazes de pensar, mesmo sendo já hoje capazes de as pensarmos como categorias convencionais, arbitrárias, metafóricas. Este processo de naturalização foi lento e, no início, os protagonistas da revolução científica tiveram a noção clara que a prova íntima das suas convicções pessoais precedia e dava coerência as provas externas que desenvolviam. Descartes mostra melhor que ninguém o carácter autobiográfico da ciência. Diz, no *Discurso do Método*: “Gostaria de mostrar, neste Discurso, que caminhos segui; e de nele representar a minha vida como num quadro, para que cada qual a possa julgar, e para que, sabedor das opiniões que sobre ele foram expendidas, um novo meio de me instruir se venha juntar àqueles de que costume servir-me” (1984: 6). Hoje sabemos ou suspeitamos que as nossas trajectórias de vida pessoais e colectivas (enquanto comunidades científicas) e os valores, as crenças e os pre-

juízos que transportam são a prova íntima do nosso conhecimento, sem o qual as nossas investigações laboratoriais ou de arquivo, os nossos cálculos ou, os nossos trabalhos de campo constituiriam um emaranhado de diligências absurdas sem fio nem pavio. No entanto, este saber, suspeitado ou insuspeitado, corre hoje subterraneamente, clandestinamente, nos não-ditos dos nossos trabalhos científicos.

No paradigma emergente, o carácter autobiográfico e auto-referenciável da ciência é plenamente assumido. A ciência moderna legou-nos um conhecimento funcional do mundo que alargou extraordinariamente as nossas perspectivas de sobrevivência. Hoje não se trata tanto de sobreviver como de saber viver. Para isso é necessária uma outra forma de conhecimento, um conhecimento compreensivo e íntimo que não nos separe e antes nos una pessoalmente ao que estudamos. A incerteza do conhecimento, que a ciência moderna sempre viu como limitação técnica destinada a sucessivas superações, transforma-se na chave do entendimento de um mundo que mais do que controlado tem de ser contemplado. Não se trata do espanto medieval perante uma realidade hostil possuída do sopro da divindade, mas antes da prudência perante um mundo que, apesar de domesticado, nos mostra cada

dia a precaridade do sentido da nossa vida por mais segura que esteja ao nível da sobrevivência. A ciência do paradigma emergente é mais contemplativa do que activa. A qualidade do conhecimento afere-se menos pelo que ele controla ou faz funcionar no mundo exterior do que pela satisfação pessoal que dá a quem a ele acede e o partilha. A dimensão estética da ciência tem sido reconhecida por cientistas e filósofos da ciência, de Poincaré a Kuhn, de Polanyi a Popper, Roger Jones (1982: 41) considera que o sistema de Newton é tanto uma obra de arte como uma obra de ciência. A criação científica no paradigma emergente assume-se como próxima da criação literária ou artística, porque à semelhança destas pretende que a dimensão activa da transformação do real (o escultor a trabalhar a pedra) seja subordinada a contemplação do resultado (a obra de arte). Por sua vez, o discurso científico aproximar-se-á cada vez mais do discurso da crítica literária. De algum modo, a crítica literária anuncia a subversão da relação sujeito/objecto que o paradigma emergente — pretende operar. Na crítica literária, o objecto do estudo, como se diria em termos científicos, sempre foi, de facto, um super-sujeito (um poeta, um romancista, um dramaturgo) face ao qual o crítico não passa de um sujeito ou autor

secundário. É certo que, em tempos recentes, o crítico tem tentado sobressair no confronto com o escritor estudado a ponto de se poder falar de uma batalha pela supremacia travada entre ambos. Mas porque se trata de uma batalha, a relação é entre dois sujeitos e não entre um sujeito e um objecto. Cada um é a tradução do outro, ambos criadores de textos, escritos em línguas distintas ambas conhecidas e necessárias para aprender a gostar das palavras e do mundo.

Assim ressubjectivado, o conhecimento científico ensina a viver e traduz-se num saber prático. Daí a quarta e última característica da ciência pós-moderna.

TODO O CONHECIMENTO CIENTÍFICO VISA CONSTITUIR-SE EM SENSO COMUM

Já tive ocasião de referir que o fundamento do estatuto privilegiado da racionalidade científica não é em si mesmo científico. Sabemos hoje que a ciência moderna nos ensina pouco sobre a nossa maneira de estar no mundo e que esse pouco, por mais que se amplie, será sempre exíguo porque a exiguidade está inscrita na forma de conhecimento que ele constitui. A ciência moderna produz conhecimentos e desconhecimentos. Se faz do cientista um ignorante

especializado faz do cidadão comum um ignorante generalizado.

Ao contrário, a ciência pós-moderna sabe que nenhuma forma de conhecimento é, em si mesma, racional; só a configuração de todas elas é racional. Tenta, pois, dialogar com outras formas de conhecimento deixando-se penetrar por elas. A mais importante de todas é o conhecimento do senso comum, o conhecimento vulgar e prático com que no quotidiano orientamos as nossas acções e damos sentido à nossa vida. A ciência moderna construiu-se contra o senso comum que considerou superficial, ilusório e falso. A ciência pós-moderna procura reabilitar o senso comum por reconhecer nesta forma de conhecimento algumas virtualidades para enriquecer a nossa relação com o mundo. É certo que o conhecimento do senso comum tende a ser um conhecimento mistificado e mistificador mas, apesar disso e apesar de ser conservador, tem uma dimensão utópica e libertadora que pode ser ampliada através do diálogo com o conhecimento científico. Essa dimensão aflora em algumas das características do conhecimento do senso comum.

O senso comum faz coincidir causa e intenção; subjaz-lhe uma visão do mundo assente na acção e no princípio da criatividade e da responsabilidade individuais. O senso comum

é prático e pragmático; reproduz-se colado às trajetórias e às experiências de vida de um dado grupo social e nessa correspondência se afirma fiável e securizante. O senso comum é transparente e evidente; desconfia da opacidade dos objectivos tecnológicos e do esoterismo do conhecimento em nome do princípio da igualdade do acesso ao discurso, à competência cognitiva e à competência linguística. O senso comum é superficial porque desdenha das estruturas que estão para além da consciência, mas, por isso mesmo, é exímio em captar a profundidade horizontal das relações conscientes entre pessoas e entre pessoas e coisas. O senso comum é indisciplinar e imetódico; não resulta de uma prática especificamente orientada para o produzir; reproduz-se espontaneamente no suceder quotidiano da vida. O senso comum aceita o que existe tal como existe; privilegia a acção que não produza rupturas significativas no real. Por último, o senso comum é retórico e metafórico; não ensina, persuade.

À luz do que ficou dito atrás sobre o paradigma emergente, estas características do senso comum têm uma virtude antecipatória. Deixado a si mesmo, o senso comum é conservador e pode legitimar prepotências, mas interpenetrado pelo conhecimento científico pode estar na origem de uma nova racionalidade. Uma

racionalidade feita de racionalidades. Para que esta configuração de conhecimentos ocorra é necessário inverter a ruptura epistemológica. Na ciência moderna a ruptura epistemológica simboliza o salto qualitativo do conhecimento do senso comum para o conhecimento científico; na ciência pós-moderna o salto mais importante é o que é dado do conhecimento científico para o conhecimento do senso comum. O conhecimento científico pós-moderno só se realiza enquanto tal na medida em que se converte em senso comum. Só assim será uma ciência clara que cumpre a sentença de Wittgenstein, “tudo o que se deixa dizer deixa-se dizer claramente” (1973: 4.116). Só assim será uma ciência transparente que faz justiça ao desejo de Nietzsche ao dizer que “todo o comércio entre os homens visa que cada um possa ler na alma do outro, e a língua comum é a expressão sonora dessa alma comum” (1971: 139).

A ciência pós-moderna, ao senso comunicar-se, não despreza o conhecimento que produz tecnologia, mas entende que, tal como o conhecimento se deve traduzir em autoconhecimento, o desenvolvimento tecnológico deve traduzir-se em sabedoria de vida. É esta que assinala os marcos da prudência à nossa aventura científica. A prudência é a insegurança assumida e controlada. Tal como Descartes, no

limiar da ciência moderna, exerceu a dúvida em vez de a sofrer, nós, no limiar da ciência pós-moderna, devemos exercer a insegurança em vez de a sofrer.

Na fase de transição e de revolução científica, esta insegurança resulta ainda do facto de a nossa reflexão epistemológica ser muito mais avançada e sofisticada que a nossa prática científica. Nenhum de nós pode neste momento visualizar projectos concretos de investigação que correspondam inteiramente ao paradigma emergente que aqui delinee. E isso é assim precisamente por estarmos numa fase de transição. Duvidamos suficientemente do passado para imaginarmos o futuro, mas vivemos demasiadamente o presente para podermos realizar nele o futuro. Estamos divididos, fragmentados. Sabemo-nos o caminho mas não exactamente onde estamos na jornada. A condição epistemológica da ciência repercute-se na condição existencial dos cientistas. Afinal, se todo o conhecimento é autoconhecimento, também todo o desconhecimento é autodesconhecimento.

BIBLIOGRAFIA

- Allen, P. 1980 "The Evolutionary Paradigm of Dissipative Structures" in Jantsch, E. (org.) *The Evolutionary Vision* (Boulder: Westview Press) pp. 25 e ss.
- Bacon, F. 1933 *Novum Organum* (Madrid: Nueva Biblioteca Filosófica) Preparada e traduzida por Gallach Palés.
- Bateson, G. 1985 *Mind and Nature* (Londres: Fontana).
- Bell, D. 1976 *The Coming Crisis of Post-Industrial Society* (Nova Iorque: Basic Books).
- Benseler, F.; Hejl, P. e Koch, W. (orgs.) 1980 *Autopoiesis. Communication and Society. The Theory of Autopoietic Systems in the Social Sciences* (Frankfurt: Campus).
- Bohm, D. 1988 *Wholeness and the Implicate Order* (Londres: Ark Paperbacks).
- Bowen, M. 1985 "The Ecology of Knowledge: Linking the Natural and Social Sciences" in *Geoforum*, V. 16, pp. 213 e ss.
- Briggs, J. e Peat, F. D. 1985 *Looking Glass Universe. The Emerging Science of Wholeness* (Londres: Fontana).
- Brillouin, L. 1959 *La Science et la Théorie de l'Information* (Paris: Masson).
- Bunge, M. 1979 *Causality and Modern Science* (Nova Iorque: Dover Publications).
- Capra, F. 1976 *The Tao of Physics* (Nova Iorque: Bantam Books).
- Capra, F. 1979 "Quark physics without quarks: A review of recent developments in S-matrix theory" in *American Journal of Physics*, N° 47, 1 e ss.

- Capra, F. 1983 *The Turning Point* (Nova Iorque: Bantam Books).
- Castro, A. 1975-1987 *Teoria do Conhecimento Científico*, V. I-IV (Porto: Limiar - 1975, 1978, 1980, 1982); V. V (Porto: Afrontamento - 1987).
- Chew, G. 1968 "Bootstrap: a scientific idea?" in *Science*, N° 161, 762 e ss.
- Chew, G. 1970 "Hardon bootstrap: triumph or frustration?" in *Physics Today*, N° 23, 23 e ss.
- Descartes, R. 1984 *Discurso do Método e as Paixões da Alma* (Lisboa: Sá da Costa).
- Durkheim, E. 1973 *O Suicídio* (Lisboa: Presença).
- Durkheim, E. 1980 *As Regras do Método Sociológico* (Lisboa: Presença).
- Eigen, M. e Schuster, P. 1979 *The Hypercycle: A Principle of Natural Self-Organization* (Heidelberg: Springer).
- Einstein, A. 1970 "Preface" in Galilei, G. *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems* (Berkeley: University of California Press).
- Galilei, G. 1970 *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems* (Berkeley: University of California Press).
- Geertz, C. 1983 *Local Knowledge: further essays in interpretative anthropology* (Nova Iorque: Basic Books).
- Habermas, J. 1982 *Theorie des Kommunikativen Handelns*, 2 vols. (Frankfurt: Suhrkamp).
- Haken, H. 1977 *Synergetics: An Introduction* (Heidelberg: Springer).
- Haken, H. 1985 "Synergetics — An Interdisciplinary Approach to Phenomena of Self-Organization" in *Geoforum*, V. 16, p. 205.
- Heisenberg, W. 1971 *Physics and Beyond* (Londres: Allen and Unwin).
- Heisenberg, W. s/d *A Imagem da Natureza na Física Moderna* (Lisboa: Livros do Brasil).
- Hoffmann, B. 1973 *Albert Einstein, Creator and Rebel* (Nova Iorque: New American Library).
- Jantsch, E. 1980 *The Self-Organizing Universe: Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution* (Oxford: Pergamon).
- Jantsch, E. (org.) 1981 *The Evolutionary Vision* (Boulder: Westview Press).
- Jones, R. 1982 *Physics as Metaphor* (Nova Iorque: New American Library).
- Kepler, J. 1939 *Welt-Harmonik* (Munique: Verlag Oldenbourg).
- Koyré, A. 1981 *Considerações sobre Descartes* (Lisboa: Presença).

- Kuhn, T. 1962 *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press).
- Ladrière, J. 1967 “Les Limites de la Formalization” in Piaget, J. (ed.) *Logique et Connaissance Scientifique* (Paris: Gallimard).
- Lovelock, J. E. 1987 *Gaia: A New Look at Life on Earth* (Oxford: Oxford University Press).
- Luckham, R. (org.) 1981 *Law and Social Enquiry: Case Studies of Research* (Uppsala: Scandinavian Institute of African Studies).
- Maturana, H. R. e Varela, F. 1973 *De máquinas y seres vivos* (Santiago do Chile: Editorial Universitaria).
- Maturana, H. R. e Varela, F. 1975 *Autopoietic Systems* (Urbana: Biological Computer Laboratory University of Illinois).
- Montesquieu 1950 *L'Esprit des Lois* (Paris: Les Belles-Lettres).
- Nagel, E. 1961 *The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation* (Nova Iorque: Harcourt, Brace & World).
- Nietzsche, F. 1971 “Rhetorique et Langage” in *Poétique*, N° 5, p. 191.
- Parain-Vial, J. 1983 *Philosophie des Sciences de la Nature. Tendances Nouvelles* (Paris: Klincksieck).
- Piaget, J. (org.) 1967 *Logique et Connaissance Scientifique* (Paris: Gallimard).
- Pollard, S. 1971 *The Idea of Progress* (Londres: Penguin).
- Prigogine, I. 1980 *From Being to Becoming* (São Francisco: Freeman).
- Prigogine, I. e Stengers, I. 1979 *La Nouvelle Alliance. Metamorphose de la Science* (Paris: Gallimard).
- Prigogine, I. 1981 “Time, Irreversibility and Randomness” in Jantsch, E. (ed.) *The Evolutionary Vision* (Boulder: Westview Press).
- Reichenbach, H. 1970 *From Copernicus to Einstein* (Nova Iorque: Dover Publications).
- Rousseau, J.-J. 1971 «Discours sur les Sciences et les Arts” in *Oeuvres Complètes*, V. 2 (Paris: Seuil).
- Santos, B. de Sousa 1978 “Da Sociologia da Ciência à Política Científica” in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, V. 1, pp. 11 e ss.
- Santos, B. de Sousa 1981 “Science and Politics: Doing Research in Rio’s Squatter Settlements” in Luckham, R. (org.) *Law and Social Enquiry: Case Studies of Research*

- (Uppsala, Scandinavian Institute of African Studies).
- Thom, R. 1985 *Parábolas e Catástrofes* (Lisboa: D. Quixote).
- Vico, G. 1953 “Scienza Nuova” in *Opere* (Milão: Riccardi).
- Weber, M. 1968 *Methodologischen Schriften* (Frankfurt: Fischer).
- Wigner, E. 1970 *Symmetries and Reflections. Scientific Essays* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Winch, P. 1970 *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy* (Londres: Routledge / Kegan Paul).
- Wittgenstein, L. 1973 *Tractatus Logico-Philosophicus* (Frankfurt: Suhrkamp).

NÃO DISPAREM SOBRE O UTOPISTA*

INTRODUÇÃO

Na transição paradigmática, a emancipação social é uma aspiração tão óbvia quanto inverossímil. Óbvia, porque a regulação social, sendo exercida ineficaz e incoerentemente, parece estar sempre à mercê de quem lhe resista. Inverossímil, porque, tendo absorvido em si a emancipação social considerada possível no paradigma ainda dominante, a regulação social pode credivelmente ocultar a sua ineficácia e incoerência, atribuindo-as às alternativas e resistências por boas razões fracassadas. Isto é tanto mais assim quanto a regulação social continua neste período a dispor de dois fortíssimos factores de legitimação: a ciência e

o direito modernos. Quer um, quer outro, reclamam-se de uma eficácia e de uma coerência que, de facto, não têm nem nunca tiveram. Contudo, a consagração política e cultural de que beneficiaram nestes últimos duzentos anos faz com que, na primeira fase de transição paradigmática, a sua legitimidade se reproduza independentemente da qualidade dos seus desempenhos práticos.

Em face disto, os grupos sociais interessados na emancipação não podem, hoje, começar por defender a coerência e a eficácia das alternativas emancipatórias, sob pena de confirmarem e aprofundarem a sua inverossimilhança. Nestas condições, não resta outra saída senão a utopia. No trilho aberto por ela o conhecimento emancipatório irá consolidando a sua trajectória epistemológica, do colonialismo para a solidariedade. Assim se irá criando uma nova bitola de coerência e eficácia que torne a emancipação menos óbvia e mais verossímil.

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2000 “Não disparem sobre o utopista” in *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência* (Porto: Afrontamento) pp. 305-354.

Neste trabalho, revisito e amplio muito as propostas utópicas apresentadas em *Pela Mão de Alice* (1994: 243 e ss.). A pulsão utópica é a mesma que então me guiou, mas o aprofundamento da análise da regulação social entretanto conseguido torna hoje possível avançar um pouco mais na identificação de novos caminhos emancipatórios e, sobretudo, na construção das subjectividades capazes e desejosas de os percorrer.

Antes de apresentar as novas propostas, convirá recapitular os pressupostos que então e hoje subjazem ao momento utópico da minha reflexão. O primeiro pressuposto é que, quase cento e sessenta anos depois de ter sido formulada, continua a ser válida a acusação feita aos cientistas sociais por Fourier em 1841 de que estes tendem a descurar sistematicamente os problemas fundamentais das ciências de que se ocupam (1967: 181). Em trabalhos anteriores, atribuí esse facto ao modo como a ciência e o direito modernos destruíram a tensão entre regulação e emancipação. O excesso de regulação daí decorrente transformou-se, ele próprio, num problema fundamental. Hoje em dia, são problemas fundamentais os problemas para os quais não existe uma solução no paradigma da modernidade. O facto de a ciência e o direito modernos serem incapazes de reconhecer isso

mesmo e de pensar, de forma credível, a transição para um outro paradigma transforma-os num problema fundamental adicional.

O segundo pressuposto é que, à medida que a canibalização da emancipação social pela regulação social se converteu no mega-senso comum do fim do século XX, a regulação social não tem de ser efectiva para florescer: ela floresce simplesmente porque a subjectividade é incapaz de conhecer e de desejar saber como conhecer e desejar para além da regulação.

Resulta daí que a nossa necessidade radical seja dupla: por um lado, a necessidade de reinventar um mapa emancipatório que, contrariamente aos desenhos de Escher, não se converta gradual e insidiosamente em mais um mapa de regulação; por outro lado, a necessidade de reinventar uma subjectividade individual e colectiva capaz de usar e de querer usar esse mapa. Esta é a única maneira de delinear um trajecto progressista através da dupla transição, epistemológica e societal, que começa agora a emergir.

Nos trabalhos anteriores, referi alguns dos princípios orientadores deste vasto processo de reinvenção e reconstrução. Salientei a necessidade de criar novas formas de conhecimento baseadas numa novíssima retórica, uma retórica dialógica empenhada em cons-

tituir-se como tónica emancipatória, ou seja, como tónica de novos sentidos comuns emancipatórios. Tenho em mente formas de conhecimento que progridam do colonialismo para a solidariedade e que sejam tolerantes relativamente ao caos, por ele ter potencialidades para criar uma ordem emancipatória capaz de facilitar uma resolução progressista da transição paradigmática.

Sustentei ainda que deveríamos tomar como ponto de partida para essa tarefa algumas representações inacabadas da modernidade, sublinhando particularmente duas delas: o princípio da comunidade, assente nas ideias de solidariedade, de participação, e o princípio estéticoexpressivo, assente nas ideias de prazer, de autoria e de artefactualidade. Considero estes dois princípios cruciais para definir os parâmetros progressistas da transição paradigmática, quer na vertente epistemológica, quer na vertente societal. A respeito da transição paradigmática societal, insisti, contudo, que a escavação de algumas das representações inacabadas da modernidade deveria também incluir a separação do direito moderno relativamente ao Estado e a sua rearticulação com a política e a revolução, ambas entendidas de forma bem diferente da que tem dominado na modernidade ocidental.

Estes princípios orientadores permitiram-me interrogar as concepções hegemónicas de conhecimento, de direito, de poder e de política, e, assim, desenhar novos campos analíticos mais vastos e mais incompletos, e, simultaneamente, menos ocidental-cêntricos e menos Norte-cêntricos. Mostrei como os novos campos analíticos realçam as várias formas de opressão nas sociedades capitalistas, ao mesmo tempo que abrem novos espaços para uma política cosmopolita, para diálogos interculturais, para a defesa da autodeterminação e da emancipação, espaços possibilitados pela globalização das práticas sociais. Na análise destas últimas, é crucial distinguir entre as práticas sociais que resultam directa ou indirectamente da transnacionalização do capital (localismos globalizados e globalismos localizados) e aquelas que representam novas oportunidades para lutas emancipatórias paradigmáticas (cosmopolitismo e património comum da humanidade).

O objectivo deste percurso analítico foi formular um conjunto de interrogações radicais sobre as sociedades capitalistas contemporâneas e o sistema mundial que as integra, de forma a abrir caminho para a dupla reinvenção, exigida pela própria transição paradigmática, de um novo sentido comum emancipatório e de uma nova subjectividade

individual e colectiva com capacidade e vontade de emancipação. O presente texto é dedicado a essa dupla reinvenção.

O terceiro pressuposto é que a definição do paradigma emergente é uma tarefa tão importante quanto difícil. É uma tarefa difícil porque a modernidade tem uma maneira peculiar de combinar a grandeza do futuro com a sua miniaturização, isto é, de classificar e fragmentar os grandes objectivos do progresso infinito em soluções técnicas que se distinguem essencialmente pelo facto de a sua credibilidade transcender aquilo que a técnica pode garantir. As soluções técnicas, que são parte integrante da cultura instrumental da modernidade, têm um excesso de credibilidade que oculta e neutraliza o seu défice de capacidade. Daí que tais soluções não nos incentivem a pensar o futuro, até porque elas próprias já deixaram de o pensar há muito tempo.

Perante isto, o único caminho para pensar o futuro parece ser a utopia. E por utopia entendendo a exploração, através da imaginação, de novas possibilidades humanas e novas formas de vontade, e a oposição da imaginação à necessidade do que existe, só porque existe, em nome de algo radicalmente melhor por que vale a pena lutar e a que a humanidade tem direito.

A minha versão de utopia é, portanto, duplamente relativa. Por um lado, chama a atenção para o que não existe enquanto (contra)parte integrante, mesmo que silenciada, daquilo que existe, ou seja, para aquilo que pertence a uma determinada época pelo modo como está excluído dela. Por outro lado, a utopia é sempre desigualmente utópica, dado que a sua forma de imaginar o novo é parcialmente constituída por novas combinações e escalas daquilo que existe, e que são, na verdade, quase sempre meros pormenores, pequenos e obscuros, do que realmente existe. A utopia requer, portanto, um conhecimento da realidade profundo e abrangente como meio de evitar que o radicalismo da imaginação colida com o seu realismo.

O quarto pressuposto é que, apesar da urgência com que é reclamado, o pensamento utópico é hoje um pensamento desacreditado, mesmo quando se vão multiplicando no mundo experiências que, à luz das concepções dominantes, surgem como “utopias realistas”. O desenvolvimento da racionalidade científica e da ideologia cientista a partir do século XIX e a sua expansão do estudo da natureza para o estudo da sociedade foram criando um ambiente intelectual hostil ao pensamento utópico. Daí que o nosso século tenha sido relativa-

mente pobre em pensamento utópico¹, como se a utopia se tivesse tornado obsoleta com o progresso da ciência e a subsequente racionalização global da vida social². Contudo, a nossa

1 Apesar disso, a utopia tem sido uma importante corrente subterrânea do pensamento moderno no século XX. Na década de sessenta, dominaram as erotopias (Norman O. Brown; Marcuse), e, nos anos setenta, as ecotopias (Reich, Schumacher, Callenbach, LeGuin). Os elementos utópicos nas recentes profecias de grandes investigadores no domínio da genética, da bioengenharia e da inteligência artificial foram eloquentemente analisados em Martins (1993). A propósito de concepções alternativas da sociedade baseadas em culturas não ocidentais, ver Masini (1983).

2 Em 1922, Hertzler concluiu a sua história do pensamento utópico afirmando: “Nós hoje, milénios ou séculos depois, com o nosso conhecimento mais completo da sociedade e com a nossa filosofia social mais sólida, conseguimos discernir nos esquemas dos utópicos debilidades e limitações de que eles não tinham consciência” (1965: 301). Uma reconstrução criativa do pensamento utópico é nos dada por Mumford, numa obra publicada no mesmo ano (Mumford, 1922). Este autor, embora crítico quanto às “falsas utopias e mitos sociais que provaram ser ou estéreis ou desastrosos ao longo dos últimos séculos” (p. 300), reconheceu que “no entanto, [se] o nosso conhecimento sobre o comportamento humano tem algum peso, não devemos pôr de lado mitos antigos sem criar mitos novos” (p. 301).

actual perda de confiança epistemológica na ciência moderna obrigamos a questionar esta explicação. Não será que a morte do futuro, que hoje receamos tão profundamente, foi há muito anunciada pela morte da utopia? Com esta pergunta em mente, Margaret Mead apela para “utopias fortes”:

É, no entanto, através das visões de um mundo, de um lugar ou de um estado melhor que o homem faz esforços positivos [...]. Como, aparentemente, a imaginação humana é tão deficiente na criação dessas visões [...], precisamos de utopias mais fortes (1971: 46).

A verdade é que, como tem sido frequentemente sublinhado, o pensamento utópico precede, às vezes em séculos, a antiutopia (Hertzler, 1965: 268-300). Como Mumford afirmou: “*Nenhures* pode ser um país imaginário, mas as notícias de *nenhures* são notícias reais” (1922: 24).

O quinto pressuposto é que a utopia assenta em duas condições: uma nova epistemologia e uma nova psicologia. Enquanto nova epistemologia, a utopia recusa o fechamento do horizonte de expectativas e de possibilidades, e cria alternativas; enquanto nova psicologia, a utopia recusa a subjectividade do conformismo e cria a vontade de lutar por alternativas. A nova

epistemologia e a nova psicologia anunciadas pela utopia residem na arqueologia virtual do presente. Entendo esta arqueologia em sentido literal, pois encara o presente como um campo de escavações. Mas entendoa também em sentido virtual, pois o seu objectivo é escavar apenas onde nada foi realizado e descobrir porquê, ou seja, por que razão as alternativas deixaram de o ser. Neste caso, a escavação interessase pelos silêncios, pelos silenciamentos e pelas questões que ficaram por perguntar.

Finalmente, o sexto pressuposto é que não pretendo propor uma utopia propriamente dita, mas antes uma heterotopia. Em vez da invenção de um lugar situado algures ou nenhures, proponho uma deslocação radical dentro do mesmo lugar: o nosso. Partir da ortotopia para a heterotopia, do centro para a margem. A finalidade deste deslocamento é permitir uma visão telescópica do centro e uma visão microscópica de tudo o que o centro é levado a rejeitar para reproduzir a sua credibilidade como centro. O objectivo é experienciar a fronteira da sociabilidade enquanto forma de sociabilidade.

Antes de passar à apresentação de algumas propostas utópicas, volto a referir que, na transição paradigmática, o pensamento utópico tem um duplo objectivo: reinventar mapas de emancipação social e subjectividades com

capacidade e vontade de os usar. Nenhuma transformação paradigmática será possível sem a transformação paradigmática da subjectividade. Começarei pelos mapas de emancipação, passando depois para as subjectividades. Concentrar-me-ei nestas últimas, uma vez que, quanto aos mapas de emancipação, há apenas que complementar as propostas apresentadas em *Pela Mão de Alice*.

MAPAS DA TRANSIÇÃO

PARADIGMÁTICA: EMANCIPAÇÕES

Nesta secção prossigo, amplio e complemento as propostas desse livro. A ampliação mais significativa é a que decorre de o mapa de estrutura-acção comportar agora seis espaços estruturais e não quatro, como acontecia anteriormente. Serão inevitáveis algumas repetições. Para as evitar tanto quanto possível, resumirei ao máximo o que nesta secção se refere às articulações das novas propostas com as que são já conhecidas.

À luz do que tenho vindo a defender, é óbvio que só por uma simplificação grosseira poderemos falar de emancipação social. Na prática, a transição paradigmática irá traduzir-se em emancipações sociais. Distingo seis formas particularmente importantes, porquan-

to correspondem às seis formas de regulação social identificadas em outro lugar³. Essas seis formas de emancipação, e as correspondentes lutas emancipatórias, em lugar de serem um ponto de chegada, constituem antes um ponto de partida para pensar a transição paradigmática. Dado que combatem a regulação social existente, as lutas emancipatórias devem necessariamente opor-se-lhe nos campos sociais em que ela actualmente se reproduz. Seja como for, à medida que a transição paradigmática progredir, as lutas emancipatórias deixarão de combater as formas de regulação social que agora existem para combaterem as novas formas de regulação entretanto surgidas das próprias lutas emancipatórias paradigmáticas. Esta permanente vigilância sobre si própria e a sua auto-reflexividade distingue a emancipação pós-moderna da emancipação moderna.

Em cada um dos espaços estruturais, o paradigma emergente constrói-se a si mesmo através de uma tripla transformação: a transformação do poder em autoridade partilhada; a transformação do direito despótico em direito democrático; a transformação do conhecimento-regulação em conhecimento-eman-

cipação. A razão pela qual prefiro falar de emancipações e não apenas de emancipação é que essa transformação assume características diferentes, requer diferentes coligações progressistas e está sujeita a diferentes ritmos nos diferentes espaços estruturais. Em cada um deles, porém, a transformação resulta da substituição gradual da dinâmica de desenvolvimento dominante pela dinâmica emergente e, portanto, da contradição e da competição paradigmáticas entre os paradigmas defendidos pelas respectivas unidades de prática social e pelas coligações transformativas em que elas se organizam. Na prática, a contradição e a competição paradigmáticas implicam a experimentação com formas alternativas de sociabilidade. Daí que um dos principais objectivos das coligações emancipatórias na transição paradigmática consista em garantir que a experimentação ocorra em condições tais que o paradigma emergente não seja desvalorizado ou desacreditado logo à partida. Conseguir essa garantia é, em si, uma luta política que, embora travada em todos os espaços estruturais, é sobretudo desenvolvida no espaço da cidadania e centrada em torno do Estado.

O Estado, graças à forma cósmica do seu poder (a dominação) e à forma cósmica do seu direito (o direito territorial), tem uma grande

3 Ver Santos, 2000: 257-284.

capacidade para condicionar as constelações de práticas sociais. Essa capacidade é o factor principal por detrás das formas hegemónicas de sociabilidade nas sociedades capitalistas contemporâneas. Assim, um dos objectivos fundamentais das lutas conduzidas pelas forças sociais emancipatórias na transição paradigmática consiste em transformar essa capacidade cósmica do Estado numa capacidade caósmica: em vez de impor uma forma de sociabilidade, o Estado deve ser constituído de modo a criar as condições para a experimentação social, isto é, as condições necessárias para que as sociabilidades alternativas possam ser credivelmente experimentadas em cada um dos seis espaços estruturais. Ora isto implica uma profunda transformação, senão mesmo uma radical reinvenção, do Estado.

Na transição paradigmática, o EstadoProvidência é a forma estatal que garante a experimentação social, sendo composto por seis diferentes dimensões de providência social, correspondentes aos seis campos estruturais de experimentação social. Um aspecto importante desta reconstrução do EstadoProvidência na transição paradigmática é o facto de a função do Estado se centrar em garantir as condições de experimentação de sociabilidades alternativas, não lhe competindo avaliar o desempenho de-

las. Essa avaliação é uma atribuição exclusiva das forças sociais activas nos campos sociais. Esses campos são comunidades interpretativas ou campos de argumentação cuja vontade e capacidade emancipatórias aumentarão na medida em que a argumentação seja orientada pela retórica dialógica: a novíssima retórica que descrevi noutra lugar⁴. Ao contrário do que sucede actualmente, este Estado-Providência não é uma forma política específica dos Estados dos países centrais. Pode ser constituído em todos os Estados que integram o sistema mundial e é até crível que a sua constituição seja mais fácil nos países da periferia do sistema.

A contradição e a competição gerais entre o paradigma dominante e o paradigma emergente desdobram-se em contradições e competições específicas ao nível de cada um dos espaços estruturais. Tal como acontece com o paradigma dominante e com as formas de regulação em que ele se traduz, as formas emancipatórias de sociabilidade emergentes nos diferentes espaços estruturais consolidam-se e expandem-se na medida em que se articulam umas com as outras em constelações de práticas e de conhecimentos emancipatórios.

4 Ver Santos, 2000: 53-111.

Passarei agora a apresentar, sucintamente, os termos da contradição e da competição paradigmáticas em cada um dos seis espaços estruturais. Concentrarme-ei no paradigma societal emergente, no senso comum emancipatório a ser construído por uma tópica retórica dialógica e no novo EstadoProvidência enquanto garante da experimentação social de sociabilidades alternativas. Nas notas de rodapé, indicarei algumas das propostas de sociabilidades alternativas para cada um dos espaços estruturais formuladas nas três últimas décadas. Tornar-se-á então evidente uma curiosa e importante assimetria. A maioria das visões ou utopias alternativas concentrou-se nos espaços da produção e da cidadania. O espaço doméstico e o espaço da comunidade que, no século XIX, inspiraram tanta modelização utópica, são hoje em dia praticamente um deserto em matéria de alternativas radicais⁵. Quando muito, a utopia está presente como crítica da utopia, designada-

5 Para um fascinante relato dos projectos feministas para o trabalho doméstico (espaço colectivizado de trabalho doméstico, trabalho doméstico cooperativo, casas sem cozinhas) no século XIX e início do século XX, ver Hayden (1981).

mente como crítica das experiências de vida comunitária nos anos sessenta⁶. Quase pode dizer-se o mesmo sobre o espaço do mercado. Quanto ao espaço mundial, o pensamento utópico floresceu até à 1ª Grande Guerra, altura em que foi brutalmente esmagado para nunca mais se recompor.

À luz da tradição realista ainda predominante nas ciências sociais, o que a seguir vou expor parecerá pouco mais do que moralização bem-intencionada. Não importa. O realismo é o filho epistemológico predilecto do paradigma dominante e, como tal, particularmente revelador da transformação perversa das energias emancipatórias em instrumentos regulatórios. Passo a passo, o realismo conduziu-nos a uma situação em que a emancipação só pode ser pensada de modo não-realista e moralista.

COMUNIDADES DOMÉSTICAS COOPERATIVAS

No *espaço doméstico*, a contradição e a competição ocorrem entre o paradigma da família patriarcal e o paradigma das comunidades domésticas cooperativas. O paradigma emergente inclui todas as formas alternativas

6 Ver, entre outros, Tipton (1982).

de sociabilidade doméstica e de sexualidade, baseadas na eliminação dos estereótipos dos papéis de cada sexo, na autoridade partilhada (quer nas relações entre os sexos, quer entre gerações) e na democratização do direito doméstico (conflitos cooperativos, prestação mútua de cuidados, vida partilhada)⁷. O novo senso comum emancipatório do espaço doméstico baseia-se numa tónica retórica orientada pelos *topoi* da democracia, da cooperação e da comunidade afectivas⁸ e, ainda, pelo menos na fase preliminar da transição paradigmática, pelo *topos* da libertação da mulher. No espaço doméstico, a dimensão de providência social do Estado consiste em garantir que se possam experimentar formas alternati-

7 Como atrás afirmei, a concepção de formas alternativas de domesticidade, que não sejam sexualmente estereotipadas, tem sido, em tempos recentes, um domínio particularmente emprobecido do pensamento utópico. Mesmo assim, no nosso século existe uma corrente importante de utopismo feminista sob a forma de ficção científica, cobrindo não apenas o espaço doméstico, mas todos os outros espaços estruturais. Ver Sargent (1974, 1976 e 1978). Ver também Piercy (1976), e Moylan (1986).

8 Num sentido convergente, mas mais amplo, Wolff refere-se à comunidade afectiva como “a consciência recíproca de uma cultura partilhada” (1968: 187).

vas de domesticidade, tanto quanto possível em igualdade de circunstâncias. Por exemplo, deve ser garantido, desde já, igual acesso ao direito social e, nomeadamente, à segurança social, às famílias patriarcais e às comunidades domésticas cooperativas.

PRODUÇÃO ECOSOCIALISTA

No *espaço da produção*, a contradição e a competição ocorrem entre o paradigma do expansionismo capitalista e o paradigma ecosocialista. Desenrolam-se através da contradição e competição entre unidades de produção capitalista e unidades de produção ecosocialistas. Estas últimas abrangem organizações muito diferentes, de certo modo semelhantes a algumas unidades produtivas actualmente existentes nas periferias da produção capitalista, tais como unidades de produção cooperativa e autogerida, pequena agricultura, agricultura orgânica, produção controlada pelos trabalhadores, unidades de produção de utilidade social, redes de produção comunitária⁹. Estas

9 Podemos encontrar em Dahl (1985) uma argumentação vigorosa a favor da democracia no espaço da produção. Ver, também, Bowles e Gintis (1986); Bowles, Gordon e Weisskopf (1983 e 1990). Roemer (1992)

organizações têm em comum o facto de todas elas serem associações voluntárias de produtores direccionadas para a produção democrática de valores de uso, sem degradarem a natureza (substituindo a natureza capitalista pela natureza ecosocialista)¹⁰.

apresentou um modelo de socialismo de mercado partindo de uma reorganização radical dos direitos de propriedade das empresas e da igualização da distribuição dos lucros. A ideia de democracia económica assente na participação e na autogestão tem, como é sabido, uma longa tradição no pensamento socialista. Em finais dos anos vinte, Naphtali concebeu um modelo bastante sofisticado de democracia económica para a Federação Geral dos Sindicatos Alemães (Naphtali, 1977). Dentro desta tradição, Széll (1988 e 1990) é, actualmente, um dos mais consistentes defensores da democracia económica. Ver, também, Lamers e Széll (1989); Greenberg (1986), sobre a produção cooperativa (o caso de Mondragon); e Linn (1987), a propósito da “produção de utilidade social” (as experiências feitas pelo Conselho da Grande Londres).

10 A literatura sobre democracia económica (ver Nota anterior) tem tradicionalmente ignorado a dimensão ecológica e antiprodutivista do espaço da produção emergente. Isto devese, em parte, à orientação produtivista do marxismo clássico. Recentemente, porém, o pensamento utópico ecosocialista tem florescido de várias formas. As propostas mais sofisticadas derivam dos trabalhos de Illich (1970; 1971; 1973; 1976; 1977; 1978; 1981), Bahro (1978) e movimento alemão dos Verdes, Gorz (1980, 1982, 1992), Bookchin (1970, 1974,

O novo senso comum emancipatório do espaço da produção baseia-se numa tópica retórica orientada pelos *topoi* da democracia e do socialismo e antiprodutivismo ecológicos. No espaço da produção, a dimensão de providência social do Estado consiste em garantir a coexistência dos dois modos de produção alternativos, com o âmbito necessário para avaliar os resultados e as formas de sociabilidade deles decorrentes. O fomento do sector privado não lucrativo, o chamado terceiro sector (os outros sectores são o sector estatal e o sector privado lucrativo), na área da produção de bens e serviços constitui uma das primeiras formas de promoção da experimentação social a empreender pelo Estado-Providência.

1980, 1987, 1990), O'Connor (1973, 1987, 1991a, 1991b) e do grupo da revista *Capitalism Nature Socialism*. Ver, também, Daly e Cobb (1989). De formas muito diversas, todas estas propostas ligam explicitamente o espaço da produção ao espaço do mercado e ao espaço da comunidade: as versões alternativas abrangem a produção, o consumo e, em geral, *“le monde vécu”*. De facto, *“le front est partout”*. Em 1947, Goodman e Goodman apresentaram os seus “modelos para pensar” a eliminação da diferença entre produção e consumo na nova comunidade (Goodman e Goodman, 1960). Para uma panorâmica global, ver Frankel (1987). Ver também Goodin (1992).

NECESSIDADES HUMANAS E CONSUMO SOLIDÁRIO

No *espaço do mercado*, a contradição e a competição ocorrem entre o paradigma do consumismo individualista e o paradigma das necessidades humanas, da satisfação decente e do consumo solidário. No paradigma emergente, os meios de satisfação estão ao serviço das necessidades — sendo as necessidades simultaneamente privação e potencialidade —, o mercado é apenas uma de entre muitas formas de organização do consumo, e as necessidades são concebidas como experiências subjectivas que podem ser expressas de variadíssimas formas, de acordo com os contextos e as culturas, ora como objectos de desejo, ora como desejos de intersubjectividade. A noção de necessidades radicais é central no paradigma emergente. Segundo Heller, as necessidades radicais são qualitativas e não quantificáveis; não podem ser satisfeitas num mundo assente na subordinação e na superordenação; impelem as pessoas para ideias e práticas que eliminam a subordinação e a superordenação (Heller, 1976)¹¹.

11 Recentemente, Heller (1993) revisitou a sua teoria das necessidades radicais. Embora ainda acredite que há necessidades radicais, rejeita a “temporalização das necessidades radicais no projecto de uma grande

O novo senso comum emancipatório do espaço do mercado baseia-se numa tópica retórica orientada pelos *topoi* da democracia, das necessidades radicais e dos meios de satisfação genuínos. No espaço do mercado, a dimensão de providência social do Estado consiste em garantir a experimentação de formas alternativas de consumo, tanto quanto possível em igualdade de circunstâncias. Esta dimensão de providência social é mais difícil de atingir, dado que contradiz, a um nível particularmente profundo, a actual lógica global do Estado-Providência que, tal como o conhecemos, foi criado para garantir a integração das classes trabalhadoras no tipo de consumo organizado de acordo com o paradigma dominante do consumismo individualista. Uma das primeiras medidas de experimentação social consiste em criar condições para que grupos de consumidores se associem na produção de alguns bens de consumo (sobretudo alimentares). Esta me-

narrativa” (1993: 33). Esta alteração torna a teoria de Heller ainda mais concordante com a minha principal tese neste livro. Tenho vindo a insistir na ideia de que o paradigma emergente é, na verdade, um conjunto de paradigmas que, muito provavelmente, carecem da coerência e da ambição totalizante que caracteriza o paradigma da modernidade.

dida implicará uma nova reforma agrária, a reestruturação do uso e posse da terra nas cintururas agrícolas das grandes cidades.

COMUNIDADES-AMIBA

No *espaço da comunidade*, a contradição e a competição ocorrem entre o paradigma das comunidades-fortaleza e o paradigma das comunidades-amiba. As comunidades-fortaleza são comunidades exclusivas, isto é, comunidades que, agressiva ou defensivamente, baseiam a sua identificação interna numa clausura em relação ao exterior. As comunidades agressivas-exclusivas, cujo exemplo arquetípico é a “sociedade colonial”, são constituídas por grupos sociais dominantes que se fecham numa pretensa superioridade para não serem corrompidas por comunidades supostamente inferiores. As comunidades defensivas-exclusivas são o reverso das anteriores, mas seguem o exemplo ao enclausurarem-se para defender os poucos resquícios de dignidade que conseguiram escapar à pilhagem colonial. Aqui, o exemplo arquetípico encontra-se nas comunidades indígenas. A consequência deste processo de auto-enclausuramento recíproco é a tendência das comunidades-fortaleza para gerarem fortes hierarquizações internas. Com isto tornam-se ex-

cludentes quer ao nível externo (intercomunitário), quer ao nível interno (intracomunitário).

No paradigma das comunidades-amiba, pelo contrário, a identidade é sempre múltipla, inacabada, sempre em processo de reconstrução e reinvenção: uma identificação em curso. A comunidade é, neste paradigma, vorazmente inclusiva e permeável, alimentando-se das pontes que lança para outras comunidades e procurando comparações interculturais que confirmam o significado mais profundo à sua concepção própria de dignidade humana, sempre ávida de encontrar formas de estabelecer coligações de dignidade humana com outras comunidades. Os movimentos populares latinoamericanos, as comunidades eclesiais de base, os movimentos de defesa dos direitos humanos em todo o sistema mundial, tendem a estar mais próximos do paradigma das comunidades-amiba do que, por exemplo, os sindicatos e os movimentos feministas dos países do centro.

O paradigma das comunidades-amiba visa construir um novo senso comum emancipatório orientado por uma hermenêutica democrática, cosmopolita, multicultural e diatópica. No espaço da comunidade, a dimensão de providência social do Estado consiste em garantir a proliferação de comunidades-amiba.

Uma das primeiras medidas de experimentação social neste domínio consiste em arvorar o multiculturalismo em princípio informador de toda a actividade estatal (sistema educativo, saúde pública, segurança social, administração pública)¹².

SOCIALISMO COMO DEMOCRACIA SEM FIM

No *espaço da cidadania*, a contradição e a competição ocorrem entre o paradigma da democracia autoritária e o paradigma da democracia radical. Ao longo deste volume, analisei, com alguma demora, as principais características do paradigma dominante numa perspectiva crítica, salientando os limites da sociabilidade democrática tornada possível por ele. O paradigma emergente é o paradigma da democracia radical, isto é, da democratização global das relações sociais assentes numa dupla obrigação política: a obrigação política vertical entre o cidadão e o Estado, e a obrigação política horizontal entre cidadãos e associações. Em termos do paradigma emergente, a transição paradigmática consiste nas lutas por seis formas de sociabilidade democrática, isto é, seis formas

de democracia correspondentes aos seis espaços estruturais¹³.

A democratização do espaço da cidadania é emancipatória apenas na medida em que esteja articulada com a democratização de todos os restantes espaços estruturais, e a cidadania só é sustentável na medida em que se dissemine para além do espaço da cidadania. Cada forma democrática representa uma articulação específica entre a obrigação política vertical e a obrigação política horizontal, e cada uma tem a sua própria concepção de direitos e de cidadania, de representação e de participação. Em todas elas, porém, o processo democrático é aprofundado pela transformação das relações de poder em relações de autoridade partilha-

12 Há que distinguir entre multiculturalismo progressista e reaccionário.

13 O espaço da cidadania é, sem dúvida, o espaço estrutural que inspirou o pensamento utópico mais rico no nosso século. Partindo de uma tradição da modernidade, excêntrica e não hegemónica, que remonta a Rousseau, Wollstonecraft, Marx, Engels e J. Stuart Mill, as ideias de democracia directa e de democracia participativa foram reelaboradas numa miríade de propostas que incluem a democracia radical (Mouffe, 1992; Laclau e Mouffe, 1985), a democracia unitária (Mansbridge, 1983), a democracia forte (Barber, 1984), a autonomia democrática e o socialismo liberal (Held, 1987), a comunidade democrática (Berry, 1989), a democracia associativa (Cohen e Rogers, 1992) e o socialismo democrático (Cunningham, 1988).

da, do direito despótico em direito democrático, e do senso comum regulatório em senso comum emancipatório.

O paradigma emergente constitui, portanto, uma ampla expansão e dispersão do direito democrático, dos direitos humanos¹⁴ e da cidadania. Por exemplo, os direitos e os deveres consagrados pelo direito do espaço doméstico não se confundem com os direitos e os deveres consagrados pelo direito estatal da família, mas o potencial democrático de cada um dos tipos de direitos e deveres resulta da articulação entre eles¹⁵. Da mesma maneira, ser cidadão no espaço da produção não é a mesma coisa do que ser cidadão no espaço do mercado, mas é da constelação de diferentes cidadanias que deriva o valor democrático de uma dada

sociedade. A expansão da democracia a que o paradigma emergente aspira deve, assim, ser entendida em termos de estrutura, escala e tempo: em termos de estrutura, porque abrange todos os espaços estruturais e não apenas o da cidadania; em termos de escala, porque abrange os espaçotempo local, nacional e transnacional e não apenas o espaçotempo nacional; e, por fim, em termos temporais, porque a democracia do presente depende, em parte, da garantia de uma vida decente para as gerações futuras. O senso comum emancipatório da cidadania baseia-se no *topos* do socialismo como democracia sem fim.

A dimensão de providência social do Estado no espaço da cidadania é particularmente complexa, porque a contradição e a competição entre paradigmas se, por um lado, devem ser asseguradas pelo Estado, por outro, repercutem-se no interior deste, tornando-o contraditório. A experimentação paradigmática, que o Estado deve promover na sociedade, transforma o Estado num Estado experimental, um Estado-piloto. No espaço da cidadania, a dimensão de providência social reside no modo como o Estado redistribui os seus recursos materiais e simbólicos de modo a promover a experimentação social com formas alternativas de democracia, de direito e de cidadania.

14 Em matéria de direitos e de política de direitos, o paradigma emergente alarga e aprofunda as concepções contrahegemônicas que nesse domínio foram propostas por A. Hunt (1993) e P. Williams (1991). Ver, também, Laclau e Mouffe (1985).

15 Sen (1990) chama a nossa atenção para a especificidade dos “conflitos cooperativos” no agregado familiar, acrescentando que as dificuldades de eliminar as predisposições desfavoráveis às mulheres relacionam-se com as “evidentes dificuldades de alargar a análise dos direitos ao problema da distribuição no interior do agregado familiar” (140).

Por outras palavras, a dimensão de providência social realizase, em parte, pela transferência das prerrogativas do Estado para associações e instituições nãoestatais sempre que estas, pelas suas virtualidades democráticas e participativas, contribuam para a proliferação de espaços públicos não-estatais. Significa isto que, na transição paradigmática, o Estado é um Estado dual, ou seja, em cada domínio social há um conjunto de leis e de instituições que garantem a reprodução das formas de sociabilidade dominante, e um outro conjunto de leis e instituições que garantem a experimentação com as formas emergentes de sociabilidade.

SUSTENTABILIDADE DEMOCRÁTICA E SOBERANIAS DISPERSAS

Finalmente, no *espaço mundial*, a contração e a competição paradigmáticas ocorrem entre o paradigma do desenvolvimento desigual e da soberania exclusiva, por um lado, e o paradigma das alternativas democráticas ao desenvolvimento e da soberania reciprocamente permeável, por outro. Do ponto de vista do paradigma emergente, a hierarquia NorteSul e o desenvolvimento capitalista, expansionista e desigual, em que essa hierarquia assenta, constituem a maior e mais implacável violação dos

direitos humanos no mundo de hoje. A principal função do sistema inter-estatal, na sua presente forma, é fazer com que essa violação seja, ao mesmo tempo, possível e politicamente tolerável.

De acordo com o paradigma emergente, a hierarquia NorteSul só pode ser abolida na medida em que se for impondo um novo padrão de sociabilidade transnacional democrática e ecosocialista, a qual, por sua vez, pressupõe um novo sistema de relações internacionais e transnacionais orientado pelos princípios da globalização contra-hegemónica: o cosmopolitismo e o património comum da humanidade. No novo modelo, a soberania deixa de ser exclusiva e absoluta, tornando-se recíproca e democraticamente permeável¹⁶. Com base nesta

16 As concepções alternativas do espaço mundial surgiram no contexto da análise da crise final do sistema mundial e do sistema inter-estatal. Wallerstein (1991a) tem vindo a promover um debate sobre o novo paradigma. Centrado especificamente no sistema inter-estatal, Falk (1975, 1987, 1992a, 1992b, 1992c), juntamente com outros autores, tem vindo a propor novos modelos de governo mundial. Os novos movimentos sociais (ecológicos, pacifistas, comunitários, de defesa de alternativas ao desenvolvimento) têm originado, nos últimos anos, uma profusão de propostas utópicas, centradas sobre a acção social à escala mundial. Ver, por exem-

nova noção de soberania, tornase concebível que os Estados partilhem entre si a sua soberania e o façam também com novas instituições não-governamentais transnacionais, democráticas e participativas, embriões de um espaço público global nem estatal nem inter-estatal.

No paradigma emergente, o princípio da autodeterminação interna é tão importante quanto o princípio da autodeterminação externa. Tenderão a desaparecer as distinções entre cidadãos e não cidadãos, entre emigrantes e nacionais, e, com isto, as cidadanias, tal como as nacionalidades, tenderão a ser plurais. A tópica retórica do espaço mundial está orientada para a hermenêutica diatópica e para o diálogo intercultural, e assenta nos *topoi* da democracia, do cosmopolitismo e do património comum da humanidade. Durante as primeiras fases da transição paradigmática, deverá também privilegiar-se uma tópica do Sul nãoimperial¹⁷.

No espaço mundial, a dimensão de providência social do Estado consiste em garantir a experimentação com novas formas de sociabilidade internacional e transnacional, base-

adas em conceitos alternativos de soberania que visam a criação de instâncias parciais de governação transnacional (incluindo governos locais transnacionalmente articulados em rede). Também neste caso, o Estado assume na transição paradigmática uma natureza dual: um número crescente de relações que o paradigma dominante concebe como relações externas será reconceptualizado como relações internas.

LUTAS PARADIGMÁTICAS E SUBPARADIGMÁTICAS

À luz da proposta utópica aqui apresentada, as contradições e as competições paradigmáticas traduzem-se, na transição paradigmática, por um extenso campo de experimentação social com formas alternativas de sociabilidade. Em vez de serem eliminadas por um acto de ruptura revolucionária, as formas dominantes de sociabilidade podem continuar a reproduzir-se, perdendo, no entanto, o monopólio sobre as práticas epistemológicas e sociais. Isto significa que têm de competir com formas de sociabilidade alternativa às quais devem garantir-se condições adequadas, não só para sobreviverem, mas também para florescerem. Ao Estado compete assegurar a experimentação,

plo, Pieterse (1989); Walker (1988); Daly e Cobb (1989); Addo et al. (1985). Ver também Stauffer (1990).

17 Sobre a noção do Sul nãoimperial, ver, mais adiante, a discussão sobre a subjectividade do Sul.

residindo nessa função a sua natureza de providência social.

Na transição paradigmática, as lutas políticas em que o alvo é o Estado tornam-se extremamente importantes. Enquanto as lutas políticas subparadigmáticas visam reproduzir uma forma dominante de sociabilidade, as lutas políticas paradigmáticas anseiam pela experimentação social com formas de sociabilidade alternativa. Na concepção aqui proposta, a avaliação da experimentação social está confiada às diferentes forças sociais envolvidas em formas alternativas de sociabilidade. A luta pela avaliação é, em parte, uma luta pelos critérios de avaliação. Pelo menos, nas primeiras fases da transição paradigmática não pode deixar de ser incluído, entre os vários critérios, o critério quantitativo: a avaliação só pode ser positiva na medida em que a experiência com alternativas de sociabilidade, uma vez concluída, se torna mais credível para grupos sociais mais amplos, conquista mais adeptos dispostos a renová-la e ampliá-la, em suma, amplia o seu auditório relevante. Deve ter-se sempre em mente que a experimentação social não é levada a cabo por vanguardas que representem algo mais para além de si próprias. É antes levada a cabo por grupos sociais inconformados e inconformistas que, por um

lado, se recusam a aceitar o que existe só porque existe e, por outro, estão convictos que o que não existe contém um amplíssimo campo de possibilidades. Na transição paradigmática, o inconformismo é, em si mesmo, uma mera semi-legitimidade que se vai completando com a ampliação do círculo do inconformismo.

A luta pela avaliação é tão crucial como a luta pelas garantias de experimentação. Isto significa que, ao contrário do que acontece com a luta política subparadigmática, a luta política paradigmática não pode escolher entre lutar dentro e lutar fora do Estado: tem de ser travada dentro e fora do Estado. As garantias de experimentação são sempre resultado de uma luta, pois são conquistadas dentro de um Estado constituído pelo paradigma dominante, precisamente com o objectivo de evitar a experimentação social. A luta é, por isso, extremamente difícil, as garantias são sempre precárias e têm de ser objecto de uma vigilância política constante.

A avaliação da experimentação social será efectuada pelas forças sociais no interior das comunidades interpretativas através da retórica dialógica. Cada um dos espaços estruturais desenvolve a sua própria tópica retórica. No entanto, o *topos* da democracia é comum a todos eles. O facto de este *topos* se constelar em

diferentes espaços estruturais com diferentes *topoi* revela a variedade de democracias que a transição paradigmática irá gerar para corresponder ao seu potencial emancipatório. Contudo, como uma das características fundamentais do conhecimento argumentativo é a sua natureza não-fundacional, inacabada e reversível, não há qualquer garantia de que os parâmetros da retórica dialógica sejam cumpridos, nem de que os resultados da argumentação e da avaliação sejam duráveis. De facto, a experimentação social é também uma autoexperimentação, residindo aí a sua autoreflexividade.

A luta política paradigmática é, no seu conjunto, altamente arriscada. Embora assente na contradição e na competição entre o dominante e o emergente, o velho e o novo, tal não significa que os opressores estejam necessária e exclusivamente do lado do dominante e do velho, nem que as vítimas se encontrem necessária e exclusivamente do lado do emergente e do novo. Além disso, a maior parte dos opressores e das vítimas estará no lado do paradigma dominante nas relações sociais concentradas à volta de alguns espaços estruturais, e do lado do paradigma emergente nas relações sociais concentradas à volta de outros espaços estruturais. Assim, a experimentação social com formas alternativas de sociabilidade pode ser

recusada pelos grupos sociais que, em teoria, mais beneficiariam dela. O direito de recusa é, porém, um dos direitos incondicionais na transição paradigmática.

Nos termos aqui apresentados, a contradição e a competição paradigmática significam uma confrontação no campo social entre regulação e emancipação. Mas enquanto, na luta política subparadigmática, a emancipação pela qual se luta é a que é possível dentro do paradigma dominante — e que, portanto, não questiona fundamentalmente a regulação social instituída —, na luta política paradigmática, a confrontação ocorre entre a regulação socialmente construída pelo paradigma dominante e a emancipação imaginada pelo paradigma emergente. Entre as duas lutas, há uma total incomensurabilidade. Efectivamente, para a luta social paradigmática, a experimentação social só existe enquanto tal na medida em que a emancipação resista a ser absorvida pela regulação. Contudo, por razões tácticas, as coligações transformativas podem ser levadas a combinar lutas subparadigmáticas nalguns campos sociais com lutas paradigmáticas noutros.

Concebida deste modo, a transição paradigmática é, no seu conjunto, uma sociabilidade altamente arriscada que só pode ser levada a cabo por uma subjectividade capaz

de correr riscos e disposta a corrêlos: a subjectividade emergente.

VIAJANTES PARADIGMÁTICOS: SUBJECTIVIDADES

A transição paradigmática é dupla: epistemológica e societal. As duas transições são autónomas, mas intimamente relacionadas. Formas alternativas de conhecimento geram práticas sociais alternativas e viceversa. A unir as duas transições, existe o conceito de subjectividade — simultaneamente individual e colectiva —, o grande mediador entre conhecimentos e práticas. Dado que, neste trabalho, adoptei a heterotopia como lugar de escrita, é-me legítimo centrar a análise no lado emergente e emancipatório da competição paradigmática, isto é, na construção paradigmática do tipo de subjectividade capaz de explorar, e de querer explorar, as possibilidades emancipatórias da transição paradigmática. Tal é a subjectividade emergente: por um lado, tem de se conhecer a si mesma e ao mundo através do conhecimento-emancipação, recorrendo a uma retórica dialógica e a uma lógica emancipatória; por outro lado, tem de ser capaz de conceber e desejar alternativas sociais assentes na transformação das relações de poder em relações de autoridade partilhada e na transformação das ordens jurídicas

despóticas em ordens jurídicas democráticas. Em suma, há que inventar uma subjectividade constituída pelo *topos* de um conhecimento prudente para uma vida decente.

Disse atrás que cada grande período da história intelectual é caracterizado por uma relação íntima e específica entre subjectividade e conhecimento ou, se se preferir, entre psicologia e epistemologia, uma relação já analisada por Cassirer (1960, 1963) e Toulmin (1990) a propósito do Renascimento e do Iluminismo¹⁸. No tocante ao Iluminismo, o ensaio de Locke (1956) sobre o “entendimento humano” viria a revestir-se de uma enorme influência, e ainda hoje nos interessa aqui. São de Voltaire estas palavras admiráveis sobre Locke:

Depois de tantos e tão variados pensadores terem formado o que poderíamos chamar o romance da alma, surge um sábio que modestamente nos apresentou a história dela. Locke revelou a razão humana ao homem, tal como um anatomista competente explica as origens e a estrutura do corpo humano (Voltaire, 1950: 177).

O motivo deste entusiasmo foi o facto de Locke ter aberto uma nova perspectiva segun-

18 Ver também Lima (1988).

do a qual a investigação da função da experiência devia preceder qualquer determinação do seu objecto, e o conhecimento exacto do carácter específico do entendimento humano não poderia ser atingido a não ser que se traçasse todo o percurso do seu desenvolvimento desde os primeiros elementos até às formas mais elevadas. Para Locke, a origem do problema crítico era genética, sendo que a história da mente humana fornecia uma explicação adequada do mesmo¹⁹.

Escrevendo num momento crucial da constituição do paradigma da modernidade, Locke fez perguntas e deu respostas que hoje são para nós de pouca utilidade, agora que chegámos à última fase do paradigma que ele ajudou a consolidar. O que poderá ter utilidade para nós, porém, é a arqueologia das suas perguntas e das suas respostas. Locke foi capaz de exigir radicalmente um tipo de subjectividade capaz de criar e de querer criar um novo conhecimento científico cujas possibilidades infinitas assomavam no horizonte, um tipo de subjectividade que, de facto, desejava também reconhecer-se nas suas próprias criações. Viu a resposta para a sua questão numa corres-

pondência instável entre dois extremos: um conhecimento que se posicionava nos alvares de um futuro mais promissor que todos os futuros passados só podia ser desejado por uma subjectividade que representasse o culminar de uma longa evolução ascendente.

Hoje, tal como Locke, também nós devemos suscitar a questão da subjectividade de forma radical, embora de uma forma radicalmente diferente, já que duas diferenças marcantes nos separam de Locke. Por um lado, estamos a entrar numa fase de transição paradigmática em que o paradigma emergente é ainda pouco nítido e pouco motivador, visto que tem de enfrentar a oposição de um amplo leque de forças sociais, políticas e culturais interessadas em reproduzir o paradigma dominante muito para além dos limites da sua própria criatividade regeneradora. Por outro lado, quanto ao futuro, sabemos muito melhor o que não queremos do que o que queremos. Os mecanismos modernos de confiança, centrados no Estado, que, como hoje sabemos, significavam confiança no futuro, começaram a desvanecer-se, deixando-nos face a face com um futuro de que desconfiamos. Por isso a nossa *Sorge* é hoje uma dupla *Sorge*: o objecto dela é o futuro que desejamos e, sobretudo, o futuro que não desejamos. Assim, o paradigma emergente manifesta-se como

19 Ver também Cassirer (1960: 93133).

a “inquietação” de que falava Condillac, essa inquietação que ele considerava ser o ponto de partida, não apenas dos nossos desejos e anseios, mas também do nosso pensar e julgar, do nosso querer e agir (Condillac, 1984: 288).

Neste contexto, o problema central é o de como imaginar uma subjectividade suficientemente apta para compreender e querer a transição paradigmática, para transformar a “inquietação” em energia emancipatória, ou seja, uma subjectividade que queira empenhar-se nas competições paradigmáticas, quer ao nível epistemológico, quer ao nível societal, que não de conferir uma credibilidade crescente ao novo paradigma, por muito provisória e reversível que ela seja. Ao contrário de Locke, perguntamos por uma subjectividade que, em vez de culminar uma evolução, tem a sua génese no futuro. Ela é, pois, intrinsecamente problemática. A sua autoreflexividade deve ser exercida *ex ante*, por assim dizer. Deve ser autoreflexiva particularmente a respeito daquilo que ainda não é, o que implica seguir muito de perto as consequências dos seus actos. Tal é a prudência subjacente ao novo conhecimento.

A subjectividade da transição paradigmática é aquela para quem o futuro é uma questão pessoal. De facto, num sentido muito literal,

uma questão de vida ou de morte. Para a subjectividade paradigmática, o passado é uma metonímia de tudo o que fomos e não fomos. E o passado que nunca foi exige uma reflexão especial sobre as condições que o impediram de alguma vez ser. Quanto mais suprimido, mais presente. A subjectividade emergente é tão radicalmente contemporânea de si própria que, tratando o passado como se ele fosse presente, chega a parecer anacrónica. Podemos falar de anacronismo virtual: o passado que é transformado em presente é o passado que não foi autorizado a existir. Contudo, o passado é tornado presente, não como uma solução já pronta, conforme acontece na subjectividade reaccionária, mas como um problema criativo susceptível de abrir novas possibilidades. O imperativo é, pois, o de desfamiliarizar a tradição canónica sem ver nisso um fim em si mesmo, como se essa desfamiliarização fosse a única familiaridade possível ou legítima. Por outras palavras, a subjectividade paradigmática não pode cair nos extremos de Nietzsche quando, na *Genealogia da Moral*, afirma: “Só o que não tem história pode ser definido” (1973: 453). Só através da arqueologia virtual poderá a subjectividade da transição paradigmática empenhar-se numa crítica radical da política do possível sem cair numa política impossível.

A construção de uma subjectividade individual e colectiva, suficientemente apta para enfrentar as futuras competições paradigmáticas e disposta a explorar as possibilidades emancipatórias por elas abertas, deve ser guiada, em meu entender, por três grandes *topoi*: a fronteira, o barroco e o Sul. Analisarei, a seguir, cada um deles separadamente.

A FRONTEIRA

A subjectividade emergente compraz-se em viver na fronteira. Num período de transição e de competição paradigmáticas, a fronteira surge como uma forma privilegiada de sociabilidade. Quanto mais à vontade se sentir na fronteira, melhor a subjectividade poderá explorar o potencial emancipatório desta. De entre as principais características da vida na fronteira que são pertinentes para a tese que aqui defendo, distingo as seguintes: uso muito selectivo e instrumental das tradições trazidas para a fronteira por pioneiros e emigrantes; invenção de novas formas de sociabilidade; hierarquias fracas; pluralidade de poderes e de ordens jurídicas; fluidez das relações sociais; promiscuidade entre estranhos e íntimos; misturas de heranças e invenções. Recorro aos historiadores da vida e da sociabilidade fronteiriça para clarificar o

que entendo por viver na fronteira²⁰. Utilizo os seus conhecimentos à maneira da vida na fronteira, ou seja, de forma muito selectiva e instrumental. A exactidão ou inexactidão histórica das suas descrições concretas não é relevante para o meu argumento. Interessame apenas construir o tipo-ideal da sociabilidade de fronteira. Passarei agora a analisar, com algum detalhe, cada uma das características da fronteira.

O Uso Selectivo e Instrumental das Tradições — Viver na fronteira é viver em suspensão, num espaço vazio, num tempo entre tempos. A novidade da situação subverte todos os planos e previsões; induz à criação e ao oportunismo, como quando o desespero nos leva a recorrer ansiosamente a tudo o que nos pode salvar. A tradição deve, portanto, ser imaginada para se converter naquilo de que precisamos, ainda que a definição daquilo de que precisamos seja, em parte, determinada por aquilo que temos à mão. Cronon, Miles e Gitlin, na sua recente reavaliação crítica das análises críticas de Turner sobre a fronteira, sustentam que a colonização do oeste norte-americano foi semelhante a outras formas de colonização geradas pela expansão europeia. Como sucedeu noutras partes do

20 Inspireime sobretudo em Cronon, Miles e Gitlin (1992), para o desenvolvimento do *topos* da fronteira.

mundo, os euro-americanos, quando chegavam à fronteira, escolhiam do seu passado aquilo que desejavam reter e o que desejavam esquecer ou modificar, quer se tratasse do estilo das casas, da agricultura ou das formas de convivialidade e de religião:

Contar a história do Oeste sem procurar estes laços com o Velho Mundo é esquecer uma verdade simples, mas poderosa: as ligações são importantes. Delas provém o grande dilema com que se deparam todas as comunidades de fronteira: reproduzir os modos de vida do velho mundo ou substituí-los por outros novos. As áreas onde os euro-americanos só recentemente tinham entrado possuíam uma fluidez peculiar que caracterizava as comunidades de fronteira em todo o mundo. Os recursos, a riqueza e o poder, embora dificilmente ao alcance de todos, eram, no entanto, mais fáceis de obter aí do que nas sociedades mais rigidamente hierarquizadas que os invasores tinham deixado para trás. Quando os emigrantes criavam lares em áreas de fronteira, tentavam agarrar-se ao mundo familiar que recordavam do passado, mas também procuravam mudá-lo e melhorá-lo. O seu esforço por escolher entre o conhecido e o desconhecido, à medida que moldavam os novos povoados, foi um dos traços mais comuns da vida na fronteira, e a experiência de ser capaz de escolher — para quem tinha essa oportunidade — pôde trazer consigo

uma inesperada sensação de poder (Cronon, Miles e Gitlin, 1992: 910).

A Invenção de novas formas de sociabilidade — Viver na fronteira significa ter de inventar tudo, ou quase tudo, incluindo o próprio acto de inventar. Viver na fronteira significa converter o mundo numa questão pessoal, assumir uma espécie de responsabilidade pessoal que cria uma transparência total entre os actos e as suas consequências. Na fronteira, vive-se da sensação de estar a participar na criação de um novo mundo. As reservas de experiência e de memória que cada pessoa ou grupo social leva consigo para a situação da fronteira transformam-se profundamente quando aplicadas num contexto completamente novo, mas a liberdade quase incondicional com que são transformadas pela primeira vez condiciona a liberdade de futuras transformações. Ao fazerem escolhas sobre o tipo de comunidade em que pretendem viver, os emigrantes estão, assim, a reduzir o âmbito da liberdade de escolha que será posteriormente possível: “O acto de exercer a liberdade de transformar os velhos modos de vida estabeleceu as fundações para a criação de novos velhos modos de vida que acabariam por limitar a própria liberdade que os criou” (Cronon, Miles e Gitlin, 1992: 10).

Hierarquias fracas — A construção das identidades de fronteira é sempre lenta, precária e difícil; depende de recursos muito escassos, dada a grande distância entre a fronteira e o centro, seja o centro do poder, do direito ou do conhecimento. Volto aqui a citar Cronon, Miles e Gitlin:

As áreas de fronteira eram locais remotos, muito distantes dos centros de riqueza e de poder. Isto sugere uma maneira importante de definir a comunidade de fronteira: periferias cuja dependência da metrópole imperialista ajudou a definir a sociedade local [...] Por mais abertos que os seus sistemas sociais pudessem parecer, os seus habitantes nunca podiam atingir um estatuto idêntico ao das elites na metrópole.

Contudo, pela mesma razão, a grande distância em relação ao centro contribuiu, por sua vez, para minar a hierarquia:

Viver na margem do império significava, geralmente, viver onde o poder do Estado central era fraco, onde a actividade económica estava pouco regulamentada e onde a inovação cultural encontrava poucos obstáculos (Cronon, Miles e Gitlin, 1992: 10).

Pluralidade de poderes e de ordens jurídicas — Os povos da fronteira repartem a sua

lealdade por diferentes fontes de poder e aplicam a sua energia em diferentes formas de luta contra os poderes. Promovem assim a existência de múltiplas fontes de autoridade:

As fronteiras norte-americanas eram tradicionalmente áreas onde a autoridade do Estado era fraca, onde o direito era o resultado de práticas costumeiras ou de uma invenção expedita. As políticas índias eram, geralmente, menos burocráticas e institucionalizadas do que as dos europeus, de modo que os encontros dos invasores com os nativos eram também encontros com novas formas de governação política (Cronon, Miles e Gitlin, 1992: 16).

Fluidez das relações sociais — A fronteira, enquanto espaço, está mal delimitada, física e mentalmente, e não está cartografada de modo adequado. Por esse motivo, a inovação e a instabilidade são, nela, as duas faces das relações sociais. É claro que esse é também um espaço provisório e temporário, onde as raízes se deslocam tão naturalmente como o solo que as sustenta:

Nas áreas de fronteira, povos de culturas diferentes defrontavam-se como nações politicamente independentes, mas só durante algum tempo. Sempre que os povos nativos constataavam que

a sua liberdade de acção estava efectivamente constringida pelas leis de outro Estado, a sua independência de fronteira dava lugar à dependência política (Cronon, Miles e Gitlin, 1992: 17).

Promiscuidade de estranhos e íntimos, de herança e invenção — Viver na fronteira significa viver fora da fortaleza, numa disponibilidade total para esperar por quem quer que seja, incluindo Godot. Significa prestar atenção a todos os que chegam e aos seus hábitos diferentes, e reconhecer na diferença as oportunidades para o enriquecimento mútuo. Essas oportunidades facilitam novos relacionamentos, novas invenções de sociabilidade que, devido ao seu valor paradigmático, se convertem instantaneamente em herança. Dela se alimentam sucessivas identificações que, agrupadas por uma memória mais ou menos traiçoeira, constituem o que designamos por identidade. Mais uma vez me remeto à opinião de Cronon, Miles e Gitlin:

Longe de apresentarem a marca indelével do império, muitas comunidades de fronteira fomentaram uma verdadeira mescla, ou, pelo menos, uma coexistência de tradições europeias e nativas (e, posteriormente, também africanas e asiáticas) onde nenhum dos lados gozava de uma clara superioridade cultural. Os emigrantes

europeus não foram, de modo algum, os únicos responsáveis pela mistura de culturas. Os povos que iam encontrando ao longo das suas viagens, e aqueles entre quem acabaram por se fixar, foram também responsáveis por terem alterado os seus próprios mundos de maneira a acomodar os novos vizinhos. [...] Tal como os colonialistas colhiam informações sobre os “novos” territórios da fronteira e os seus habitantes, também os índios depressa se aperceberam das oportunidades e dos perigos que os invasores representavam. [...] Veio por fim uma altura em que a coerção euroamericana lhes reduziu drasticamente as opções, mas mesmo aí os povos índios encontraram formas de afirmar a sua autonomia e o direito de escolher o tipo de mundo que queriam habitar (Cronon, Miles e Gitlin, 1992: 10-11)²¹.

A sociabilidade mental que constitui a subjectividade emergente possui as principais características da sociabilidade de fronteira. Como já afirmei, não interessa à minha argumentação saber se Cronon, Miles e Gitlin descreveram com exactidão o oeste americano, nomeadamente no que respeita às relações entre euroamericanos e nativos americanos. O

21 Tenho seriíssimas reservas em relação a esta concepção do “direito de escolha” dos índios. Pressinto nela a arrogância *Yankee*.

que importa é captar a fenomenologia geral da vida de fronteira, a fluidez dos seus processos sociais, a criação constante de mapas mentais semelhantes aos portulanos medievais, e, acima de tudo, a instabilidade, a transitoriedade e a precariedade da vida social na fronteira.

Segundo os autores cujas ideias tenho vindo a usar para ilustrar o meu raciocínio, a fronteira foi um momento social relativamente breve que desapareceu assim que o espaço da fronteira se transformou em diferentes regiões e territórios incorporados nos Estados Unidos: “A extensão do poder estatal era a indicação mais clara possível de uma invasão bem sucedida e de uma fronteira em retracção” (Cronon, Miles e Gitlin, 1992: 17). A partir daí, as hierarquias fortaleceram-se, as diferenças tornaram-se nítidas, a violência organizada aumentou. “A passagem de fronteira a região”, escrevem os citados autores, “foi a mudança de uma relativa novidade para uma relativa antiguidade, do fluxo para a fixidez”. E concluem: “[...] Talvez o sinal mais eloquente dessa transição tenha sido a sensação, entre os habitantes de um lugar, de que já não estavam a inventar um mundo, mas a herdar um mundo” (1992: 23).

A sociabilidade da fronteira é também, em certo sentido, a fronteira da sociabilidade. Daí a sua grande complexidade e precariedade. Está

assente em limites, bem como na constante transgressão dos limites. Na fronteira, todos somos, por assim dizer, migrantes indocumentados ou refugiados em busca de asilo. O poder que cada um tem, ou a que está submetido, tende a ser exercido no modo abertura-de-novos-caminhos, mais do que no modo fixação-de-fronteiras. Nas constelações de poder, os diferentes tipos de poder competem entre si para serem activados num modo de alta-tensão, o que torna as constelações instáveis, imprevisíveis e atreitas a explosões, ora destrutivas, ora criativas. O carácter imediato das relações sociais, a vertigem da ahistoricidade e a superficialidade das raízes tornam preciosos os laços que é possível estabelecer na fronteira, preciosos justamente pela sua raridade, precariedade e utilidade vital.

A criação de obrigações horizontais sobre põe-se à criação de obrigações verticais, o que significa que a subjectividade é participativa e que geralmente permite que a sua participação seja orientada pelo princípio da comunidade. O *topos* da fronteira é, na verdade, o *metatopos* subjacente à criação de um novo senso comum político, um senso comum participativo concebido como parte da tópica para a emancipação. Na fronteira, o valor de uso da participação raramente se traduz em valor de tro-

ca. A participação não é um capital simbólico que, com facilidade, aumente ou seja investido fora do campo social em que é gerado. Se me é permitido utilizar uma expressão da agricultura ecológica, diria que, na fronteira, a participação cresce organicamente. Daí que seja, ao mesmo tempo, mais honesta no seu processo de criação e mais perecível no seu consumo. As identificações que tornam possível a participação comunitária raramente conseguem cristalizar-se em identidades. Por outras palavras, a fronteira vive simultaneamente a prática da utopia e a utopia da prática.

Disse atrás que, na fronteira, todos somos, simbolicamente e em certa medida, migrantes indocumentados, deslocados ou refugiados em busca de asilo. No entanto, embora apresente algumas semelhanças com o exílio, a fronteira não é exílio. Comentando as relações entre exílio e literatura, Said define exílio como “o perigoso território da não-pertença [...], uma solidão experienciada fora do grupo: as privações sentidas ao não se estar com os outros na habitação comum” (Said, 1990: 359). E acrescenta: “O *pathos* do exílio reside na perda de contacto com a solidez e o conforto da terra: voltar a casa está fora de questão” (361). Atormentado pelo exílio, e particularmente pelo exílio interior a que se considerava condenado

pela indescritível destruição da Segunda Guerra Mundial, Adorno observou, na sua *Minima moralia*, que “faz parte da moralidade que uma pessoa não se sinta em casa na sua própria casa” (1985: 39). Seguir Adorno, escreve Said, é ficar longe de “casa” a fim de poder olhá-la com o distanciamento do exílio:

Tomamos a casa e a língua por garantidas. Elas tornam-se natureza e os seus pressupostos subjacentes degeneram em dogma e ortodoxia. O exilado sabe que, num mundo secular e contingente, as casas são sempre provisórias. As fronteiras e as barreiras, que nos fecham na segurança do território familiar, podem também transformarse em prisões e são muitas vezes defendidas para além do razoável e do necessário. Os exilados atravessam as fronteiras e derrubam as barreiras do pensamento e da experiência (Said, 1990: 365).

A vida na fronteira partilha com a vida no exílio algumas características importantes: tende a ser uma vida instável e perigosa, na qual nada ou quase nada é certo ou garantido; existe fora dos esquemas convencionais dominantes de sociabilidade, tornando-se, por isso, particularmente vulnerável; reproduz-se, sempre de forma provisória, atravessando fronteiras e ultrapassando limites. Em todo o caso, a fronteira não é, de forma alguma, exílio. No que diz respeito

à fronteira, a presença do centro não é tão forte que permita distinguir clara e indiscutivelmente entre “nós” e “eles”, como é típico das situações de exílio. Pelo contrário, a fronteira é promíscua e abrangente, e tende a incluir os estranhos como membros. De facto, a fronteira prospera na ausência de uma demarcação nítida entre ser e não ser membro, e é na base dessa mesma ambiguidade que ela se esmera por ser uma casa para os que nela vivem: um lar confortável, embora talvez não muito duradouro.

Ao contrário do exílio, na fronteira a “casa comum” não é um lugar de onde se tenha sido expulso ou do qual se viva afastado. É antes a tarefa de um constante fazer e desfazer que constitui a vida na fronteira. Assim, a vida na fronteira obedece ao preceito de Adorno, mas complementa-o com outro, que deve ser seguido de modo igualmente fiel: a outra parte da moralidade é uma pessoa sentir-se em casa naquilo que não é a sua casa própria. A privação abissal de comunidade na transição paradigmática é a força impulsionadora que encoraja a subjectividade de fronteira a viver do desejo de comunidade e a aproveitar avidamente cada fragmento de comunidade que conseguir. A subjectividade de fronteira é conduzida mais pelo anseio do falanstério de Fourier do que pelo anseio do exílio de Adorno.

Para uma caracterização adicional da subjectividade de fronteira, devemos distinguir, com maior precisão, entre centro e periferia, centro e margem. A precisão aqui é importante, porque a transição paradigmática poderia ser entendida como uma competição entre dois centros: o dominante e o emergente. Na verdade, a situação é muito mais complexa. O reconhecimento da existência de uma transição paradigmática implica um distanciamento em relação ao centro, ou seja, em relação ao paradigma dominante. Ainda que não se transforme em margem, o paradigma dominante perde eficácia enquanto centro, o que não significa, porém, que o paradigma emergente ascenda, pelo mesmo processo, à condição de centro. Se fosse esse o caso, então ele não seria, talvez, um paradigma verdadeiramente alternativo.

O paradigma emergente manifestase sobretudo na proliferação das margens, na multiplicação das escalas que as definem e na variedade de cartografias que guiam os nossos passos. Em lugar de uma competição entre centros, a transição paradigmática é, poderíamos dizê-lo, uma competição entre margens. O centro que é possível na transição paradigmática resulta de acoplamentos ou de constelações de margens. A cumplicidade simbiótica entre a fron-

teira e a transição paradigmática reside nesta escassez de centros e na abundância de margens. Viver na fronteira é viver nas margens sem viver uma vida marginal.

Reflectindo sobre a sua experiência de afro-americana, residente numa pequena cidade de Kentucky, bell hooks dá-nos informações preciosas sobre a fenomenologia da vida na margem. O tipo de vida descrito por hooks, longe de ser uma vida de fronteira, pois o centro não se encontra aqui certamente num lugar remoto, permite-nos, contudo, entender esse carácter capacitante, próprio da margem, que é tão crucial na vida da fronteira:

Estar na margem é fazer parte de um todo, mas fora do corpo principal. Para nós, americanos negros vivendo numa pequena cidade do Kentucky, a linha do caminho de ferro recordavamos todos os dias a nossa marginalidade. Para lá da linha, havia ruas pavimentadas, lojas onde não podíamos entrar, restaurantes onde não podíamos comer e pessoas que não podíamos olhar directamente na face. Para lá da linha, havia um mundo onde podíamos trabalhar como criadas, como porteiras, como prostitutas, desde que fosse numa função subordinada. Podíamos entrar nesse mundo, mas não podíamos lá viver. Tínhamos sempre de regressar à margem, de atravessar a linha e voltar às barracas ou às casas abandonadas nos limites da cidade.

Havia leis que asseguravam esse regresso. Não regressar significava correr o risco de ser punido. Vivendo como vivíamos — na margem —, desenvolvemos uma maneira particular de ver a realidade. Olhávamos quer de fora para dentro, quer de dentro para fora. Focávamos a nossa atenção no centro, bem como na margem. Comprendíamos ambos. Este modo de olhar recordavamos a existência de todo um universo, um corpo principal feito de margens e de centro. A nossa sobrevivência dependia de uma constante consciência pública da separação entre margem e centro e de um constante reconhecimento privado de sermos uma parte necessária e vital desse todo.

Esta noção de totalidade, impressa nas nossas consciências pela estrutura das nossas vidas diárias, proporcionou-nos uma cosmovisão de oposição, um modo de ver desconhecido da maioria dos nossos opressores, um modo que nos sustentou, que nos ajudou na nossa luta para superar a pobreza e o desespero, que reforçou o sentido da nossa identidade e a nossa solidariedade (hooks, 1990: 341)²².

22 Num sentido semelhante, Gilroy (1993) retirou de Du Bois o conceito de “dupla consciência” para exprimir a especificidade da moderna experiência cultural negra, a experiência de “estar simultaneamente dentro e fora do Ocidente”, o que conduz às “inevitáveis pluralidades envolvidas nos movimentos negros de África e do exílio”, em que as reivindicações de identidade nacional são ponderadas em comparação com outras variedades contrastantes de subjectividade (30).

Ao deslocar o centro, a subjectividade de fronteira colocase em melhor posição para compreender a opressão que o centro reproduz e oculta através de estratégias hegemónicas. Sem dúvida que a margem é, muitas vezes, um produto da marginalização operada pelo centro, mas, paradoxalmente, ao enfraquecer o que o rodeia, o centro tornase, ele próprio, mais fraco. Não menos do que hooks, também não é minha intenção romantizar a margem. Trata-se tão-só de identificar nela a vontade de maximizar as oportunidades de liberdade e autonomia que se obtêm através de uma observação telescópica do centro e da sua consequente trivialização e descanonização. A subjectividade de fronteira floresce na base dessa vontade.

O relativo acentrismo da vida de fronteira resulta de uma constante definição e redefinição dos limites: experienciar os limites sem os sofrer. Embora os limites possam ser experienciados de muitas formas diferentes, duas delas parecem-me particularmente relevantes para a constituição da subjectividade de fronteira: a cabotagem e a hibridação. A *cabotagem* foi a forma de navegação dominante desde tempos imemoriais até à expansão europeia do século XV e ainda hoje é a forma usual de navegação de muitas populações costeiras em todo o mundo. Implica navegar fora dos limites, mas em contacto físico com eles, e ir realizando ou-

tras actividades ao longo do trajecto, como a pesca ou o comércio. Quanto mais longe se estiver e mais pequenos, porque vistos de longe, forem os limites, maiores serão as oportunidades de autonomia. Mas um passo a mais, que faça perder totalmente de vista esses limites, pode transformar uma autonomia estimulante num caos destrutivo. A navegação de fronteira cabota entre dois limites: um de cada lado do barco. A trajectória raramente é guiada por ambos ao mesmo tempo: se, num determinado momento, um dos limites está mais próximo e serve de orientação, no momento seguinte é o limite oposto que fica mais perto e que passa a princípio orientador.

Na transição paradigmática, a subjectividade de fronteira navega por cabotagem, guiandose ora pelo paradigma dominante, ora pelo paradigma emergente. E se é verdade que o seu objectivo último é aproximar-se tanto quanto possível do paradigma emergente, ela sabe que só ziguezagueando lá poderá chegar e que, mais do que uma vez, será o paradigma dominante a continuar a guiá-la. Cabotando assim ao longo da transição paradigmática, a subjectividade de fronteira sabe que navega num vazio cujo significado é preenchido, pedaço a pedaço, pelos limites que ela vai vislumbrando, ora próximos, ora longínquos. Avistados, desse modo, pela subjectividade de fronteira, os limites são,

eles mesmos, transformados de maneira significativa, isto é, tal como a subjectividade de fronteira vive dos limites, os limites vivem da subjectividade de fronteira. De facto, os limites só existem na medida em que a subjectividade de fronteira se deixa guiar por eles.

Na transição paradigmática, os paradigmas em competição perdem a fixidez sólida para se tornarem líquidos e navegáveis. Mais do que nunca, tornam-se o produto das acções individuais e colectivas que dependem deles. É este o grande privilégio dos limites e das margens na transição paradigmática. Os centros ficam inteiramente dependentes do que acontece nos limites exteriores da sua jurisdição e, na verdade, tornam-se eles próprios consideravelmente acêntricos. Esse acentrismo favorece a desierarquização e a horizontalização das práticas de conhecimento típicas da transição paradigmática.

Em períodos de transição paradigmática, são muitos os exemplos de subjectividades de fronteira que navegam à vista. Foi o que aconteceu com Copérnico e Galileu, e também com Montaigne e Paracelso. Umhas breves palavras sobre Paracelso, um médico e mago do século XVI a quem ainda não me referi. De seu verdadeiro nome Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim, Paracelso

nasceu em Einsiedeln em 1493 e morreu em Salzburgo em 21 de setembro de 1541. O que me parece notável em Paracelso é o facto de ele ter reconhecido não uma, mas duas fontes de autoridade — a *Ecclesia* e a *Mater Natura* —, e ter podido cabotar com toda a segurança, ora guiado por uma, ora guiado por outra. Como não conseguia encontrar designações adequadas para as tremendas descobertas que fez, Paracelso foi um prolífico criador de neologismos. No entanto, para ele não havia conflito entre, por um lado, a alquimia e a magia, e por outro, a experiência da natureza. Jung, também ele um hábil navegador costeiro, observou uma vez que Paracelso não tinha escrúpulos em considerar que o conhecimento das doenças era pagão pelo facto de a sua origem ser a natureza e não a revelação. A cabotagem está paradigmaticamente expressa numa confissão do próprio Paracelso: “Confesso que acredito como um pagão e, no entanto, sou cristão” (Jung, 1983: 113)²³.

Outra forma de experienciar limites na transição paradigmática é a *hibridação*. Trata-se de uma actuação sobre os próprios limites, quer os limites do paradigma dominante, quer os li-

23 Ver o estudo de Jung (1983: 109 e ss.) sobre Paracelso enquanto fenómeno espiritual.

mites do paradigma emergente, desestabilizando-os até ao ponto de poder ir para além deles sem ter de os superar. Consiste em atrair os limites para um campo argumentativo que nenhum deles, em separado, possa definir exaustivamente. Esta incompletude torna os limites vulneráveis à ideia dos seus próprios limites e abertos à possibilidade de interpenetração e combinação com outros limites. No campo da hibridação, quanto mais limites, menos limites.

Na hibridação, contrariamente à cabotagem, o percurso da subjectividade de fronteira orientase ao desorientar os limites, obrigando a confrontarem-se reciprocamente fora do seu terreno próprio e, portanto, vulneráveis e facilmente desfiguráveis. Na hibridação, os limites são transformados em retalhos avulsos de uma manta em que eles próprios já se não reconhecem. Entre muitos exemplos de hibridação, escolho um cujo protagonista é uma notável subjectividade de fronteira, o arquitecto americano Robert Venturi. Refirome ao “billdingboard”, o famoso projecto de Venturi — que nunca chegou a ser construído — destinado ao *National Football Hall of Fame*, parte edifício (*building*) e parte placard (*billboard*) para afixar cartazes (Merkel, 1987: 27).

Seja qual for a forma que possa assumir, a experiência dos limites é uma experiência

existencial intensa. Na fronteira, essa experiência, seja individual ou colectiva, é vivida de um modo comunitário. Nem mesmo as grandes individualidades, como Paracelso ou Venturi, experienciam os limites a não ser em relação a uma comunidade particular, real ou imaginária (doentes, censores, clientes, público), e no contexto dela. O que caracteriza a subjectividade de fronteira é conseguir combinar a participação comunitária com a autoria, ultrapassando assim a distinção entre sujeito e objecto. Semelhante combinação é intrinsecamente problemática, pois vive dos êxitos difíceis com que as identificações dinâmicas resistem à cristalização em identidades estáticas. A cristalização, neste caso, implica o regresso da distinção entre sujeito e objecto, emergindo subreptícia e perversamente da distinção entre sujeito individual e colectivo. Na fronteira, esta combinação de comunidade e autoria, embora sem dúvida problemática, é, apesar de tudo, possível, porque o outro elemento do princípio estéticoexpressivo — a artefactualidade — também está presente. Construir um mundo novo, inventar novas formas de sociabilidade, atravessar terras-de-ninguém entre limites variáveis — tais são as experiências de artefactualidade mais fortes que podemos imaginar.

O BARROCO

A subjectividade da transição paradigmática é também uma subjectividade barroca. Devido aos vários contextos semânticos em que o termo barroco é utilizado no discurso contemporâneo, devo precisar o sentido que aqui lhe atribuo. Não uso o termo “barroco” para designar um estilo pósclássico na arte e na arquitectura²⁴, nem para identificar uma época histórica — o século XVII europeu²⁵ —, nem tão pouco para designar o *ethos* cultural que alguns países latinoamericanos (México e Brasil) desenvolveram do século XVII em diante²⁶. Tal como aconteceu com o conceito de fronteira, utilizo o barroco enquanto metáfora cultural para designar uma forma de subjectividade e de sociabilidade, o tipo de subjectividade e de sociabilidade capaz de explorar e de querer explorar as potencialidades emancipatórias da

24 Ver, entre muitos outros, Wölfflin (1979); Manrique (1981); Tapié (1988). Para uma panorâmica mais vasta da estética barroca, ver Buci-Glucksmann (1984); Hatherly et al. (1990); Roy e Tamen (1990).

25 Ver Maravall (1990); Roy e Tamen (1990); Sarduy (1989); Mendes (1989).

26 Ver Echeverria et al. (1991-1993); Pastor et al. (1993); Barrios (1993); Coutinho (1968, 1990); Ribeiro (1990); Kurnitzky e Echeverria (1993).

transição paradigmática. Contudo, para descrever este tipo de subjectividade e de sociabilidade, recorro selectivamente aos três sentidos do conceito de barroco já mencionados. Quer como estilo artístico, quer como época histórica, quer ainda como *ethos* cultural, o barroco é, essencialmente, um fenómeno latino e mediterrânico, uma forma excêntrica de modernidade, o Sul do Norte, por assim dizer²⁷. A sua excentricidade decorre, em grande parte, do facto de ter ocorrido em países e em momentos históricos em que o centro do poder estava enfraquecido e tentava esconder a sua fraqueza dramatizando a sociabilidade conformista.

A relativa ausência de poder central confere ao barroco um carácter aberto e inacabado que permite a autonomia e a criatividade das margens e das periferias. Devido à sua excentricidade e exagero, o próprio centro reproduz-se como se fosse margem. Trata-se uma imaginação centrífuga, que confere centralidade às margens e se torna mais forte à medida que nos deslocamos das periferias internas do po-

27 Curiosamente, segundo Tapié (1988, I: 19) a palavra barroco tem origem no termo português utilizado para designar uma pérola imperfeita, por exemplo, nos *Colóquios dos Simples e Drogas da Índia* de Garcia da Orta.

der europeu para as suas periferias externas na América Latina.

Tanto o Brasil como os outros países latino-americanos foram colonizados por centros fracos, respectivamente Portugal e Espanha. Portugal foi um centro hegemónico durante um breve período, entre os séculos XV e XVI, e a Espanha começou a declinar um século mais tarde. A partir do século XVII, as colónias ficaram mais ou menos entregues a si próprias, uma marginalização que possibilitou uma criatividade cultural e social específica, diversificadamente elaborada em múltiplas combinações, ora altamente codificadas, ora caóticas, ora eruditas, ora populares, ora oficiais ora ilegais. Uma tal mestiçagem está tão profundamente enraizada nas práticas sociais desses países que acabou por ser considerada a base de um *ethos* cultural tipicamente latinoamericano e que tem prevalecido desde o século XVII até hoje. Interesse-me por esta forma de barroco porque, enquanto manifestação de um exemplo extremo da fraqueza do centro, constitui um campo privilegiado para o desenvolvimento de uma imaginação centrífuga, subversiva e blasfema. Por se formar nas margens mais extremas, o barroco coadunase surpreendentemente bem com a fronteira. Se o barroco europeu é o Sul

do Norte, é no Sul desse Sul que o barroco latinoamericano se desenvolve.

Como época na história da Europa, o barroco é um período de crise e de transição. Refirome à crise económica, social e política, que é particularmente evidente no caso das potências que promoveram a primeira fase da expansão europeia. No caso de Portugal, a crise chegou mesmo a implicar a perda da independência, quando, por razões de sucessão dinástica, Portugal foi anexado à Espanha em 1580, para só reconquistar a independência em 1640. A monarquia espanhola, sobretudo sob o reinado de Filipe IV (1621-1665), atravessou uma grave crise financeira que, na realidade, era também uma crise política e cultural. Como diz Maravall, começa com uma certa consciência de inquietação e desassossego, que “piora à medida que o tecido social vai ficando gravemente afectado” (1990: 57)²⁸. Por exemplo, os valores e os comportamentos são postos em causa, a estrutura de classes altera-se, o banditismo aumenta, como aumentam, em geral, os comportamentos desviantes e as revoltas e os motins passam a ser ameaças permanentes. É, de facto, uma época de crise, mas é também

28 Ver também o notável ensaio de Fidelino Figueiredo sobre as duas Espanhas (1932).

uma época de transição para novos modos de sociabilidade, possibilitados pelo capitalismo emergente e pelo novo paradigma científico, bem como para novos modos de dominação política, baseados não só na coerção, mas também na integração cultural e ideológica.

A cultura barroca é, em grande medida, um desses instrumentos de consolidação e legitimação do poder. O que, apesar disso, me parece inspirador na cultura barroca é o seu lado de subversão e de excentricidade, a fraqueza dos centros de poder que nela buscam legitimação, o espaço de criatividade e de imaginação que ela abre, a sociabilidade turbulenta que ela promove num período que, por ser de transição, tem alguma semelhança com o nosso próprio tempo. A configuração da subjectividade barroca que aqui apresento é uma colagem de diversos materiais históricos e culturais, alguns dos quais não se podem considerar tecnicamente pertencentes ao período barroco, mas antes a períodos que têm apenas algumas afinidades com ele, como o Romantismo. Proponho o *topos* do barroco como um *metatopos* para a construção de um *novo senso comum estético*, o senso comum reencantado como parte integrante da tópica para a emancipação.

A subjectividade do barroco vive confortavelmente com a suspensão temporária da or-

dem e dos cânones. Enquanto subjectividade de transição, depende, ao mesmo tempo, do esgotamento dos cânones e do desejo deles. A sua espacialidade privilegiada é o local, a sua temporalidade privilegiada, o imediato. A sua experiência de vida implica, contudo, algum desconforto, já que carece das certezas evidentes das leis universais — tal como o estilo barroco carecia do universalismo clássico do Renascimento. Por ser incapaz de planear a sua própria repetição *ad infinitum*, a subjectividade barroca investe no local, no particular, no momentâneo, no efémero e no transitório. Mas o local não é vivido de uma forma localista, ou seja, não é experienciado como ortotopia. O local aspira antes a inventar um outro lugar, uma heterotopia, se não mesmo uma utopia. Fruto de uma profunda sensação de vazio e de desorientação, provocada pelo esgotamento dos cânones dominantes, o conforto que o local oferece não é o conforto do descanso, mas um sentido de direcção. Mais uma vez, podemos observar aqui um contraste com o Renascimento, como Wölfflin nos ensinou: “Ao contrário do Renascimento, que procurava permanência e repouso em tudo, o barroco teve, desde o início, um claro sentido de direcção” (Wölfflin, 1979: 58). No que respeita à subjectividade barroca, o sentido de direcção desen-

volve-se de dentro para fora e parte do que está mais próximo para o mais longínquo, seja ele o transcendente, o eterno, o inferno.

Por essa mesma razão, a subjectividade barroca é contemporânea de todos os elementos que a integram e, portanto, desdenhosa do evolucionismo modernista. Longe de cair no imobilismo, a temporalidade horizontal da subjectividade barroca é o seu modo próprio de se ultrapassar, de viajar de um momento para o momento seguinte: cada momento é eterno, enquanto dura, como diria o poeta Vinícius de Moraes. Não sendo o gosto pelo provisório nada mais do que o gosto por uma sucessão de eternidades, as eternidades nunca duram tanto que não possam ser vividas intensamente. Assim, poderemos dizer que a temporalidade barroca é a temporalidade da interrupção. Sendo ela própria o resultado de uma interrupção inter-paradigmática, a temporalidade barroca interrompese a si própria frequentemente.

A interrupção é importante em duas instâncias: permite a reflexividade e a surpresa. A reflexividade é a autoreflexividade exigida pela falta de mapas (sem mapas que nos guiem, temos de caminhar com redobrado cuidado). Sem autoreflexividade, num vazio de cânones, é o próprio vazio que se torna canónico. O paradigma emergente é uma vertigem, cada passo

deve ser dado com prudência. A surpresa, por seu lado, é realmente *suspense*: ela provém da suspensão que a interrupção produz. Suspendendo-se momentaneamente a si própria, a subjectividade barroca intensifica a vontade e desperta a paixão. Segundo Maravall, “a técnica barroca [consiste] em suspender a solução de maneira a encorajá-la, após esse provisório e transitório momento de paragem, a ir mais longe e melhor com o auxílio dessas forças contidas e concentradas” (1990: 445).

A interrupção provoca admiração e novidade, e impede o fechamento e o acabamento. Daí o carácter inacabado e aberto da subjectividade e da sociabilidade barrocas, e daí também a sua disponibilidade para lutar por um novo acabamento: o paradigma emergente que, em todo o caso, só como aspiração pode imaginar-se. O paradigma emergente é um processo feito de continuidades e descontinuidades. A capacidade de admiração, de surpresa e de novidade é a energia que promove a luta por uma aspiração tanto mais convincente quanto nunca pode ser completamente realizada. O objectivo do estilo barroco, diz Wölfflin, “não é representar um estado perfeito, mas sugerir um processo inacabado e um momento em direcção ao seu acabamento” (1979: 67). Por se sentir confortavelmente

em casa na transição paradigmática, a subjectividade barroca tira o máximo partido da suspensão da ordem. No entanto, suspensão da ordem não significa mera suspensão dos cânones: implica também a suspensão das formas. A subjectividade barroca tem uma relação muito especial com as formas. A geometria da subjectividade barroca não é euclídeana: é fractal. A suspensão das formas resulta das utilizações extremas que lhes são dadas: a *extremosidad* de que fala Maravall (1990: 412).

A subjectividade barroca rejeita a distinção entre aparência e realidade, sobre a qual assenta a ciência moderna, principalmente porque essa distinção esconde uma hierarquização. Tendo em conta que, no paradigma dominante, a aparência é o oposto da realidade, a forma epistemológica dominante capaz de reconhecer a realidade tem também poder para declarar como aparência tudo o que não consegue ou não quer conhecer. Contra este autoritarismo, que tende a rotular como aparência todas as práticas que não sejam familiares, a subjectividade barroca privilegia a aparência enquanto medida transitória e compensatória. Neste aspecto, segue de perto a lição de Friedrich Schiller, o poeta alemão que tão eloquentemente nos fala da aparência es-

tética (*das ästhetische Schein*) nas suas cartas sobre *A Educação Estética do Ser Humano*, publicadas em 1795 (Schiller, 1983). Dado que ele representa (como a arte barroca, poderíamos acrescentar) uma dimensão excêntrica da modernidade, Schiller é bem compatível com a nova inteligibilidade a que a subjectividade barroca aspira. A sua crítica radical da ciência moderna, e da especialização profissional e desumanização administrativa que ela promove, é, de resto, muito semelhante à de Rousseau. Tal como Rousseau, Schiller não é movido por qualquer veleidade retrógrada, mas por um desejo de reconstruir uma subjectividade completa (a totalidade da subjectividade) nas condições criadas pela modernidade. Segundo Schiller, essa totalidade não pode ser atingida nem pelas forças da natureza, sob a égide da ciência, nem pelas leis ou a moral que o Estado promulga, mas por uma terceira entidade mediadora — a forma estética, o Estado estético:

No meio do temível reino das forças e do reino sagrado das leis, o impulso estético para a forma está, imperceptivelmente, a trabalhar na construção de um terceiro reino jubiloso do lúdico e da aparência, onde o homem é solto dos grilhões das circunstâncias e é libertado de tudo o que poderi-

amos chamar constrangimento, tanto no domínio físico como no moral (Schiller, 1983: 215)²⁹.

Embora a subjectividade barroca desconfie das totalidades, mesmo quando rebeldes e contrahegemônicas, a natureza utópica da proposta de Schiller é aliciante. O atractivo reside na sua tentativa de recuperar uma das mais inacabadas representações da modernidade, a representação estéticoexpressiva, de um modo simultaneamente utópico e pragmático. Segundo Schiller, o *ästhetisches Schein* só se tornará universal quando a cultura impedir o seu abuso. Por enquanto, afirma Schiller, “a maioria dos homens está demasiado cansada e exausta com a luta pela vida para se lançar numa luta nova e ainda mais dura contra o erro” (1983: 51)³⁰. Dado que, como veremos, a subjectivida-

de barroca é também uma subjectividade do Sul, a observação de Schiller é aqui particularmente importante para se compreender quão fundo deverá ir e em que direcção deverá ser levada a escavação estética.

No que concerne à subjectividade barroca, as formas são, por excelência, o exercício da liberdade. A grande importância do exercício da liberdade justifica que as formas sejam tratadas com uma seriedade extrema, embora o extremismo possa redundar na destruição das próprias formas. Segundo Wölfflin, a razão pela qual Miguel Ângelo é considerado, muito justamente, um dos pais do barroco é “porque tratou as formas com uma violência, uma terrível seriedade que só poderia encontrar expressão na ausência de forma” (1979: 82). Foi a isso que os contemporâneos de Miguel Ângelo chamaram *terribilità*. Este extremismo, assente numa vontade de grandeza e intenção de maravilhar, está bem expresso no dito de Bernini: “Que ninguém me fale do que é pequeno” (Tapié, 1988, II: 188)

O extremismo pode ser exercido de muitas maneiras diferentes para fazer sobressair

29 O *Schein* a que Schiller se refere, longe de ser uma mera ilusão, constitui uma realidade mais elevada (*höhere Wirklichkeit*) e, como tal, possui uma clara dimensão utópica. Sobre o conceito de *Schein* em Schiller, ver, por exemplo, Wilkinson (1955).

30 Começando pelo estudo de Schiller feito, em 1905, por Franz Mehring — *Schiller, ein Lebensbild für deutsche Arbeiter* —, as análises marxistas de Schiller (Schiller como pequeno-burguês, como revolucionário idealista) são sintomáticas do carácter subparadigmático da crítica marxista da modernidade capitalista.

Ver uma compilação dessas análises em Dahlke, 1959. Para uma perspectiva crítica, ver Witte, 1955. Ver também Lukács, 1947.

a simplicidade, bem como a exuberância e a extravagância, conforme Maravall observou (1990: 426). O extremismo barroco é o dispositivo que permite criar rupturas a partir de aparentes continuidades e manter o devir das formas em estado de permanente bifurcação prigoginiana. Um dos exemplos mais eloquentes deste extremismo é o “Êxtase Místico de Santa Teresa”. Nesta escultura de Bernini, a expressão de Teresa d’Ávila é de tal modo dramatizada que a representação de uma Santa em transe místico se transmuta na representação de uma mulher gozando um orgasmo fundo. A representação do sagrado desliza subrepticamente para a representação do sacrílego. Esta mutação imprevista e imprevisível, ao mesmo tempo que retira o descanso às formas, torna impensável a forma do descanso. Só o extremismo das formas permite que a subjectividade barroca mantenha a turbulência e a excitação necessárias para continuar a luta pelas causas emancipatórias, num mundo onde a emancipação foi subjugada ou absorvida pela regulação. Falar de extremismo é falar de escavação arqueológica no magma regulatório a fim de recuperar a chama emancipatória, por muito enfraquecida que esteja.

O mesmo extremismo que produz as formas,

também as devora³¹. Essa voracidade assume dois aspectos: o *sfumato* e a *mestiçagem*. Na pintura barroca, o *sfumato* é uma técnica que consiste em esbater os contornos e as cores entre os objectos, como, por exemplo, entre as nuvens e as montanhas, ou entre o céu e o mar. O *sfumato* permite à subjectividade barroca criar o próximo e o familiar entre inteligibilidades diferentes, tornando assim os diálogos interculturais possíveis e desejáveis. Por exemplo, só por recurso ao *sfumato* é possível dar forma à dignidade da comunidade humana, simultaneamente em termos de um conceito ocidental (direitos humanos), de um conceito hindu (*dharma*) e de um conceito islâmico (*umma*). Na transição paradigmática, a coerência das construções monolíticas desintegrase, e os fragmentos que pairam livremente mantêm-se abertos a novas coerências e a invenções de novas formas multiculturais. O *sfumato* é como um íman que atrai as formas fragmentárias para novas constelações e direcções, apelando aos contornos mais vulneráveis, inacabados e abertos que essas formas apresentam. O *sfumato* é, em suma, uma militância anti-fortaleza.

31 Wölfflin (1979: 64) fala da ausência de forma.

A *mestiçagem*, por sua vez, é uma maneira de levar o *sfumato* ao extremo. Enquanto o *sfumato* opera através da desintegração das formas e da recuperação dos fragmentos, a mestiçagem opera através da criação de novas formas de constelações de sentido que, à luz dos seus fragmentos constitutivos, são verdadeiramente irreconhecíveis e blasfemas. A mestiçagem é uma das manifestações da hibridação referida na secção anterior. Consiste na destruição da lógica que preside à formação de cada um dos seus fragmentos, e na construção de uma nova lógica. Este processo produtivo-destrutivo tende a reflectir as relações de poder entre as formas culturais originais (ou seja, entre os grupos sociais que as sustentam através de práticas sociais), e é por isso que a subjectividade barroca favorece as mestiçagens em que as relações de poder são substituídas pela autoridade partilhada (autoridade mestiça). A América Latina tem sido um terreno particularmente fértil para a mestiçagem, sendo por isso um dos mais importantes locais de escavação para a construção da subjectividade barroca³².

32 Ver, entre outros, Pastor et al. (1993); Leon (1993); Alberro (1992). Coutinho (1990: 16) fala de “uma complexa mestiçagem barroca”. Ver, por fim, o conceito de

O extremismo com que as formas são vividas pela subjectividade barroca acentua a artefactualidade retórica das práticas, dos discursos e dos modos de inteligibilidade. O artifício (*artificium*) é a base de uma subjectividade suspensa entre fragmentos, ou seja, uma subjectividade *em* transição paradigmática. O artifício permite que a subjectividade barroca se reinvente a si própria sempre que as sociabilidades a que conduz tendam a transformarse em microortodoxias. Só o artifício nos permite imaginar a engenharia (um termo curiosamente em voga desde o século XVII) da emancipação, e só através dele podemos avaliar a consistência e a intensidade da vontade emancipatória da subjectividade barroca. O artifício é onde a subjectividade não se desenca-minha, mesmo quando se disfarça a si própria. Através do artifício, a subjectividade barroca é, ao mesmo tempo, lúdica e subversiva, como a *feira barroca* tão bem o ilustra.

“Atlântico negro”, usado por Gilroy (1993) para exprimir a mestiçagem característica da experiência cultural negra, uma cultura que não é especificamente africana, americana, caraba ou britânica, mas tudo isto em conjunto. No espaço de língua portuguesa um dos mais notáveis arautos da mestiçagem é o *Manifesto Antropófago* de Oswald de Andrade (1990 [1928]: 47-52).

A importância da festa na cultura barroca, tanto na Europa como na América Latina, está bem documentada (Maravall, 1990: 487)³³. A festa converteu a cultura barroca no primeiro exemplo de cultura de massas da modernidade. O seu carácter ostentatório e celebratório era utilizado pelos poderes político e eclesiástico para dramatizar e espectacularizar a sua grandeza e para reforçar o seu controle sobre as massas. É evidente que este uso manipulador da festa não tem qualquer interesse para a subjectividade na transição paradigmática. O que importa é escavar a festa barroca para redescobrir o seu potencial emancipatório, um potencial que reside na desproporção, no *riso* e na *subversão*.

A festa barroca é um exercício de desproporção: exige um investimento extremamente grande que, no entanto, é consumido num instante extremamente fugaz e num espaço extremamente limitado. Como nos diz Maravall,

são usados meios abundantes e dispendiosos, é empregue um esforço considerável, são realizados amplos preparativos, é montada uma máquina complicada, tudo isso apenas para se obter efeitos extremamente breves, seja na forma do prazer ou da surpresa (1990: 488)³⁴.

No entanto, a desproporção gera uma intensificação especial que, por sua vez, dá origem à vontade de movimento, à tolerância para com o caos e ao gosto pela turbulência, sem o que a luta pela transição paradigmática não pode ter lugar.

A desproporção da festa é o reverso da ciência moderna. A ciência moderna depende da crescente separação entre a acção e as suas consequências, o que equivale a uma crescente discrepância entre a capacidade de agir e a capacidade de prever. Assim, a intensificação das consequências tende a ficar relativamente desligada da intensificação da acção. Na festa barroca, pelo contrário, como a acção está muito

33 Sobre a festa barroca no México (Vera Cruz), ver Leon (1993); sobre a festa barroca no Brasil (Minas Gerais), ver Ávila (1994). A relação entre a festa, e especialmente a festa barroca, com o pensamento utópico está ainda por explorar. Sobre a relação entre o fourierismo e a *société festive*, ver Desroche (1975).

34 Sobre a festa barroca do Triunfo Eucarístico em Minas Gerais, diz Ávila: “a encenação impregnava-se de requinte, acrescido pela exuberância dos adornos de ouro, prata, diamantes, pedraria, sedas, plumas, tanto na indumentária dos figurantes quanto nas suas montarias ou demais peças componentes do espectáculo” (1994: 55).

próxima das suas consequências e como as consequências se desvanecem num instante, a intensificação das consequências é um produto transparente da intensificação da acção. Daí que, ao contrário do que sucede com a ciência moderna, a capacidade de agir e a capacidade de prever se mantenham em equilíbrio.

A desproporção possibilita a admiração, a surpresa, o artifício e a novidade³⁵. Mas, acima de tudo, permite a distância lúdica e o *riso*³⁶. Como o riso não é facilmente codificável, a modernidade capitalista declarou guerra à alegria e o riso passou a ser considerado frívolo, impróprio, excêntrico e até blasfemo. Passou a ser apenas admitido nos contextos altamente codificados da indústria do entretenimento. Este fenómeno pode igualmente observar-se

nos modernos movimentos sociais anticapitalistas (partidos operários, sindicatos e até nos novos movimentos sociais), que baniram o riso, o divertimento e a ludicidade com receio de subverterem a seriedade da resistência. Particularmente interessante é o caso dos sindicatos, cujas actividades começaram por ter um cunho fortemente lúdico e festivo (a festa operária), o qual foi sendo gradualmente sufocado até o sindicalismo se tornar, por fim, mortalmente sério e profundamente antierótico.

A proscricção do riso, do divertimento e da ludicidade faz parte daquilo a que Max Weber chama a *Entzäuberung*, o desencantamento do mundo moderno. Ora, como sabemos, um dos grandes pilares da tónica da emancipação é o senso comum encantado que não se dispensa da carnavalização das práticas sociais emancipatórias e do erotismo do riso, do divertimento e da ludicidade. A carnavalização das práticas sociais emancipatórias tem uma importante dimensão autoreflexiva: possibilita a descanonização e a subversão dessas práticas. Uma prática descanonizadora (e assim deve ser a prática emancipatória na transição paradigmática) que não saiba como descanonizar-se a si mesma, cai facilmente na ortodoxia. Do mesmo modo, uma actividade subversiva que não saiba como subverter-se a si mesma cai facilmente na rotina reguladora.

35 Segundo Ávila, “depreende-se da coordenação das danças (de turcos e cristãos, de romeiros, de músicos), dos carros triunfais, das figuras alegóricas e das representações mitológico-cristãs, a existência de uma direcção que sabia jogar com recursos e efeitos de ritmo e contraste, inclusive elementos de surpresa” (1994: 54).

36 Leon (1993: 4) caracteriza a cultura popular de Vera Cruz no século XVII como “o império do riso”. Na análise deste autor, sobressaem eloquentemente as ligações locais-transnacionais da cultura popular deste porto negreiro plenamente integrado na economia mundial do século XVII.

Por fim, a terceira característica da festa barroca: a *subversão*. Ao carnavalizar as práticas sociais, a festa barroca revela um potencial subversivo que aumenta na medida em que a festa se distancia dos centros de poder, mas que está sempre presente, mesmo quando os promotores da festa são os próprios centros do poder. Não admira, portanto, que este carácter subversivo fosse mais visível nas colónias. Escrevendo sobre o carnaval nos anos 20, o grande intelectual peruano Mariátegui (1974: 127) afirmou que, apesar de ter sido apropriado pela burguesia, o carnaval era verdadeiramente revolucionário porque, ao transformar o burguês em guarda-roupa, constituía uma impiedosa paródia do poder e do passado³⁷. Garcia de Leon (1993) descreve a dimensão subversiva das festas barrocas e das procissões religiosas do porto mexicano de Vera Cruz no século XVII³⁸. Na frente seguiam os mais altos dignitários do vicereinado com todas as insígnias — políticos, clérigos e militares —, no fim da procissão seguia a população, imitando os seus superiores

37 Originalmente publicado no *Mundial* de 24 de fevereiro de 1925 e de 27 de fevereiro de 1928.

38 As procissões eram, como Maravall sublinha devidamente, um instrumento privilegiado de massificação da cultura barroca (1990: 507).

em gestos e atavios, provocando desse modo o riso e a folia entre os espectadores³⁹.

Esta inversão simétrica do princípio e do fim da procissão é uma metáfora cultural do mundo às avessas — *el mundo al revés* — típico da sociabilidade de Vera Cruz nessa época: mulatas vestidas de rainhas, escravos com trajas de seda, prostitutas fingindo ser mulheres honradas e mulheres honradas fingindo ser prostitutas, portugueses africanizados e espanhóis indianizados. Na festa, a subversão está codificada, na medida em que transgride a ordem conhecendo o lugar da ordem e não o questionando radicalmente, mas o próprio código é subvertido pelos *sfumatos* entre a festa e a sociabilidade diária. Nas periferias, a transgressão é quase uma necessidade. É transgressora porque não sabe como ser ordem, ainda que saiba que a ordem existe. É por isso que a subjectividade barroca privilegia as margens e as periferias como campos para a reconstrução

39 No mesmo sentido, Ávila salienta a mistura de motivos religiosos e motivos pagãos: “Entre negros tocando charamelas, caixas de guerra, pífaros, trombetas, aparecia, por exemplo, um exímio figurante alemão ‘rompendo com sonoras vozes de hum clarim o silêncio dos ares’ enquanto os fiéis piedosamente carregavam estandartes ou imagens religiosos” (1994: 56).

das energias emancipatórias. Mas, como veremos, esta preferência pelas margens e periferias tem outras razões.

Todas estas características transformam a sociabilidade gerada pela subjectividade barroca numa sociabilidade subcodificada. De algum modo caótico, inspirado por uma imaginação centrífuga, situado entre o desespero e a vertigem, este é um tipo de sociabilidade que celebra a revolta e revoluciona a celebração. Uma tal sociabilidade não pode deixar de ser emotiva e apaixonada, a característica que mais distingue a subjectividade barroca em relação à hegemonia moderna. A racionalidade moderna, sobretudo depois de Descartes, condena as emoções e as paixões por constituírem obstáculos ao progresso do conhecimento e da verdade. A racionalidade cartesiana, escreve Toulmin, pretende ser “intelectualmente perfeccionista, moralmente rigorosa e humanamente impiedosa” (1990: 199).

Pouco da vida humana e da prática social se ajusta a uma tal concepção de racionalidade, mas ela é, mesmo assim, bastante atraente para os que prezam a estabilidade e a hierarquia das regras universais. Hirschman mostrou convincentemente as afinidades electivas entre esta forma de racionalidade e o capitalismo emergente (1977: 32). Na medida em que os interes-

ses das pessoas e dos grupos começaram a convergir em torno das vantagens económicas, os interesses que antes haviam sido considerados paixões tornaram-se o oposto das paixões e até os domesticadores destas. A partir daí, afirma Hirschman, “esperouse ou assumiu-se que os homens, na prossecução dos seus interesses, seriam firmes, decididos e metódicos, em contraste total com o comportamento estereotipado dos homens dominados e cegos pelas suas paixões” (1977: 54). O objectivo era, evidentemente, criar uma personalidade humana “unidimensional”. E Hirschman conclui: “[...] Em suma, supunhase que o capitalismo realizasse exactamente o que em breve seria denunciado como a sua pior característica” (1977: 132).

As receitas cartesianas e capitalistas de pouco servem para a reconstrução de uma personalidade humana com a capacidade e o desejo que a transição paradigmática exige. O significado da luta pela transição paradigmática e das possibilidades emancipatórias que ela abre não pode ser deduzido nem do conhecimento demonstrativo, nem de uma estimativa de interesses. Assim, a escavação efectuada pela subjectividade barroca neste domínio, mais do que em qualquer outro, deve concentrarse nas tradições suprimidas ou excêntricas da modernidade, representações que ocorreram nas pe-

riferias físicas ou simbólicas onde o controle das representações hegemónicas foi mais fraco — as Vera Cruzes da modernidade —, ou nas representações mais antigas e mais caóticas da modernidade, surgidas antes do fechamento cartesiano. Por exemplo, a subjectividade barroca procura inspiração em Montaigne e na inteligibilidade concreta e erótica da sua vida. No seu ensaio *Sobre a Experiência*, depois de declarar que detesta remédios que incomodem mais do que a doença, Montaigne prossegue:

Ser vítima de uma cólica e sujeitarme a prescindir do prazer de comer ostras são dois males em vez de um. A doença apunhalanos de um lado e a dieta do outro. Já que corremos o risco de um engano, mais vale arriscarmonos pelos caminhos do prazer. O mundo faz o contrário e só acha útil o que é penoso: a facilidade levanta suspeitas (1958: 370).

O exercício do gosto e do prazer é essencial para a subjectividade barroca, pois nele reside a paixão pela utopia. A incredibilidade das alternativas é o reverso da indolência da vontade. A este respeito, Schiller e Fourier fornecemnos instrumentos retóricos inestimáveis. No final do século XVIII, o receio de Schiller era que o ídolo da utilidade acabasse por matar a vontade

de realização, tanto a nível pessoal como colectivo. Eis o que escreveu na *Oitava Carta*:

A razão realizou o que lhe cabe realizar quando encontra e formula a lei; executá-la é obra da vontade corajosa e do sentimento vivo. Se a verdade há-de atingir a vitória na luta com forças antagónicas, terá ela própria de transformar-se primeiro em *força* e constituir um instinto como seu representante no mundo dos fenómenos; pois que os instintos são as únicas forças motoras no mundo sensível. Se ela até agora provou tão pouco a sua força vitoriosa, isso não está na razão, que não foi capaz de a revelar, mas no coração, que se fechou a ela, no instinto, que não actuou em favor dela (1983: 49).

E o grande poeta alemão conclui um pouco mais adiante:

Não basta assim que todo o esclarecimento da razão só mereça respeito na medida em que reflui no carácter; de certo modo, ele brota também do carácter, porque o caminho para a cabeça tem de ser aberto através do coração. A exigência mais premente da nossa época é a formação da capacidade de sentir, não só porque se transforma num meio de tornar actuante um melhor conhecimento da vida, mas também porque desperta para uma melhoria desse conhecimento (1983: 53).

O “impulso” de que fala Schiller é levado ao extremo por Fourier, quando identifica a atracção apaixonada (*l’attraction passionnée*) como o princípio fundador do “*nouveau monde amoureux*” (Fourier, 1967: 79 e 114). Os fantásticos e complicados “cálculos geométricos” de Fourier ao serviço da utopia são um brilhante exemplo da desproporção do barroco. Na subjectividade barroca, a “atracção apaixonada” adquire um novo sentido, o sentido de uma solidariedade que se entende melhor à luz do terceiro aspecto deste tipo de subjectividade: o Sul.

O Sul

O Sul é o terceiro *topos* que proponho para a constituição da subjectividade da transição paradigmática. Vejo o Sul como o *metatopos* que preside à constituição do novo senso comum ético enquanto parte integrante da tópicica para a emancipação. Tal como a fronteira e o barroco, o Sul também é aqui usado como uma metáfora cultural, isto é, como um lugar privilegiado para a escavação arqueológica da modernidade, necessária à reinvenção das energias emancipatórias e da subjectividade da pósmodernidade. O Sul, tal como o Oriente, é um produto do império.

A transformação capitalista da modernidade ocorreu sob uma dupla dicotomia — NorteSul e OcidenteOriente — que é também uma dupla hierarquia: o Sul subordinado ao Norte, o Oriente ao Ocidente. Devido ao modo como foi construído pelo orientalismo (Said, 1985; Santos, 1999), o Oriente acabou por ficar ligado à ideia de subordinação sócio-cultural como sua conotação semântica dominante, enquanto o Sul tem sugerido predominantemente a ideia de subordinação sócio-económica. Mas, à medida que se foram transformando gradualmente em regiões periféricas do sistema mundial, tanto o Oriente como o Sul passaram a ser vítimas tanto da dominação cultural como da dominação económica. Assim, enquanto metáfora fundadora da subjectividade emergente, o Sul é aqui concebido de modo a sugerir os dois tipos de dominação. Como símbolo de uma construção imperial, o Sul exprime todas as formas de subordinação a que o sistema capitalista mundial deu origem: expropriação, supressão, silenciamento, diferenciação desigual, etc. O Sul está espalhado, ainda que desigualmente distribuído, pelo mundo inteiro, incluindo o Norte e o Ocidente. O conceito de “Terceiro Mundo interior”, que designa as formas extremas de desigualdade existentes nos países capitalistas do centro, designa também o Sul dentro do Norte.

O Sul significa a forma de sofrimento humano causado pela modernidade capitalista.

A subjectividade emergente é uma subjectividade do Sul e floresce no Sul. Onde quer que se constitua, constitui-se sempre como subjectividade do Sul. Contudo, devido às assimetrias do sistema mundial, a constituição da subjectividade do Sul varia conforme as regiões do sistema mundial em que surge. Assim, nos países do centro, a subjectividade do Sul constitui-se, acima de tudo, através da desfamiliarização relativamente ao Norte imperial. Este processo de desfamiliarização é muito difícil, porque, sendo uma constituição original e não tendo, portanto, outra memória de si mesmo que não seja imperial, o Norte é experienciado simultaneamente como único e como universal.

Ilustro esta dificuldade com o exemplo de Jürgen Habermas. A sua teoria da acção comunicativa como novo modelo universal de racionalidade discursiva é bem conhecida. Habermas entende que essa teoria constitui um *telos* de desenvolvimento para toda a humanidade, na base do qual é possível rejeitar o relativismo e o eclecticismo. No entanto, interrogado sobre se a sua teoria, nomeadamente a sua teoria crítica do capitalismo avançado, poderia ter alguma utilidade para as forças socialistas do Terceiro Mundo e se, por outro lado, essas for-

ças poderiam ser úteis às lutas pelo socialismo democrático nos países desenvolvidos, Habermas respondeu: “Estou tentado a responder que não, em ambos os casos. Tenho consciência do facto de que esta é uma visão limitada e eurocêntrica. Preferia não ter de responder” (1985: 104). O que esta resposta significa é que a racionalidade comunicativa de Habermas, apesar da sua pretensa universalidade, começa logo por excluir da participação no discurso cerca de quatro quintos da população mundial. Ora, essa exclusão é declarada em nome de critérios de inclusão/exclusão cuja legitimidade reside na universalidade que lhes é atribuída. Daí que a declaração de exclusão possa ser feita simultaneamente com a máxima honestidade (“Tenho consciência do facto de que esta é uma visão limitada e eurocêntrica”) e com a máxima cegueira quanto à sua insustentabilidade (ou talvez a cegueira não seja afinal extrema, se considerarmos a saída estratégica que é adoptada: “Preferia não ter de responder”). Portanto, vemos que o universalismo de Habermas acaba por ser um universalismo imperial, controlando plenamente a decisão sobre as suas próprias limitações, impondo-se, assim, de forma ilimitada, quer àquilo que inclui, quer àquilo que exclui.

Nos países centrais, a desfamiliarização relativamente ao Norte imperial implica todo

um processo de desaprendizagem das ciências sociais que constituíram o Sul como “o outro” (principalmente a antropologia e o orientalismo), bem como das restantes ciências sociais que constituíram o Norte como “nós”. Dada a natureza originária desta distinção imperial feita pelas ciências sociais modernas entre “nós” e “eles”, não é possível destruí-la nos seus próprios termos, ou mesmo nos termos da sua crítica, sem correr o risco de a reproduzir sob outras formas. Como não há memória de uma tradição nãoimperial representável em termos modernos, não é possível invocá-la sem cair no reaccionarismo. De facto, a forma mais comum de reaccionarismo é criticar o império fora da relação imperial, como se o império fôssemos só “nós” e não “nós e eles”. Não é, pois, de admirar que, como Slater sublinhou, o Terceiro Mundo esteja, em grande medida, ausente do pensamento pósmoderno dominante, a começar por Foucault (Slater, 1992).

Devido à sua dificuldade, a crítica da relação imperial deve proceder por fases. Em primeiro lugar, é preciso compreendê-la como imperial, o que, nos países centrais, significa reconhecer que se é o agressor (aprender que existe um Sul). Depois, é preciso identificá-la como profundamente injusta, e como tendo um efeito desumanizante, quer na vítima,

quer no agressor, o que significa que deixar de ser o agressor é colocar-se do lado da vítima (aprender a ir para o Sul). Finalmente, é preciso pôr fim à relação imperial destruindo todas as suas ligações, simultaneamente a nível mundial e a nível pessoal, o que significa deixarmos de estar do lado da vítima para nos tornarmos na própria vítima em luta contra a sua vitimização (aprender a partir do Sul e com o Sul). A desfamiliarização do Norte imperial é, portanto, uma epistemologia complexa, feita de sucessivos actos de desaprendizagem nos termos do conhecimento-regulação (da ordem ao caos), e de reaprendizagem nos termos do conhecimento-emancipação (do colonialismo à solidariedade).

Se Habermas é um bom exemplo do fracasso da construção, no Norte do sistema mundial, de uma subjectividade do Sul, Noam Chomsky é um bom exemplo de como tal construção é possível, apesar das dificuldades. Com Chomsky, damos os dois primeiros passos: não só aprendemos que o Sul existe, mas também aprendemos a ir para o Sul. Só a nós cabe dar o passo seguinte e aprender, de facto, a partir do Sul e com o Sul. Sendo indiscutivelmente um dos mais brilhantes críticos radicais do Norte imperial, Chomsky é o que mais se aproxima, nos países centrais, de representar a subjecti-

vidade do Sul. Desde que se tornou, nos anos sessenta, um dos porta-vozes mais eloquentes da oposição à guerra do Vietname, Chomsky nunca deixou de ser um dos mais coerentes activistas antiimperialistas da segunda metade do século. O seu activismo é acompanhado por um grande número de publicações que denunciavam vigorosamente as políticas imperiais dos Estados Unidos e a cumplicidade dos intelectuais e da comunicação social⁴⁰.

No intuito de dismantelar o imperialismo, Chomsky desenvolve uma crítica radical ao papel desempenhado pelas ciências sociais na “naturalização” da relação imperial. Rejeitando o conhecimento-regulação construído pelas ciências sociais modernas, os textos políticos de Chomsky assumem um carácter claramente ateuico que é tanto mais surpreendente quanto estamos perante um dos teóricos da linguística mais conhecidos mundialmente. Na verdade, há quem considere a sua teoria da gramática gerativa transformacional como uma revolução tão importante na linguística quanto a teoria de Einstein o foi na física. A natureza ateuica dos seus escritos políticos é, em parte,

a causa do silêncio ou do descrédito a que foram votados nos círculos profissionais. Quando muito, esses textos apenas foram nomeados para serem duramente criticados. “Os escritos políticos de Chomsky”, observa Wolin,

são curiosamente ateuicos, o que é surpreendente num autor conhecido pelos seus contributos para a teoria da linguística. O seu pressuposto aparente é que a política não é um tema teórico. [...] Ao ler Chomsky, ficase com a impressão de que, se não fosse urgentemente necessário desmascarar as mentiras, a imoralidade e os abusos de poder, a política não exerceria um apelo sério sobre a sua mente teórica (1981/1994: 103).

Eu, pelo contrário, diria que é precisamente do carácter ateuico dos escritos políticos de Chomsky que a subjectividade do Sul retira uma lição fundamental: a de que a regulação social não pode ser superada se o conhecimento-regulação não o for igualmente. Sobre o domínio profissional das ciências sociais, Chomsky diz o seguinte:

A meu ver, a estrutura corporativa profissional das ciências sociais tem servido, muitas vezes, como um excelente instrumento para as proteger do discernimento e da compreensão, para excluir aqueles que levantem questões inaceitáveis, para

40 Entre outros textos políticos de Chomsky, ver 1969, 1970, 1975, 1982, 1983, 1985, 1987, 1989. Chomsky e Herman (1979, 1988), Chomsky e Zinn (1972).

restringir a investigação — não pela força, mas por toda a espécie de meios mais subtis — a problemas que não constituam uma ameaça. Dêem uma olhadela para qualquer sociedade e, assim o creio, descobrirão que, onde haja uma corporação mais ou menos profissionalizada de pessoas que analisam os processos sociais, haverá certos tópicos que elas terão grande relutância em investigar. Haverá tabus surpreendentes naquilo que elas estudam. Em particular, uma das coisas que é muito improvável que estudem é a forma como o poder é efectivamente exercido na sua própria sociedade, ou a própria relação que elas têm com esse poder. São tópicos que não serão entendidos e que não serão estudados (1987: 30).

A conclusão é que as ciências sociais modernas são de muito pouca utilidade para a construção do conhecimento-emancipação. Chomsky propõe, portanto, a criação de um novo senso comum a que chama “senso comum cartesiano”. A ideia de Chomsky é que as pessoas comuns têm uma enorme quantidade de conhecimentos em muitas áreas distintas. O seu exemplo particular são as conversas e as discussões sobre desporto na nossa sociedade. Depois de observar que as pessoas comuns aplicam a sua inteligência e as suas capacidades analíticas para acumularem um considerável conjunto de conhecimentos nesta área

específica, Chomsky prossegue o argumento, afirmando que essa destreza intelectual e essa capacidade de compreensão podiam ser usadas em áreas realmente importantes para a vida humana em sociedade. Sublinha mesmo que, sob outros sistemas de governo que envolvessem a participação popular em importantes áreas de decisão, as capacidades cognitivas dos cidadãos comuns poderiam, sem dúvida, ser utilizadas de forma relevante. Regressando ao seu metaexemplo — a guerra do Vietname —, Chomsky escreve:

Quando falo, por exemplo, de senso comum cartesiano, o que quero dizer é que não são precisos conhecimentos muito complexos ou especializados para se perceber que os Estados Unidos estavam a invadir o Vietname. E, de facto, desmontar o sistema de ilusões e de logros que funciona para evitar que se compreenda a realidade contemporânea não é uma tarefa que exija uma capacidade ou um entendimento extraordinários. Exige o tipo de cepticismo normal e de disponibilidade para aplicar as capacidades analíticas que quase todas as pessoas têm e que podem exercer (1987: 35).

Na perspectiva da subjectividade do Sul, a proposta de desteorização avançada por Chomsky é um contributo importante para a criação de uma tópica de emancipação, mas

apresenta algumas limitações. Em primeiro lugar, ao admitir a separação total entre a sua actividade académica e a sua actividade política, Chomsky aceita acriticamente uma das dicotomias básicas do paradigma da ciência moderna: a dicotomia entre ciência e política. A crítica radical de Chomsky às ciências sociais modernas não reconhece o facto de que elas participam num paradigma epistemológico mais vasto que inclui toda a ciência moderna e, por conseguinte, também a linguística. Assim, não consegue ver que a dicotomia entre ciência e política não é uma questão académica, mas política, e, por isso, constitutiva da política do Norte imperial⁴¹. Além disso, Chomsky parece não ter plena consciência da necessidade de uma dupla ruptura epistemológica, ou seja, a necessidade de explorar até ao fim as contradições internas da ciência moderna, tendo em mente a construção de um novo senso comum

41 A aceitação acrítica, por parte de Chomsky, da distinção moderna entre ciência e política explica algumas das eventuais contradições entre o seu activismo político antiimperialista e a sua política científica e profissional. Uma posição progressista, no primeiro caso, pode, assim, coexistir com uma posição conservadora no segundo. Sobre a política da linguística e, em particular, sobre a política da concepção de Chomsky de “linguística autónoma”, ver Newmeyer (1986).

emancipatório. Se o não fizermos, corremos o risco do pirronismo, isto é, submeter o conhecimento-regulação a uma crítica tão radical que acabemos por anular a vontade de construir o conhecimento-emancipação. Com excepção do anarquismo, Chomsky dá pouca atenção às tradições excêntricas e periféricas suprimidas pela modernidade ocidental, e nenhuma atenção ao conhecimento produzido no Sul a partir de uma perspectiva nãoimperial. Por outras palavras, com Chomsky não aprendemos como aprender a partir do Sul e com o Sul.

Para se aprender a partir do Sul, devemos, antes de mais, deixar falar o Sul, pois o que melhor identifica o Sul é o facto de ter sido silenciado. Como o epistemicídio perpetrado pelo Norte foi quase sempre acompanhado pelo lingüicídio, o Sul foi duplamente excluído do discurso: porque se supunha que ele não tinha nada a dizer e nada (nenhuma língua) com que o dissesse⁴². Perante as assimetrias do sistema mundial, a construção da subjectividade

42 Sobre o epistemicídio, ver Nencel e Pels (1991), e sobre o lingüicídio, ver Phillipson, 1993, e Skutnabb-Kangas, 1993. Sobre línguas em vias de extinção, ver *Language* 68(1) e, especialmente, Krauss (1992) e Craig (1992). Ver também o debate entre Ladefoged (1992) e Dorian (1993).

do Sul, como já disse, deve desenvolver-se por processos parcialmente distintos no centro e na periferia do sistema mundial.

Detiveme atrás sobre as dificuldades que esse processo de construção encontra no centro. Na tentativa de aprender a partir do Sul e com o Sul, importa também sublinhar as dificuldades que o processo da sua construção encontra na periferia. À primeira vista, não deveria haver dificuldades, já que, neste caso, a subjectividade do Sul habita um lugar que lhe é familiar: o próprio Sul. Nada poderia estar mais longe da verdade. Como produto do império, o Sul é a casa do Sul onde o Sul não se sente em casa. Por outras palavras, a construção da subjectividade do Sul tem de seguir um processo de desfamiliarização, tanto em relação ao Norte imperial, como em relação ao Sul imperial. No que respeita ao segundo, a desfamiliarização é, paradoxalmente, muito mais difícil, mesmo na periferia. A verdade é que, como Said (1985) justamente sublinha, a epistemologia imperial representou o outro como incapaz de se representar a si próprio. Tucker também frisou que “escolas de pensamento como o orientalismo e disciplinas como a antropologia falam em nome do ‘outro’, afirmando muitas vezes conhecer melhor o ‘outro’ que estuda do que o ‘outro’ se conhece a si próprio”. E acres-

centa: “O outro é reduzido a um objecto mudo” (Tucker, 1992: 20)⁴³.

O epistemicídio e o lingüicídio cometidos mais ou menos sistematicamente durante toda a trajectória histórica da modernidade capitalista rasuraram os conhecimentos e as línguas locais e criaram, em seu lugar, um vasto terreno de não-conhecimento onde a língua e o conhecimento imperial se foram implantado progressivamente. Foi assim que o colonialismo se converteu numa forma de conhecimento, na forma do conhecimento-regulação. Conhecendo apenas através das lentes do Norte imperial, a periferia não podia senão reconhecer-se a si própria como o Sul imperial. É por isso que hoje é muito mais fácil para a periferia reconhecer-se como vítima do Norte imperial do que como vítima do Sul imperial, ou seja, vítima do epistemicídio e do lingüicídio que a converteram na vítima que facilitou ou desejou a própria opressão⁴⁴.

43 No mesmo sentido, Jameson (1986: 85) afirma que “a perspectiva do topo é epistemologicamente mutiladora e reduz os sujeitos à ilusão de uma miríade de subjectividades fragmentadas”.

44 Os romancistas e os poetas do Sul têm estado na vanguarda da luta por um Sul nãoimperial. Jameson afirma que, no romance do Terceiro Mundo, as alego-

Para ultrapassar esta dificuldade, há que ter em conta uma outra diferença entre a constituição da subjectividade do Sul no centro e na periferia do sistema mundial. Na periferia, é possível reimaginar uma tradição préimperial de resistência à dominação imperial, tradição com base na qual se poderia reconstruir um Sul nãoimperial ou antiimperial. Essa reconstrução pode não ser necessariamente progressista, mas tão pouco tem de ser reaccionária. Para ser progressista, tem de assumir que a plena afirmação do nãoimperialismo ou do antiimperialismo implica a própria eliminação do conceito de Sul. Aprender plenamente a partir do Sul implica, pois, eliminar o Sul por completo. Na medida em que for possível ao Sul pensarse noutros termos que não os do Sul, também será possível ao Norte pensarse noutros termos que não os do Norte.

Um dos mais ilustres mestres deste processo de aprendizagem com o Sul foi Gandhi, eminente dirigente do nacionalismo indiano

rias são muito mais nacionais do que individuais (como no romance do Primeiro Mundo): “a história do destino individual privado é sempre uma alegoria da situação conflitual da cultura e da sociedade públicas do Terceiro Mundo” (1986: 79).

e profeta visionário da não-violência⁴⁵. Gandhi simboliza a rejeição mais radical do Norte imperial no nosso século. Quando, em 1909, lhe perguntaram o que diria aos britânicos a propósito da dominação colonial da Índia,

45 No que se segue, irei concentrarme em Gandhi, sem esquecer, porém, que, à medida que a crise da modernidade se aprofunda e que o seu carácter imperialista se torna mais evidente, tem vindo a emergir recentemente, no Sul, um novo fermento intelectual e político, inspirado por uma concepção do Sul nãoimperial que tenta desenvolver uma política emancipatória fora dos moldes ocidentais. Entre muitos exemplos, refirase Wamba dia Wamba, que apela para uma nova política emancipatória em África, informada por um novo paradigma filosófico capaz de refutar e de desalojar a “epistemologia social da dominação” (1991a, 1991b). Sobre o debate a que deu origem, ver, por exemplo, Ramose (1992). Relativamente à Ásia, partindo da ideia de que um aspecto significativo das estruturas pós-coloniais de conhecimentos no Terceiro Mundo é uma forma peculiar de “imperialismo das categorias”, Nandy começa por estabelecer uma base para a tolerância étnica e religiosa que seja independente da linguagem hegemónica do secularismo popularizado por intelectuais ocidentalizados e pelas classes médias expostas à linguagem globalmente dominante do EstadoNação no sul da Ásia (1988: 177). Ver, também, Nandy (1987a). Por último, Gilroy (1993) defende vigorosamente uma “cultura negra atlântica” como contracultura da modernidade, incitando-nos a aprender com o sul *dentro* do Norte imperial.

Gandhi respondeu que, entre outra coisas, diria o seguinte:

Tomamos a civilização que vós apoiais como sendo o oposto da civilização. Consideramos que a nossa civilização é muito superior à vossa. [...] Consideramos que as vossas escolas e os vossos tribunais são inúteis. Queremos recuperar as nossas antigas escolas e os nossos tribunais. A língua comum da Índia não é o inglês mas o hindi. Por isso, deveríeis aprendê-lo. Podemos comunicar convosco apenas na nossa língua nacional (1956: 118).

Como Nandy muito bem sublinha,

a perspectiva de Gandhi desafia a tentação de igualar o opressor em violência e de recuperar a autoestima competindo dentro do mesmo sistema. A perspectiva assenta numa identificação com o oprimido que exclui a fantasia da superioridade do estilo de vida do opressor, tão profundamente enraizada nas consciências dos que afirmam falar em nome das vítimas da história (1987b: 35).

A ideia e a prática da nãoviolência e da não-cooperação, a que Gandhi dedicou toda a sua vida, são as características mais notáveis da desfamiliarização política e cultural relativamente ao Norte imperial. O objectivo não é conquistar poder num mundo corrupto, mas criar

um mundo alternativo onde seja possível recuperar a humanidade do humano. Diz Gandhi:

Na nossa situação actual, somos metade homens, metade animais, e na nossa ignorância e até arrogância dizemos que cumprimos plenamente os desígnios da nossa espécie sempre que a um ataque respondemos com outro ataque e que, para tal, desenvolvemos o necessário grau de agressividade (1951: 78).

Como se vê, para Gandhi a desfamiliarização relativamente ao Norte imperial é, do mesmo modo, uma desfamiliarização relativamente ao Sul imperial. Referindo-se, em 1938, à prática da *satyagraha*, Gandhi advertiu: “A nãocooperação, sendo um movimento de purificação, está a trazer à superfície todas as nossas fraquezas e também os excessos até dos nossos pontos fortes” (1951: 80).

Para Gandhi, o marxismo e o comunismo europeus, embora representando indiscutivelmente uma crítica profunda do Norte imperial, estão ainda demasiado comprometidos com ele para funcionarem como modelos para a construção de um Sul nãoimperial:

Não fiquemos obcecados com os lemas e as palavras de ordem sedutoras importados do Ocidente. Não temos nós as nossas próprias tradições

orientais? Não seremos nós capazes de encontrar a nossa própria solução para o problema do capital e do trabalho? [...] Estudemos as nossas instituições orientais com esse espírito de pesquisa científica e desenvolveremos um socialismo e um comunismo mais genuínos do que o mundo alguma vez sonhou. É sem dúvida errado presumir que o socialismo ou o comunismo ocidentais são a última palavra sobre a questão da pobreza das massas. [...] A luta de classes é estranha ao espírito essencial da Índia, que é capaz de desenvolver uma forma de comunismo amplamente baseada nos direitos fundamentais de todos e numa justiça igual para todos⁴⁶.

A desfamiliarização relativamente ao Norte e ao Sul imperiais não é, para Gandhi, um fim em si mesmo, mas sim um meio de criar um mundo alternativo, uma forma nova de universalidade capaz de libertar, ao mesmo tempo, a vítima e o opressor. Neste aspecto, o contraste flagrante entre Gandhi e Habermas é nitidamente favorável a Gandhi. Para começar, o seu conceito de racionalidade é muito mais abrangente do que o de Habermas. Gandhi recusase a distinguir entre verdade, amor e alegria: “A força do amor é igual à força da alma ou da verdade”, escreve a dada altura (1956:

110). E, numa outra ocasião, declara: “A minha nãoviolência exige amor universal” (1956: 100). Por isso, Pantham tem razão quando afirma que “a *satyagraha* de Gandhi é um modo integral de praxis política vedada ao raciocínio crítico”. E acrescenta energicamente que “a *satyagraha* de Gandhi começa a partir do ponto onde a argumentação racional e o raciocínio crítico se detêm” (Pantham, 1988: 206)⁴⁷. Em segundo lugar, a “pesquisa científica” de Gandhi não reivindica qualquer privilégio epistemológico. O conhecimento já estava lá, por assim dizer, e a única coisa que ele tinha de fazer era “experiências”:

Nada tenho a ensinar ao mundo. A verdade e a nãoviolência são tão antigas como as montanhas.

47 As ideias e a política de Gandhi continuam a ser objecto de grande debate. Nandy (1987) sublinha que, por ter escapado à dominação cultural colonial, Gandhi formulou um autêntico e efectivo nacionalismo indiano. Partindo de um enquadramento gramsciano, Chatterjee considera que a ideologia de Gandhi, subvertendo, no essencial, o pensamento nacionalista de elite, propiciou, ao mesmo tempo, a oportunidade histórica para a apropriação política das classes populares dentro das formas em evolução do novo Estado indiano (1984: 156). Fox (1987) acentua os dilemas da resistência cultural de Gandhi num sistema mundial de dominação cultural.

46 Citado por Pantham (1988: 207208).

Tudo o que fiz foi tentar realizar experiências em ambas numa escala tão vasta quanto me foi possível. Ao fazê-lo, errei por vezes e aprendi com os erros. A vida e os seus problemas tornaram-se, para mim, outras tantas experiências na prática da verdade e da nãoviolência (1951: 240).

A proposta de Gandhi é uma contribuição decisiva para um novo senso comum emancipatório. A nova universalidade da aspiração de Gandhi baseia-se explicitamente numa hermenêutica diatópica, isto é, num questionamento exigente da sua própria cultura hindu, de modo a aprender como entrar em diálogo com outras culturas munido da máxima tolerância discursiva, e a reconhecer que as outras culturas também têm aspirações emancipatórias semelhantes: “A nãoviolência, na sua forma activa, é, portanto, boa vontade para com toda a vida. É puro amor. Leio nas escrituras hindus, na Bíblia, no Corão” (1951: 77).

Se, por um lado, o contraste entre Gandhi e Habermas é perfeitamente óbvio, por outro, há uma convergência entre Gandhi e Chomsky que me parece importante salientar. Ainda que Chomsky faça uma distinção entre ciência e política que seria inaceitável para Gandhi, ambos tentam alicerçar um novo senso comum emancipatório numa prática exigente e alta-

mente arriscada. Cada um, à sua maneira, trava um combate de vida ou de morte contra a arregimentação, empenhando-se numa crítica radical do conhecimento profissional hegemónico, uma crítica que exige a desteorização da realidade como única forma de a reinventar. Acresce ainda que cada um deles parte de uma interpelação radical da sua própria cultura, a fim de compreender o que a poderá aproximar de outras culturas, e está disposto a envolver-se (diatopicamente, por assim dizer) em diálogos interculturais. Chomsky desenterra as raízes mais profundas do liberalismo europeu e descobre um novo comunitarismo e uma nova solidariedade na forma política do anarquismo. Em sua opinião, a sociedade anarquista, assente na livre associação de todas as forças produtivas e no trabalho cooperativo, satisfaria as necessidades de todos os seus membros, de uma forma adequada e justa:

Numa tal sociedade, não há motivo para que as recompensas dependam de um determinado conjunto de atributos pessoais, por mais seleccionados que sejam. Desigualdade de dons é simplesmente a condição humana — facto que devemos agradecer; uma visão do inferno é uma sociedade composta de elementos intermutáveis. Isto nada implica no que respeita às recompensas sociais

[...]. Sem laços de solidariedade, de simpatia e de preocupação com os outros, uma sociedade socialista é impensável. Só nos resta esperar que a natureza humana seja constituída de tal forma que esses elementos da nossa natureza essencial possam desenvolver-se e enriquecer as nossas vidas, uma vez que as condições sociais que os suprimem tenham sido ultrapassadas. Os socialistas são fiéis à convicção de que não estamos condenados a viver numa sociedade baseada na ganância, na inveja e no ódio. Não sei como provar que eles têm razão, mas também não há fundamentos para a convicção comum de que eles devem estar errados (1987: 192).

O elogio da comunidade e da solidariedade feito por Chomsky ajustase perfeitamente às preocupações expressas por Gandhi na perspectiva da sua cultura. Mas, curiosamente, na sua interpelação radical do comunitarismo hindu, Gandhi descobre o valor da autonomia e da liberdade do indivíduo. Pouco tempo antes de morrer, quando alguém lhe perguntou o que ele entendia por socialismo, dado que insistia em distinguir a sua noção de socialismo da variante europeia, Gandhi respondeu:

Não quero caminhar sobre as cinzas dos cegos, dos surdos e dos mudos. No socialismo deles [europeu] é provável que estes não tenham lugar. O

seu único objectivo é o progresso material [...]. Eu quero liberdade para exprimir totalmente a minha personalidade. Devo ser livre de construir uma escada até Sírius se me apetecer. Isto não significa que queira fazer tal coisa. No outro socialismo, não há liberdade individual. Não se é dono de nada, nem do próprio corpo (1956: 327).

O facto de a convergência entre Chomsky e Gandhi partir de posições tão distantes é, em si mesmo, um facto significativo. Ao escavarem profundamente na sua própria cultura, cada um deles chega diatopicamente à cultura do outro. Mas isso é ainda mais significativo se considerarmos que o modelo político que parece captar melhor as afinidades entre ambos é o anarquismo. Na verdade, o que Gandhi tem a dizer sobre o anarquismo não difere muito daquilo que há pouco vimos Chomsky afirmar:

Poder político significa governar a vida nacional através de representantes nacionais. Se a vida nacional se tornar tão perfeita ao ponto de se auto-governar, nenhuma representação será necessária. Haverá, então, um Estado de anarquia iluminada. Num tal Estado, cada um será o seu próprio governante. E governar-se-á a si mesmo de uma maneira tal que nunca constituirá um obstáculo para o seu vizinho. No Estado ideal, portanto, não haverá poder político porque não

haverá Estado. Mas o ideal nunca é totalmente realizado na vida. Daí a afirmação clássica de Thoreau de que o melhor governo é o que menos governar (1951: 244).

Talvez não seja coincidência que a convergência entre Chomsky e Gandhi encontre no anarquismo uma das suas formulações. Na verdade, de todas as tradições políticas emancipatórias da modernidade ocidental, o anarquismo é, sem dúvida, uma das mais desacreditadas e marginalizadas pelo discurso político hegemónico, seja ele convencional ou crítico. Como representação relativamente inacabada, o anarquismo mostrase, assim, mais disponível para a fertilização intercultural. Além disso, enquanto prática política, o anarquismo só floresceu no Sul do Norte, e teve a sua concretização mais plena na Espanha republicana dos anos trinta. Por outras palavras, desenvolveuse nas margens do sistema de dominação, onde as hegemonias se afirmavam com maior fragilidade. Por último, como Chomsky observa correctamente, o anarquismo é o único projecto político emancipatório que não confere um privilégio particular aos intelectuais e ao conhecimento profissional, representando, assim, um elo fraco no paradigma da modernidade por onde a hermenêutica diatópica se poderá infil-

trar. A desteorização da realidade como condição prévia para a sua reinvenção, que tanto Chomsky como Gandhi desejam, encontra no anarquismo um terreno apropriado.

A meu ver, porém, o que mais aproxima estes dois pensadores e activistas é que, para além de contribuírem para a construção da subjectividade do Sul, ambos contribuem também para a construção das subjectividades de fronteira e do barroco. Ambos defendem a sociabilidade de fronteira como um meio de criatividade social capaz de resistir à arregimentação, à naturalização das rotinas e à homogeneização das diferenças. Por outro lado, o extremismo que ambos conferem às suas ideias e práticas evidencia também a sua subjectividade barroca. Relativamente a Gandhi, pode parecer surpreendente considerar barroca uma subjectividade que prega a simplicidade e a repressão das paixões. Recordemos, porém, que o extremismo barroco (*la extremosidad* de Maravall) afirma-se quer pela exaltação da exuberância, quer pela exaltação da simplicidade. O extremismo da simplicidade e do autodespojamento de Gandhi é barroco.

A subjectividade do Sul constitui o momento de solidariedade na construção de uma tópica para a emancipação. O objectivo é construir um círculo de reciprocidade muito mais vasto

do que aquele que a modernidade propõe, ou seja, uma *Sorge* que não pode deixar de ser simultaneamente local e transnacional, imediata e inter-geracional. A subjectividade do Sul significa a capacidade e a vontade para um vasto exercício de solidariedade. O seu objectivo é a construção de um Sul não-imperial como uma tarefa que precede a eliminação da dicotomia imperial entre o Norte e o Sul e a sua substituição por outras formas, muitas e variadas como seria desejável, de diferenciação igualitária, isto é, de diferença sem subordinação. Na construção de um Sul nãoimperial, o momento da solidariedade desdobra-se em três grandes momentos que são outras tantas perspectivas privilegiadas para captar os elos fracos da dominação imperial: o *momento da rebelião*, o *momento do sofrimento humano* e o *momento da continuidade entre vítima e agressor*.

O *momento da rebelião* surge quando a ordem imperial é destruída, pelo menos momentaneamente, e dá lugar ao caos, de cujo ponto de vista o colonialismo pode ser concebido como uma forma de ignorância e a solidariedade como uma forma de conhecimento. Se o momento de rebelião dos oprimidos corresponde ao elo fraco da dominação imperial, não surpreende que a análise desse momento seja também um elo fraco das ciências sociais con-

vencionais que se constituíram e prosperaram com base na relação imperial. Haverá que procurar uma análise convincente dos momentos de rebelião na investigação realizada como resistência à relação imperial. Um bom exemplo, vindo também da Índia, é a gigantesca colectânea de estudos sobre a sociedade indiana reunidos por Ranajit Guha nos vários volumes de *Subaltern Studies*⁴⁸. Comentando este formidável empreendimento no âmbito dos estudos históricos, Veena Das afirma que os *Subaltern Studies* “fundamentaram um ponto importante na determinação da centralidade do momento histórico da rebelião ao encararem os subalternos como sujeitos das suas próprias histórias” (1989: 312).

O momento da rebelião é o momento de desafio em que uma nova ordem emergente confronta a ordem da representação. A questionação da ordem da representação produz o caos epistemológico que permite às energias emancipatórias reconhecerem-se como tais. O momento da rebelião é, portanto, um momento

48 Um conjunto de ensaios sobre a história e a sociedade do sul da Ásia publicados, nos anos oitenta, numa colectânea dirigida por Ranajit Guha. Dos vários estudos aí incluídos, ver um do próprio Guha sobre a historiografia colonialista na Índia: Guha (1989).

de suspensão que converte o Norte imperial em poder alienante e o Sul imperial em impotência alienante. No momento da rebelião, a força do opressor só existe na medida em que a fraqueza da vítima o permite: a capacidade do opressor é uma função da incapacidade da vítima; a vontade de oprimir é uma função da vontade de ser oprimido. Esta reciprocidade momentânea entre opressor e vítima torna possível a subjectividade rebelde. Esta subjectividade foi memoravelmente formulada por Gandhi, quando se imaginou a dirigir-se aos Britânicos nestes termos: “Não somos nós que temos de fazer o que vocês querem, mas vocês que têm de fazer o que nós queremos” (1956: 118).

O *momento do sofrimento humano* é o momento de contradição entre a experiência de vida do Sul e a ideia de uma vida decente. É o momento em que o sofrimento humano é traduzido em sofrimento-feito-pelo-homem. É um momento crucial, porquanto a dominação hegemónica reside, primordialmente, na ocultação do sofrimento humano ou, sempre que isso não é possível, na sua naturalização como fatalidade ou necessidade ou na sua trivialização como espectáculo mediático. É precisamente através da ocultação, da naturalização e da trivialização do sofrimento que a dominação oculta e naturaliza a opressão. A identifi-

cação do sofrimento humano requer, por isso, um grande investimento na representação e na imaginação oposicionistas. Como Nandy afirma, “[...] a nossa sensibilidade ética limitada não é uma prova da hipocrisia humana; é, sobretudo, um produto do conhecimento limitado que temos da situação humana” (1987b: 22).

No outro lugar⁴⁹ foi minha intenção desenhar o mapa mental de um vasto campo social de opressão nas sociedades capitalistas, produzida em seis grandes espaços estruturais: o espaço doméstico, o espaço da produção, o espaço do mercado, o espaço da comunidade, o espaço da cidadania e o espaço mundial. As seis formas de opressão geram seis formas principais de sofrimento humano. A fenomenologia do sofrimento humano é um ingrediente essencial da criação da vontade de transição paradigmática. A subjectividade do Sul experiencia pessoalmente todo o sofrimento do mundo como um sofrimento feito pelo homem, e não, de modo algum, como necessário ou inevitável. Sendo constituído pelo sofrimento humano, o carácter radical da vontade emancipatória da subjectividade do Sul reside no facto de esta nada ter a perder, a não ser as suas cadeias.

49 Ver Santos, 2000: 243-303.

Quanto ao *momento de continuidade entre opressor e vítima*, ninguém o exprimiu melhor do que Gandhi, quando sublinhou claramente que qualquer sistema de dominação brutaliza simultaneamente a vítima e o opressor, e que também o opressor necessita de ser libertado. “Durante toda a sua vida”, escreve Nandy, “Gandhi procurou libertar os Britânicos, tanto quanto os Indianos, das garras do imperialismo; e procurou libertar as castas hindus, tanto quanto os intocáveis, da intocabilidade” (1987b: 35). Gandhi acreditava que o sistema de dominação compele a vítima a interiorizar as regras do sistema de tal maneira que nada garante que, uma vez derrotado o opressor, a dominação não continue a ser exercida pela antiga vítima, ainda que de formas diferentes. A vítima é um ser profundamente dividido quanto à identificação com o opressor ou à diferenciação relativamente a este. Volto a citar Nandy:

O oprimido nunca é uma pura vítima: uma parte dele colabora, compromete-se e adapta-se, e a outra desafia, “não coopera”, subverte ou destrói, muitas vezes em nome da colaboração e sob a roupagem da obsequiosidade (1987b: 43).

Ao descobrir os segredos do desafio à opressão, a subjectividade do Sul luta por um mundo

alternativo que não produza a brutalização recíproca. Por outras palavras, libertar o opressor da desumanização só é concebível como resultado da luta emancipatória travada pela vítima contra a opressão. Um proeminente teorizador da teologia da libertação, Gustavo Gutierrez, exprime eloquentemente esse aparente paradoxo e assimetria:

Amamos os opressores, libertandoos deles próprios. Mas isso só se pode conseguir optando decididamente pelos oprimidos, ou seja, combatendo as classes opressoras. Tem de ser um combate real e efectivo, não ódio (Gutierrez, 1991).

CONSTELAÇÕES TÓPICAS

Os *topoi* da fronteira, do barroco e do Sul presidem à reinvenção de uma subjectividade com capacidade e vontade de explorar as potencialidades emancipatórias da transição paradigmática. Nenhum destes três *topoi* garante, por si só, a criação de uma tópica para a emancipação ou de uma subjectividade capaz de a traduzir em formas concretas de sociabilidade. Pelo contrário, cada *topos* separadamente pode sancionar formas excêntricas de regulação que, por seu turno, podem contribuir para desacreditar os projectos emancipatórios e liquidar a vontade de emancipação. Abando-

nado a si próprio, o *topos* da fronteira pode dar azo a uma subjectividade e a uma sociabilidade libertinas que sejam indulgentes para com criatividades destrutivas: daí pode resultar uma turbulência que, em vez de possibilitar novas formas de solidariedade, abre novos espaços para o colonialismo. Do mesmo modo, deixado a si próprio, o *topos* do barroco pode ser a fonte de formas manipulativas de subjectividade e de sociabilidade propensas a recorrer ao artifício e ao extremismo a fim de excitar as paixões e promover a adesão acrítica a formas de caos disfarçadas de ordem e a formas de colonialismo disfarçadas de solidariedade. Finalmente, o *topos* do Sul, actuando isoladamente, pode resultar em subjectividades golpistas e autoritárias que, nos seus esforços para abolir o colonialismo, acabam por abolir também as possibilidades de solidariedade.

A subjectividade e a sociabilidade emergentes são, portanto, constelações destes três *topoi*, ainda que as constelações possam variar de acordo com a intensidade variável dos três *topoi* intervenientes. Quer isto dizer que uma constelação dominada pelo *topos* da fronteira (com o *topos* da fronteira actuando em modo de alta-tensão e os restantes *topoi* em modo de baixa-tensão) difere de outra dominada pelo *topos* do barroco, ou de uma terceira dominada

pelo *topos* do Sul. O fundamental, contudo, é que os três *topoi* estejam sempre presentes e que nenhum deles tenha uma presença trivial ou irrelevante. Constituídas desta forma, a subjectividade e a sociabilidade emergentes resultam em práticas sociais e epistemológicas de contradição e competição paradigmáticas em cada um dos seis espaços estruturais. É evidente que existem na sociedade muitos outros campos sociais de contradição e competição paradigmáticas, mas creio que os seis espaços estruturais que identifiquei são particularmente relevantes: dado que se trata de campos sociais privilegiados de regulação social, é neles que as emancipações mais importantes e duradouras devem ser conquistadas.

Em cada um dos seis espaços estruturais, a subjectividade emergente provoca a contradição e a competição paradigmáticas dentro de uma unidade específica de prática social: diferença sexual e gerações no espaço doméstico; classes e natureza capitalista no espaço da produção; consumo no espaço do mercado; etnicidade, raça e povo no espaço da comunidade; cidadania no espaço da cidadania; EstadoNação no espaço mundial. Isto significa que, no interior de cada um dos seis espaços estruturais, a prática social emergente é constituída por uma constelação específica dos *topoi* da fronteira,

do barroco e do Sul. Em termos de práticas sociais e epistemológicas concretas, a fronteira, o barroco e o Sul significam coisas diferentes em relação, por exemplo, às lutas de sexos, de classes ou de etnias. Mas, em qualquer prática desse género, a marca e a força emancipatória dos grupos sociais que lutam pelo paradigma emergente são-lhes conferidas pela constelação de *topoi* específica que alimenta a subjectividade desses grupos. O potencial emancipatório e a primazia das lutas sociais não são determinados pela sua posição estrutural — em termos estruturais, não é possível estabelecer qualquer primazia entre sexo, classe, cidadania, etc. —, mas pela intensidade com que se deixam guiar pelas constelações tópicas da fronteira, do barroco e do Sul.

De maneira idêntica, a questão das formas organizacionais da prática social emancipatória é secundária, embora de modo algum irrelevante. Em termos abstractos, e no respeitante à eficácia emancipatória, não é possível estabelecer primazias ou hierarquias entre partidos políticos, sindicatos, novos movimentos sociais, movimentos populares, ONGs, etc. A adequação de cada uma destas formas às aspirações, capacidades e desejos dos grupos sociais progressistas depende de condições concretas. Mas as suas potencialidades eman-

cipatórias dependem da intensidade com que interiorizam as constelações tópicas da fronteira, do barroco e do Sul: quanto mais intensa for a interiorização, maior será a proximidade entre as práticas sociais e epistemológicas e o paradigma emergente.

Ao nível dessas práticas, as subjectividades individuais e colectivas nunca se esgotam numa única unidade de prática ou de organização social. Somos sempre configurações de diferentes práticas sociais e participamos em diferentes tipos de organizações. De acordo com o contexto, agimos predominantemente como subjectividade de sexo, de classe, de consumidor, étnica, de cidadão ou nacional. Mas, em qualquer contexto, somos constituídos por todas as restantes subjectividades parciais. Dado que, na transição paradigmática, a constelação tópica da fronteira, do barroco e do Sul tende a distribuir-se desigualmente pelas diferentes formas de prática social, resulta que as nossas configurações de subjectividade são, elas próprias, internamente contraditórias e rivais. Se, nalgumas das subjectividades parciais, nos encontramos mais próximos do paradigma emergente, noutras, encontramos-nos mais próximos do paradigma dominante. As configurações de subjectividade são tanto mais emancipatórias quanto mais organizadas forem pelas subjecti-

vidades parciais constituídas pela constelação tópica emergente. O mesmo pode dizer-se das formas de organização social e política em que essas subjectividades participam. Na transição paradigmática, é impossível erradicar a contradição e a competição entre o paradigma dominante e o paradigma emergente, isto é, entre a regulação e a emancipação. Ambas operam no interior, quer das subjectividades individuais, quer das colectivas, bem como no interior dos campos sociais em que elas intervêm.

CONCLUSÃO

Neste texto, o meu objectivo foi concentrar-me no paradigma emergente. Daí que tenha decidido combinar duas tradições marginalizadas da modernidade, nomeadamente a tópica retórica e a utopia. Descrevi sumariamente as tarefas emancipatórias envolvidas na transição paradigmática e esbocei o perfil geral das subjectividades individuais e colectivas com capacidade e vontade de as realizar. A minha intenção não foi, de modo algum, formular uma nova teoria social das sociedades capitalistas do sistema mundial neste final de século. Pelo contrário, tentei desteorizar a realidade social para a tornar mais flexível e receptiva ao pensamento e ao desejo utópicos. O meu objectivo principal não foi, portanto, apresentar o projec-

to de uma nova ordem, mas tão só mostrar que o colapso da ordem ou da desordem existente — que Fourier designou, significativamente, por “ordem subversiva” — não implica, de modo nenhum, a barbárie. Significa, sim, a oportunidade de reinventar um compromisso com uma emancipação autêntica, um compromisso que, além do mais, em vez de ser o produto de um pensamento vanguardista iluminado, se revela como senso comum emancipatório.

Construir uma tal utopia — não num *nenhures* imaginário, e menos ainda num irónico “*serunhen*”⁵⁰, mas simplesmente aqui, num aqui heterotópico —, construir, na verdade, uma utopia tão pragmática quanto o próprio senso comum, não é uma tarefa fácil, nem uma tarefa que alguma vez possa concluir-se. É este reconhecimento, à partida, da infinitude que faz desta tarefa uma tarefa verdadeiramente digna dos humanos.

50 Esta inversão entre “ *nenhures*” e “*serunhen*” foi, obviamente, inspirada por Samuel Butler: *nowhere* e *erehwon* (Butler: 1998).

BIBLIOGRAFIA

- Addo, H. et al. 1985 *Development as Social Transformation: Reflections on the Global Problematique* (Londres: Hodder & Stoughton).
- Adorno, T. 1985 *Minima Moralia* (Londres: Verso).
- Alberro, S. 1992 *Del Gachupin al Criollo* (México DF: El Colegio de México).
- Andrade, O. de 1990 *A Utopia Antropofágica* (São Paulo: Globo).
- Ávila, A. 1994 *O Lúdico e as Projeções do Mundo Barroco — II* (São Paulo: Editora Perspectiva).
- Bahro, R. 1978 *The Alternative* (Londres: New Left Books).
- Barber, B. 1984 *Strong Democracy* (Berkeley: University of California Press).
- Barrios, M. A. G. 1993 *Economía y cultura política barroca* (México DF: UNAM).
- Berry, C. 1989 *The Idea of a Democratic Community* (Nova Iorque: St. Martin's Press).
- Bookchin, M. 1970 *Ecology and Revolutionary Thought* (Nova Iorque: Times Change Press).
- Bookchin, M. 1974 *The Limits of the City* (Nova Iorque: Harper & Row).
- Bookchin, M. 1980 *Toward an Ecological Society* (Montreal: Black Rose Books).
- Bookchin, M. 1987 *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship* (São Francisco: Sierra Club Books).
- Bookchin, M. 1990 *The Philosophy of Social Ecology* (Montreal: Black Rose Books).
- Bowles, S. e Gintis, H. 1986 *Democracy and Capitalism: Property, Community and the Contradiction of Modern Social Thought* (Nova Iorque: Basic Books).
- Bowles, S.; Gordon, D. e Weisskopf, T. 1983 *Beyond the Waste Land: A Democratic Alternative to Economic Decline* (Nova Iorque: Anchor Books).
- Bowles, S.; Gordon, D. e Weisskopf, T. 1990 *After the Wasteland. A Democratic Economics for the Year 2000* (Armonk / Nova Iorque: M. E. Sharpe Inc.).
- Buci-Glucksmann, C. 1984 *La raison baroque, de Baudelaire à Benjamin* (Paris: Galilée).
- Butler, S. 1998 *Erewhon* (Londres: Wordsworth Editions).
- Cassirer, E. 1960 *The Philosophy of the Enlightenment* (Boston: Beacon Press).
- Cassirer, E. 1963 *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy* (Oxford: Blackwell).

- Chatterjee, P. 1989 (1984) "Gandhi and the Critique of Civil Society" in Guha, R. (org.) *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society* (Dehli: Oxford University Press) pp. 153-195.
- Chomsky, N. 1969 *American Powers and the New Mandarins* (Nova Iorque: Pantheon).
- Chomsky, N. 1970 *At War with Asia* (Nova Iorque: Pantheon).
- Chomsky, N. 1975 *Peace in the Middle East* (Nova Iorque: Pantheon).
- Chomsky, N. 1982 *Towards a New Cold War: Essays on the Current Crisis and How to Get There* (Nova Iorque: Pantheon).
- Chomsky, N. 1983 *The Fateful Triangle: The United States, Israel and the Palestinians* (Boston: South End Press).
- Chomsky, N. 1985 *Turning the Tide: U.S. Intervention in Central America and the Struggle for Peace* (Boston: South End Press).
- Chomsky, N. 1987 *The Chomsky Reader* (Nova Iorque: Pantheon Books).
- Chomsky, N. 1989 *Necessary Illusions: Thought Control in a Democratic Society* (Boston: South End Press).
- Chomsky, N. e Herman, E. 1979 *The Political Economy of Human Rights, V. 1: The Washington Connection and Third World Fascism; V. 2: After the Cataclysm: Postwar Indochina and the Construction of Imperial Ideology* (Boston: South End Press).
- Chomsky, N. e Herman, E. 1988 *Manufacturing Consent* (Nova Iorque: Pantheon).
- Chomsky, N. e Zinn, H. (orgs.) 1972 *The Pentagon Papers. Volume 5: Critical Essays* (Boston: Beacon Press).
- Cohen, J. e Rogers, J. 1992 "Secondary Associations and Democratic Governance" in *Politics and Society*, V. 20, pp. 393-472.
- Condillac, É. de 1754-1755 «Extrait raisonné du traité des sensations" in *Traité des sensations. Traité des animaux* (Paris: Fayard).
- Coutinho, A. 1968 *A Literatura no Brasil. V. 1* (Rio de Janeiro: Sul Americana).
- Coutinho, A. 1990 "O Barroco e o Maneirismo" in *Claro Escuro*, V. 4-5, pp. 15-16.
- Craig, C. 1992 "A Constitutional Response to Language Endangerment: The Case of Nicaragua" in *Language*, V. 68, N° 1, pp. 17-24.
- Cronon, W.; Miles, G. e Gitlin, J. (orgs.) 1992 *Under an Open Sky, Rethinking America's Western Past* (Nova Iorque: W. W. Norton & Co.).

- Cunningham, F. 1988 *Democratic Theory and Socialism* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Dahl, R. 1985 *A Preface to Economic Democracy* (Berkeley: University of California Press).
- Dahlke, G. (org.) 1959 *Der Menschheit Würde. Dokumente zum Schiller-Bild der deutschen Arbeiterklasse* (Weimar: Arion Verlag).
- Daly, H. e Cobb, J. 1989 *For the Common Good: Redirecting the Economy Toward Community, the Environment and a Sustainable Future* (Boston: Beacon Press).
- Das, V. 1989 "Subaltern as Perspective" in Guha, R. (org.) *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society* (Dehli: Oxford University Press) pp. 310-324.
- Desroche, H. 1975 *La société festive. Du Fourierisme écrit aux Fourierismes pratiqués* (Paris: Seuil).
- Dorian, N. 1993 "A Response to Ladefoged's Other View of Endangered Languages" in *Language*, V. 69, N° 3, pp. 575-579.
- Echeverría, B. et al. 1991-1993 *El Mestizaje Cultural y lo Barroco en América (proyecto de investigación)* (México DF: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM).
- Falk, R. 1975 *A Study of Future Worlds* (Nova Iorque: Free Press).
- Falk, R. 1987 *The Promise of World Order: Essays in Normative International Relations* (Filadélfia: Temple University Press).
- Falk, R. 1992a "Cultural Foundations for the International Protection of Human Rights" in An-na'im, A. (org.) *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus* (Filadélfia: University of Pennsylvania Press) pp. 44-64.
- Falk, R. 1992b *Explorations at the Edge of Time: The Prospects for World Order* (Filadélfia: Temple University Press).
- Falk, R. 1992c "Cultural Foundations for the International Protection of Human Rights" in An-na'im, A. (org.) *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus* (Filadélfia: University of Pennsylvania Press) pp. 44-64.
- Figueiredo, F. 1932 *As Duas Espanhas* (Coimbra: Imprensa da Universidade).
- Fourier, C. 1967 *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* (Paris: Jean-Jacques Pauvert).
- Fox, R. G. 1987 "Gandhian Socialism and Hindu Nationalism: Cultural Domination

- in the World System” in *Journal of Commonwealth and Comparative Politics*, V. 25, N° 3, pp. 233-247.
- Frankel, B. 1987 *The Post-Industrial Utopians* (Madison: The University of Wisconsin Press).
- Gandhi, M. 1951 *Selected Writings of Mahatma Gandhi* (Boston: Beacon Press).
- Gandhi, M. 1956 *The Gandhi Reader* (Bloomington: Indiana University Press).
- Gilroy, P. 1993 *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness* (Cambridge: Harvard University Press).
- Goodin, R. 1992 *Green Political Theory* (Cambridge: Polity Press).
- Goodman, P. e Goodman, P. 1960 *Communities: Means of Livelihood and Ways of Life* (Nova Iorque: Vintage Books).
- Gorz, A. 1980 *Ecology as Politics* (Boston: South End Press).
- Gorz, A. 1982 *Farewell to the Working Class: An Essay on Post-Industrial Socialism* (Londres: Pluto Press).
- Gorz, A. 1992 “L’écologie politique entre expertocratie et autolimitation” in *Actuel Marx*, V. 12, pp. 15-29.
- Greenberg, E. 1986 *Workplace Democracy. The Political Effects of Participation* (Ithaca: Cornell University Press).
- Guha, R. (org.) 1989 *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society* (Dehli: Oxford University Press).
- Gutierrez, G. 1991 *A Theology of Liberation* (Nova Iorque: Orbis).
- Habermas, J. 1985 “Jürgen Habermas: A Philosophical-Political Profile” in *New Left Review*, V. 151, pp. 75-105.
- Hatherly, A. et al. 1990 “Barroco e Neobarroco” in *Claro Escuro*, N° especial, pp. 4-5.
- Hayden, D. 1981 *The Grand Domestic Revolution: A History of Feminist Designs for American Homes, Neighborhoods and Cities* (Cambridge: MIT Press).
- Held, D. 1987 *Models of Democracy* (Cambridge: Polity Press).
- Heller, A. 1976 *The Theory of Need in Marx* (Londres: Allison Busby).
- Heller, A. 1993 “A Theory of Needs Revisited” in *Thesis Eleven*, V. 35, pp. 18-35.
- Hertzler, J. O. 1965 *The History of Utopian Thought* (Nova Iorque: Cooper Square Publishers).
- Hespanha, A. M. et al. 1984 *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian).
- hooks, b. 1990 “Marginality as a Site of Resistance” in Ferguson, R. et al.

- (orgs.) *Out there: Marginalization and contemporary cultures* (Cambridge: MIT Press) pp. 341-343.
- Hunt, A. 1993 *Explorations of Law and Society* (Nova Iorque: Routledge).
- Illich, I. 1970 *Celebration of Awareness: A Call for Institutional Revolution* (Garden City: Anchor Books).
- Illich, I. 1971 *Deschooling Society* (Nova Iorque: Harper & Row).
- Illich, I. 1973 *Tools for Conviviality* (Nova Iorque: Harper & Row).
- Illich, I. 1976 *Medical Nemesis: The Expropriation of Health* (Nova Iorque: Pantheon Books).
- Illich, I. 1977 *Disabling Professions* (Londres: Boyars).
- Illich, I. 1978 *Toward a History of Needs* (Nova Iorque: Bantam Books).
- Illich, I. 1981 *Shadow Work* (Londres: Boyars).
- Jameson, F. 1986 "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism" in *Social Text*, V. 15, pp. 65-88.
- Jung, C. 1983 *Alchemical Studies* (Princeton: Princeton University Press).
- Krauss, M. 1992 "The World Languages in Crisis" in *Language*, V. 68, N° 1, pp. 4-11.
- Kurnitzky, H. e Echeverria, B. 1993 *Conversaciones sobre lo Barroco* (México DF: UNAM).
- Laclau, E. e Mouffe, C. 1985 *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics* (Londres: Verso).
- Ladefoged, P. 1992 "Another View of Endangered Languages" in *Language*, V. 68, N° 4, pp. 804-811.
- Lammers, C. e Széll, G. (orgs.) 1989 *International Handbook of Participation in Organizations. V. 1: Taking Stock* (Oxford: Oxford University Press).
- León, A. García 1993 "Contrapunto entre lo Barroco y lo Popular en el Veracruz Colonial", Comunicação apresentada no Colóquio Internacional "Modernidad Europea, Mestizaje Cultural y Ethos Barroco", Universidad Nacional Autónoma de México, 17-20 de maio.
- Lima, L. Costa 1988 *Control of the Imaginary: Reason and Imagination in Modern Times* (Minneapolis: University of Minneapolis Press).
- Linn, P. 1987 "Socially Useful Production" in *Science as Culture*, V. 1, pp. 105-123.
- Locke, J. 1956 *An Essay Concerning Human Understanding* (Oxford: Clarendon).
- Lukács, G. 1947 *Goethe und seine Zeit* (Bern: A. Francke).
- Manrique, J. A. 1981 "Del Barroco a la Ilustración" in *Historia General de México*.

- V. 1 (México DF: El Colegio de México) pp. 647-734.
- Mansbridge, J. J. 1983 *Beyond Adversary Democracy* (Chicago: The University of Chicago Press).
- Maravall, J. A. 1990 *La cultura del Barroco* (Barcelona: Ariel).
- Mariátegui, J. C. 1974 *La novela y la vida* (Lima: Biblioteca Amanta).
- Martins, H. (org.) 1993 *Knowledge and Passion. Essays in Honour of John Tex* (Londres: I. B. Tauris).
- Masini, E. (org.) 1983 *Visions of Desirable Societies* (Oxford: Pergamon Press).
- Mead, M. 1971 "Towards More Vivid Utopias" in Kateb, G. (org.) *Utopia* (Nova Iorque: Atherton Press) pp. 41-55.
- Mendes, M. Vieira 1989 *A Oratória Barroca de Vieira* (Lisboa: Caminho).
- Merkel, J. 1987 "Review of Books on and of Venturi" in *Art in America*, s/d, pp. 23-27.
- Montaigne, M. de 1958 *Essays* (Londres: Penguin).
- Mouffe, C. (org.) 1992 *Dimensions of Radical Democracy* (Londres: Verso).
- Moylan, T. 1986 *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination* (Nova Iorque: Methuen).
- Mumford, L. 1922 *The Story of Utopias* (Nova Iorque: Boni & Liveright Publishers).
- Nandy, A. 1987a "Cultural Frames for Social Transformation: A Credo" in *Alternatives*, V. XII, pp. 113-123.
- Nandy, A. 1987b *Traditions, Tyranny and Utopias. Essays in the Politics of Awareness* (Oxford: Oxford University Press).
- Nandy, A. 1988 "The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance" in *Alternatives*, V. XIII, pp. 177-194.
- Naphtali, F. 1977 *Wirtschaftsdemokratie* (Frankfurt: EVA).
- Nencel, L. e Pels, P. (orgs.) 1991 *Constructing Knowledge* (Londres: Sage).
- Newmeyer, F. 1986 *The Politics of Linguistics* (Chicago: University of Chicago Press).
- Nietzsche, F. 1973 *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* (Madrid: Alianza Editorial).
- O'Connor, J. 1973 *The Fiscal Crisis of the State* (Nova Iorque: St. Martin's Press).
- O'Connor, J. 1987 *The Meaning of Crisis. A Theoretical Introduction* (Oxford: Basil Blackwell).
- O'Connor, J. 1988 "Capitalism, Nature and Socialism: A Theoretical Introduction" in *Capitalism, Nature and Socialism*, V. 1, N° 1, pp. 3-14.

- O'Connor, J. 1991a "Socialism and Ecology" in *Capitalism, Nature and Socialism*, V. 8, Nº 1-12.
- O'Connor, J. 1991b "The Second Contradiction of Capitalism: Causes and Consequences" in *CES/CNS Pamphlet*, V. 1.
- Pantham, T. 1988 "On Modernity, Rationality and Morality: Habermas and Gandhi" in *The Indian Journal of Social Science*, V. 1, Nº 2, pp. 187-208.
- Pastor, A. et al. 1993 *Aproximaciones al mundo barroco latinoamericano* (México DF: UNAM).
- Phillipson, R. 1993 "Colonial Languages Legacies: The Prospects for Kurdish", Comunicação apresentada no "Saskatoon Symposium on Self-Determination", Universidade de Saskatchewan, 3-6 de março.
- Piercy, M. 1976 *Woman on the Edge of Time* (Nova Iorque: Fawcett Crest).
- Pieterse, J. N. 1989 *Empire and Emancipation. Power and Liberation on a World Scale* (Londres: Pluto Press).
- Ramose, M. B. 1992 "African Democratic Traditions: Oneness, Consensus and Openness" in *Quest*, Nº V, pp. 63-83.
- Ribeiro, M. A. 1990 "Qual Barroco? Qual Brasil?" in *Claro Escuro*, V. 4-5, pp. 17-22.
- Roemer, J. E. 1992 *A Future for Socialism* (Manuscrito).
- Roy, A. e Tamen, I. (orgs.) 1990 *Routes du Baroque. La contribution du Baroque à la pensée et à l'art Européens* (Lisboa: Secretaria de Estado da Cultura).
- Said, E. 1990 "Reflexions on Exile" in Ferguson, R. et al. (orgs.) *Out there: Marginalization and contemporary cultures* (Cambridge: MIT Press) pp. 357-366.
- Santos, B. de Sousa 1994 *Pela Mão de Alice: O Social e o Político na Pós-Modernidade* (Porto: Afrontamento — Edição revista e aumentada em 2013 (Coimbra: Edições Almedina).
- Santos, B. de Sousa 1999 "O Oriente entre Diferenças e Desencontros" in *Notícias do Milénio (Diário de Notícias)*, 8-7-1999 pp. 44-51.
- Santos, B. de Sousa 2000 *A crítica da razão indolente* (Porto: Afrontamento).
- Sarduy, S. 1989 *Barroco* (Lisboa: Vega).
- Sargent, P. 1974 *Women of Wonder* (Nova Iorque: Vintage).
- Sargent, P. 1976 *Cloned Lives* (Minnesota: Fawcett Publications).
- Sargent, P. 1978 *New Women of Wonder* (Nova Iorque: Vintage).

- Schiller, F. 1983 *On the Aesthetic Education of Man*. Organizado por L. A. Willoughby e Elizabeth M. Wilkinson (Oxford: Clarendon Press).
- Sen, A. K. 1990 "Gender and Cooperative Conflicts" in Tinker, I. (org.) *Persistent Inequalities: Women and World Development* (Nova Iorque: Oxford University Press) pp. 123-149.
- Skutnabb-Kangas, T. 1993 "Language and (Demands for) Self-Determination", Comunicação apresentada no "Saskatoon Symposium on Self-Determination", Universidade de Saskatchewan, 3-6 de março.
- Slater, D. 1992 "Theories of Development and Politics of the Post-Modern — Exploring a Border Zone" in *Development and Change*, V. 233, N° 3, pp. 283-319.
- Stauffer, B. 1990 "After Socialism: Capitalism Development and the Search for Critical Alternatives" in *Alternatives*, V. XV, pp. 401-430.
- Széll, G. 1988 *Participation, Worker's Control and Self-Management* (Londres: Sage).
- Széll, G. 1990 "Participation and Self-Management for One World — Unity and Diversity" in *Osnabrücker Sozialwissenschaftliche Manuskripte*, V. 6, N° 90.
- Tapié, V. 1988 *Barroco e Classicismo. 2 volumes* (Lisboa: Presença).
- Tipton, S. 1982 *Getting Saved from the Sixties: Moral Meaning in Conversion and Cultural Change* (Berkeley: University of California Press).
- Toulmin, S. 1990 *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity* (Nova Iorque: Free Press).
- Tucker, V. 1992 "The Myth of Development" in *Occasional Papers Series* (Cork: Departamento de Sociologia, University College) N° 6.
- Voltaire 1950 *Voltaire's England*. Edited by Desmond Flower (Londres: The Folio Society).
- Walker, R. B. J. 1988 *One World, Many Worlds: Struggles for a Just World Peace* (Londres: Zed Press).
- Wallerstein, I. 1991a *Unthinking Social Science* (Cambridge: Polity Press).
- Wamba dia Wamba, E. 1991a "Some Remarks on Culture Development and Revolution in Africa" in *Journal of Historical Sociology*, V. 4, pp. 219-235.
- Wamba dia Wamba, E. 1991b "Beyond Elite Politics of Democracy in Africa" in *Quest*, V. VI, pp. 28-42.

- Wilkinson, E. 1955 "Schiller's concept of Schein in the Light of Recent Aesthetics" in *The German Quarterly*, V. XXVIII, pp. 219-227.
- Williams, P. 1991 *The Alchemy of Race and Rights* (Cambridge: Harvard University Press).
- Witte, W. 1955 "Law and the Social Order in Schiller's Thought" in *Modern Language Review*, V. 50, pp. 288-297.
- Wolff, R. P. 1968 *The Poverty of Liberalism* (Boston: Beacon Press).
- Wölfflin, H. 1979 *Renaissance and Baroque* (Ithaca: Cornell University Press).
- Wolin, S. 1981-1994 *Contemporary Authors, New Revision Series*, V. 28, pp. 100-105.

O NORTE, O SUL E A UTOPIA*

INTRODUÇÃO

Em 1841, Charles Fourier, o grande pensador da utopia, invectivava os cientistas sociais — que ele designava como “os filósofos das ciências incertas” — por sistematicamente se esquecerem dos problemas fundamentais das ciências de que se ocupam. Assim, dizia, se tratam da economia industrial, esquecem-se de estudar a associação entre os homens que é a base de toda a economia; se tratam da política, esquecem-se de tratar da taxa de população cuja medida justa está na base do bem-estar do mundo; se tratam da administração não especulam sobre os meios de operar a unidade administrativa do globo sem a qual não pode existir nem ordem fixa nem garantia do futuro dos impérios; se tratam da indústria

prática, esquecem-se de investigar as medidas opressivas da burla, do açambarcamento e da agiotagem que são a espoliação dos proprietários e os entraves diretos à circulação; se tratam da moral, esquecem-se de reconhecer e de reclamar os direitos da mulher cuja opressão destrói as bases da justiça; e, finalmente, se tratam dos direitos do homem, esquecem-se de reconhecer o direito ao trabalho que, em verdade, não é possível na sociedade atual, mas sem o qual todos os outros direitos são inúteis (Fourier, [1841], 1967: 181). Concluía assim que os cientistas sociais tinham essa “propriedade bizarra”, essa “étourderie méthodique”, de se esquecerem dos problemas fundamentais, das questões primordiais.

Em retrospecto, as razões e os exemplos invocados por Fourier são bastante convincentes, pelo que cabe perguntar se hoje, cento e cinquenta anos depois, a situação mudou significativamente ou não. Será que as ciências

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2013 “O Norte, o Sul e a utopia” in *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade* (Coimbra: Almedina) pp. 235-305.

sociais estão hoje mais bem equipadas para não se esquecerem dos problemas fundamentais ou, pelo contrário, continuam a esquecê-los sistematicamente? Será que são hoje menos ou mais incertas que o eram há cento e cinquenta anos? E verdade que alguns dos problemas que Fourier considerava então fundamentais foram mais tarde reconhecidos e tratados pelas ciências sociais, mas será que os problemas fundamentais com que hoje nos deparamos são diferentes desses e continuam a ser esquecidos por nós? Formulada assim, esta pergunta contém uma dupla armadilha. Se os problemas continuam a ser os mesmos, isso significa que não têm provavelmente solução e nessa medida não há que culpar por isso as ciências sociais; se, ao contrário, os problemas fundamentais são hoje diferentes, o fato de nos lembrarmos de os ter esquecido significa que não estão de todo em todo esquecidos, pelo que algum progresso ocorreu neste domínio. Em ambos os casos, as ciências sociais surgem a uma luz mais favorável do que aquela que Fourier lhes dirigiu.

Neste trabalho parto de três pressupostos. O primeiro pressuposto é que as ciências sociais são hoje mais incertas que o eram ao tempo de Fourier. Por um lado, a certeza a que ele aspirava não foi obtível através de refinamentos

técnicos e matemáticos e muito menos quando estes se arrogaram, pela imaginação de Fourier, conferir precisão e rigor aos prodígios da utopia e às extravagâncias do desejo e da paixão. Por outro lado, a incerteza decorreu da extrema diversidade e da conflitualidade internas das correntes científicas, que aumentaram exponencialmente de Fourier até aos nossos dias. O segundo pressuposto é que, em resultado dessa diversidade e conflitualidade, se é verdade que algumas correntes científicas continuam a esquecer-se dos problemas fundamentais, outras primam em tentar identificá-los. Os cientistas sociais que omitem tratar dos problemas fundamentais fazem-no quase sempre com a justificação de que a ciência tem um campo cognitivo próprio e privilegiado e que tudo o que não cabe nele, longe de ser fundamental, não é sequer relevante. Pelo contrário, os cientistas sociais que se afadigam na identificação dos problemas fundamentais partem da ideia de que a dificuldade destes, longe de lhes ser imputada, deve ser imputada à inadequação dos meios científicos e políticos que têm sido adotados para a sua identificação ou solução. Entre eles, é grande a divisão quanto à identificação dos problemas julgados fundamentais e ainda maior quanto às soluções para eles propostas. O terceiro pressuposto é que hoje, em final do século, os

cientistas sociais não podem deixar de se posicionar num ou noutro campo. Pela minha parte, coloco-me no campo daqueles que sentem uma dupla obrigação científica e política de não se furtarem ao tratamento dos problemas fundamentais, de o fazerem conhecendo os limites do conhecimento que mobilizam e aceitando a diversidade e a conflitualidade de opiniões como sendo a um tempo reflexo desses limites e meio da sua sempre incompleta superação.

O que são problemas fundamentais? Como se pode ver pelos exemplos dados por Fourier, são problemas que estão na raiz das nossas instituições e das nossas práticas, modos profundamente arreigados de estruturação e de ação sociais considerados por alguns como fontes de contradições, antinomias, incoerências, injustiças que se repercutem com intensidade variável nos mais diversos sectores da vida social. Tais repercussões são cumulativas, pelo que são vistas em processo de agravamento contínuo e com a possibilidade de desenlaces mais ou menos graves a médio ou a longo prazo. A profundidade e a amplitude deste tipo de problemas suscitam soluções também profundas e amplas e aí reside a dificuldade específica deste tipo de problemas. As aporias que eles levantam às ciências sociais resultam em boa medida do fato de estas,

na sua versão hegemônica moderna, se terem especializado na produção do conhecimento adequado à engenharia de soluções de curto prazo, estreitas no âmbito e superficiais na espessura. Este tipo de conhecimento científico, e mais do que isso, uma cultura dominada por este tipo de cientismo deslegitimou, à partida, a ideia de alternativas globais e, sempre que o não conseguiu, deslegitimou a vontade coletiva de lutar por elas. Talvez, por isso, o nosso século tenha sido tão pobre em pensamento utópico. Mesmo o socialismo, sempre que se pretendeu como uma alternativa global, apresentou-se como científico.

É notório que a ciência moderna em geral e as ciências sociais em particular atravessam hoje uma profunda crise de confiança epistemológica. Paradoxalmente, uma maior consciência dos limites do conhecimento científico veio criar uma maior disponibilidade para a abordagem dos problemas fundamentais, das questões primordiais. Os antolhos que antes orientavam o olhar científico têm vindo a perder opacidade e progressivamente tudo o que dantes ficava na obscuridade ilumina-se agora e revela-se afinal como possivelmente muito importante. Esta perda de confiança epistemológica está certamente relacionada com processos de transformação social que não só ces-

saram de agravar os problemas fundamentais identificados por Fourier, como deram origem a muitos outros cuja turbulência nos processos sociais é cada vez mais sentida e sofrida, se não por toda a humanidade, pelo menos pela esmagadora maioria dela.

Desta convergência entre dinâmicas epistemológicas e sociais resulta não só a maior visibilidade dos problemas fundamentais, como também a maior urgência no encontrar soluções para eles. É por esta razão que alguns, entre os quais me incluo, entendem que estamos a entrar num período de transição paradigmática, tanto no plano epistemológico — da ciência moderna para um conhecimento pós-moderno — como no plano societal — da sociedade capitalista para outra forma societal que tanto pode ser melhor como pior. Para quem assim pense, a época em que entramos é uma época de grande turbulência, de equilíbrios particularmente instáveis e regulações particularmente precárias, uma época de bifurcações prigoginianas em que pequenas alterações de estado podem dar origem a convulsões incontrolláveis, em suma, uma época fractal com mudanças de escala imprevisíveis e irregularidades difíceis de conceber dentro dos nossos parâmetros ainda euclidianos. No entanto, se é verdade que as formas de regulação social da

modernidade — sejam elas o direito estatal, o fordismo, o Estado-Providência, a família heterossexual excluída da produção, o sistema educativo oficial, a democracia representativa, o sistema crime-repressão, a religião institucional, o cânone literário, a dualidade entre a cultura oficial baixa e a cultura oficial alta, a identidade nacional — parecem hoje cada vez mais precárias e questionáveis, não é menos verdade que estão igualmente fragilizadas e desacreditadas as formas de emancipação social que lhes corresponderam até agora, sejam elas o socialismo e o comunismo, os partidos operários e os sindicatos, os direitos cívicos, políticos e sociais, a democracia participativa, a cultura popular, a filosofia crítica, os modos de vida alternativos, a cultura de resistência e de protesto. Perante isto, perfila-se uma dupla responsabilidade e uma dupla urgência. Por um lado, ir às raízes da crise da regulação social e, por outro, inventar ou reinventar não só o pensamento emancipatório como também a vontade de emancipação.

É nesta postura que me proponho analisar de seguida alguns dos vectores dos problemas que, em minha opinião, são já hoje fundamentais e sê-lo-ão, e muito mais, nas próximas décadas para, na última parte, traçar o mapa do terreno onde podem ser queridas e buscadas algumas

alternativas emancipatórias em nada envergonhadas ou ofendidas por serem ditas utópicas.

OS PROBLEMAS FUNDAMENTAIS NOS DIFERENTES ESPAÇOS-TEMPO

O ESPAÇO-TEMPO MUNDIAL

Entre os cientistas sociais que se não têm furtado à abordagem dos problemas fundamentais da sociedade contemporânea são muitas as diferenças e, com algum risco de simplificação, são discerníveis as seguintes posições principais, apresentadas sem qualquer ordem de hierarquia. A primeira é a dos que reconhecem que a sociedade liberal moderna tem vindo a defrontar-se com alguns problemas fundamentais, o mais fundamental dos quais tem sido a oposição radical que nos últimos cem anos lhe foi movida pelos movimentos socialista e comunista. Concluem que, no entanto, a sociedade liberal moderna não só acabou por neutralizar esta oposição como resolveu todos os grandes problemas que lhe foram postos. Por essa razão é legítimo admitir que estamos perante o fim da história, uma posição a que Fukuyama (1992) deu recentemente grande notoriedade.

Segundo outra posição, se a sociedade contemporânea, sobretudo a capitalista avançada, defronta algum problema fundamental, ele é

antes de todos o problema de não ser possível pensar os problemas fundamentais. A sociedade de consumo, a cultura de massas e a revolução da informação e da comunicação superficializou tanto as condições de existência como os modos de a pensar. Isto não é necessariamente um mal. É um facto, e pode até ser mais auspicioso que o contrário. Muitas das concepções ditas pós-modernas, que eu designo por pós-modernismo reconfortante, perfilham esta posição, e nela cabem Baudrillard, Lyotard, Vattimo, etc.

Um terceiro grupo de cientistas sociais tem vindo a privilegiar o questionamento dos pressupostos epistemológicos da modernidade, mantendo que foram eles, bem como o tipo de racionalidade cognitivo-instrumental e de conhecimento técnico-científico em que desembocaram, os grandes responsáveis pelo abandono da reflexão sobre os problemas fundamentais. A distinção sujeito-objecto, a separação total entre meios e fins, a concepção mecanicista da natureza e da sociedade, o cisma entre fatos e valores e a objetividade concebida como neutralidade, uma ideia do rigor quantitativo e euclidiano inimiga da complexidade e insensível à fractalidade dos fenómenos, uma teorização pretensamente universalista, mas na realidade androcêntrica e

etnocêntrica — tudo isto conspirou para criar um buraco negro epistemológico à volta dos grandes problemas da vida coletiva e das relações interculturais. Trata-se de um grupo muito heterogéneo onde é possível incluir Habermas, Toulmin, Hirschman, Murray, Bookchin, Wallerstein e Giddens, por um lado, Foucault e Derrida e a epistemologia feminista, por outro, e talvez um terceiro grupo, Fredric Jameson, Edward Said e G. Spivak.

Por último, o grupo de longe mais heterogéneo é o dos cientistas para quem o problema fundamental da sociedade contemporânea, que uns concebem como industrial e outros como capitalista, reside no esgotamento das virtualidades de desenvolvimento societal. Assiste-se, por um lado, à erosão dramática dos mecanismos institucionais e culturais que até agora corrigiam e compensavam os excessos e os déficits sociais do desenvolvimento capitalista — do que resulta uma sensação de desregulação global — e, por outro lado, é visível um total bloqueamento de soluções para o impasse, não apenas de soluções mais radicais como de soluções relativamente moderadas. Daí que os cientistas sociais incluídos neste grupo tentem combinar a análise do bloqueamento com o desenho, a discussão ou a especulação de possíveis alternativas. Alguns autores ou correntes

centram-se em alternativas ecológicas (entre muitos exemplos, as correntes de ecologia radical à volta da revista *Capitalism, Nature, and Socialism* ou Lester Brown e o grupo do *State of the World*), outros em alternativas sócio-políticas, como Alain Touraine, André Gorz, Ernest Laclau, (Chantal de Mouffe, Joshua Cohen, Joel Rogers, e outros ainda em alternativas socioeconômicas, como Alain Lipietz, Michel Aglietta, John Roemer, e finalmente outros, em alternativas de governo transnacional, como Richard Falk e Saul Mendlowitz.

Estas diferentes posições, diferem, entre outras coisas, quanto ao elenco dos problemas fundamentais que estabelecem, ainda que sejam muitas e, por vezes, fastidiosas as sobreposições. Por outro lado, diferentes diagnósticos suscitam diferentes ênfases analíticas e interesses prospectivos. Como se tornará claro adiante, a análise e a prospectiva que apresentarei a seguir estão próximas das duas últimas posições, ou seja, da posição dos que procedem a uma crítica epistemológica da modernidade e dos que se centram no bloqueamento societal e na busca de alternativas.

Parto de um modelo analítico que identifica os principais processos de estruturação e da prática social, constelações de relações sociais que asseguram no conjunto o sentido e o

ritmo da transformação social ou o bloqueamento desta. Ao contrário de outros modelos, como, por exemplo, o que distingue entre o Estado e a sociedade civil, este modelo pode aplicar-se tanto a sociedades nacionais como a sociedades subnacionais e sociedades transnacionais. Distingo quatro constelações de relações sociais que designo por espaços-tempo estruturais: o espaço-tempo doméstico, o espaço-tempo da produção, o espaço-tempo da cidadania e o espaço-tempo mundial. Em relação a cada um deles, passo a identificar os problemas que se me afiguram fundamentais, advertindo, no entanto, desde já, que a problematidade do tempo presente e a das próximas décadas (digamos até 2025) não advêm de nenhum desses problemas em separado, mas da conjunção entre eles.

Começarei pelo espaço-tempo mundial, o espaço-tempo das relações sociais entre sociedades territoriais, nomeadamente entre Estado-Nação no interior do sistema mundial e da economia-mundo. A intensificação da globalização da economia e das interações transnacionais em geral nas duas últimas décadas tem vindo a conferir a este espaço-tempo uma relevância crescente em virtude do poder conformador das suas vibrações no interior de cada um dos restantes espaços-tempo. O pro-

blema fundamental do espaço-tempo mundial é a crescente e presumivelmente irreversível polarização entre o Norte e o Sul, entre países centrais e países periféricos no sistema mundial. Este problema comporta uma grande pluralidade de vectores. Salientarei apenas três deles: a explosão demográfica, a globalização da economia e a degradação ambiental.

A EXPLOSÃO DEMOGRÁFICA

Em primeiro lugar, o vetor da explosão demográfica. Entre 1825 e 1925 a população mundial duplicou de 1 bilhão de pessoas para 2 bilhões. Nos cinquenta anos seguintes voltou a duplicar para 4 bilhões e entre 1975 e 1990 passou de para 5,3 bilhões de pessoas. As projeções para as próximas décadas variam, mas, a fazer jus a uma projeção moderada, em 2025 a população mundial será de 8,5 bilhões de pessoas. O fato mais decisivo desta explosão é que ela terá lugar em esmagadora medida nos países periféricos. A média do crescimento populacional mundial esconde diferenças abissais e é por isso que a população de África, que era em 1985 cerca de metade da população da Europa, será provavelmente em 2025 três vezes maior que a população da Europa. Noutras partes do Sul o crescimento populacional

será do mesmo teor. A Índia poderá passar no mesmo período dos 853 milhões atuais para 1,5 bilhões, uma população semelhante à que terá então a China; o México poderá passar de 88 milhões para 150 milhões; o Irão de 56 milhões para 122 milhões; e o Brasil de 154 milhões para 245 milhões. Acresce que mais de 50% desta população viverá em cidades congestionadas, sem habitação nem saneamento adequados, sem serviços sociais mínimos, a braços com a fome e o desemprego de vastas massas de população, com o colapso ecológico e provavelmente a violência. Segundo as melhores projeções, no final do século, 11 das 20 maiores cidades do mundo (com 11 milhões ou mais de pessoas) serão cidades dos países periféricos ou semiperiféricos: Cidade do México com 24,4 milhões, São Paulo com 23,6 milhões, Calcutá com 16 milhões, Xangai com 14,7 milhões.

A explosão demográfica torna-se um problema quando produz um desequilíbrio entre a população e os recursos naturais e sociais para a sustentar adequadamente, e é um problema tanto mais sério quanto mais grave for esse desequilíbrio. Sendo assim, cabe perguntar se ao fazer previsões tendencialmente desastrosas não estaremos no final do século XX a cometer o mesmo erro que Thomas Malthus cometeu no final do século XVIII ao prever que o poder da

população da Inglaterra, da França e da América seria cada vez maior que o poder da terra para assegurar a sua subsistência e que, em consequênciadisso, a intervenção da natureza para reduzir a população envolveria fatalmente a fome, a guerra e a doença.

Provou-se que ele estava enganado; a população continuou a aumentar, mas os recursos para assegurar a sua subsistência aumentaram também. Não se poderá hoje voltar a repetir a história? Tudo leva a crer que não. Segundo Paul Kennedy, três fatores principais contribuíram para infirmar a previsão pessimista de Malthus: a emigração maciça dos ingleses e dos europeus em geral; o aumento da produtividade da terra com a revolução agrícola; e o aumento da produtividade do trabalho com a revolução industrial (1993: 6 e ss.). Ora, destes fatores, só o primeiro parece estar hoje ao alcance dos países periféricos. O aumento da produtividade da terra ou do trabalho parece estar-lhes em grande medida vedado e em qualquer caso tudo indica que não poderá acompanhar o aumento da população. A diferença entre o tempo de Malthus e o nosso reside em que no século XVIII e XIX a explosão demográfica e a explosão tecnológica tiveram lugar na mesma região do sistema mundial, enquanto hoje a primeira ocorre no Sul e a segunda ocorre no Norte. Aliás, a disparidade

entre o Norte e o Sul é tão grande que, enquanto o Sul se debate com o problema da explosão demográfica, o Norte começa a preocupar-se com o crescimento negativo da população e com o envelhecimento desta.

Estas disparidades ilustram um fenômeno mais vasto, que consiste no fato de o âmbito transnacional de alguns problemas emergentes não eliminar, e antes pelo contrário agravar, a polarização entre o Norte e o Sul. Disso acima que das três vias históricas de solução positiva da explosão demográfica, os países do Sul têm à sua disposição apenas a emigração. A verdade é que, na prática, essa via está quase totalmente bloqueada. Entre 1820 e 1930, 50 milhões de Europeus emigraram para o Ultramar e quase sempre (com exceção dos EUA) para países menos desenvolvidos e sujeitos ao domínio colonial ou pós-colonial. Hoje nenhum movimento de âmbito proporcional poderá ocorrer. Não esqueçamos que o movimento é agora do Sul para o Norte, para a Europa, a América do Norte e a Austrália, e os países centrais têm meios eficazes para se defender da emigração maciça. É certo que há milhões de pessoas em processo de deslocação e cerca de 15 milhões aguardam em campos de internamento a oportunidade de poderem vir a refazer noutro lugar a sua vida, mas o controlo das fronteiras, o proteccionis-

mo, o racismo e a xenofobia serão obstáculos poderosos à busca de uma vida melhor. Tudo leva, pois, a crer que os elevados padrões de vida e de consumo vigentes no Norte não serão partilhados com o Sul.

Por outro lado, é hoje generalizado o consenso de que esses padrões não podem ser alargados à população mundial no seu conjunto, sob pena de os recursos naturais e os equilíbrios ecológicos sofrerem a curto prazo desgastes fatais para a sobrevivência da vida na terra tal como a conhecemos. Isto será assim, mesmo que a população não aumente tanto quanto se prevê. Apesar de uma desaceleração global no crescimento anual da população desde 1970 — no período 1965-1970 o crescimento era de 2,06, no período 1985-1990 era de 1,73 — as disparidades entre o Norte e o Sul agravaram-se (Derluigian, 1992a). Só um exemplo: no período de 1965-1970 o crescimento anual em África era de 2,63 e na Europa de 0,67, enquanto no período 1985-1990 a cifra africana disparou para 3,00 e a europeia baixou para 0,22. Combinadas com o aumento global da população, o qual, apesar de desacelerado, continua elevado, estas disparidades entre o Norte e o Sul tornam ainda mais questionável a universalização, do modelo de desenvolvimento capitalista. Este modelo parece de fato confrontar-se

com uma situação dilemática: por um lado, ele pretende-se hoje, sobretudo depois do colapso do regime comunista, universalmente válido; por outro lado, é cada vez mais claro que ele não pode ser aplicado universalmente ou, o que é ainda mais dilemático, quanto mais universal for a sua aplicação, maior desigualdade criará entre os poucos que ganham com isso e os muitos Perdem, isto é, entre o Norte e o Sul.

A GLOBALIZAÇÃO DA ECONOMIA

Isto me conduz ao segundo vetor da desigualdade Norte/Sul no espaço técnico mundial: a globalização da economia. Mesmo admitindo que existe uma economia-mundo desde o século XVI, é inegável que os processos de globalização se intensificaram enormemente nas últimas décadas. Isto é reconhecido mesmo por aqueles que pensam que a economia internacional não é ainda uma economia global, em virtude da continuada importância dos mecanismos nacionais de gestão macroeconômica e da formação de blocos comerciais. Entre 1945 e 1973 a economia mundial teve uma enorme expansão: uma taxa de crescimento anual do produto industrial de cerca de 6%. A partir de 1973 esse crescimento abrandou significativamente, o que para os adeptos dos ciclos de

Kondratieff significou o início da fase B do ciclo que se tinha iniciado em 1945. Mesmo assim, a economia mundial cresceu mais do pós-guerra até hoje do que em toda a história mundial anterior (Kennedy, 1993: 48).

Dos traços desta evolução sobretudo nas duas últimas décadas seleciono os mais importantes para a minha tese. O primeiro traço é a deslocação da produção mundial para a Ásia consolidando-se esta como uma das grandes regiões do sistema mundial, constituída, como todas as outras regiões, por um centro (o Japão), uma semiperiferia (os novos países industriais: a Coreia do Sul, Taiwan, Hong Kong e Singapura) e uma periferia (o resto da Ásia). Esta deslocação é tanto maior quanto mais elevado é o teor tecnológico da produção medida pelo investimento em investigação e desenvolvimento. Assim, no domínio da indústria de alta tecnologia, dois exemplos são particularmente significativos: a produção de transistores e a produção de televisões (Irwan, 1992). No que respeita à produção de transistores, incluindo semicondutores, a distribuição regional da percentagem da produção mundial teve uma alteração dramática entre 1965 e 1989. A quota da Ásia, que era em 1965 de 28,8%, passou em 1989 para 95%; a quota da América do Norte, que era, na mesma altura, de 64,3%, passou para 1,1%; e

a quota da Europa, que era de 6%, passou para 3,9%. No que respeita à produção de televisores, a quota da Ásia era em 1965 de 14,2% (quase só o Japão) e passou em 1989 para 58,2%, enquanto a quota da América do Norte passou no mesmo período de 37,2% da produção mundial para 16,4% e a quota da Europa passou de 34,5 para 16,1%.

No domínio da indústria de média tecnologia como, por exemplo, na indústria de automóvel, a deslocação foi também significativa: a Ásia, que produzia 14,2% dos automóveis em 1965 passou a produzir 28,6% em 1989, enquanto a América do Norte que produzia 54,3% em 1965 passou a produzir apenas 25,8% em 1989 e a Europa manteve e mesmo melhorou ligeiramente a sua quota (de 39,5% em 1965 para 41,2% em 1989). A importância desta deslocação não pode ser subestimada. Pela primeira vez, depois de cinco séculos, o motor do capitalismo parece ter passado do Ocidente para o Oriente. As condições únicas do Ocidente, que segundo Weber explicaram a emergência do capitalismo, deixaram de ter grande significado, uma vez consolidado este modo de produção e quando muito haveria agora de averiguar as condições únicas do Oriente para o desenvolvimento pujante do capitalismo no final do século.

O segundo traço da globalização da economia é a *primazia total das empresas multinacionais, enquanto agentes do “mercado global”*. A própria evolução do nome por que são conhecidas assinala a constante expansão das atividades destas empresas com actividades em mais que um Estado nacional: de empresas multinacionais para empresas transnacionais e, mais recentemente, para empresas globais. Quaisquer que sejam os indicadores utilizados — investimento destas empresas enquanto percentagem do investimento total; percentagem da produção mundial; percentagem do comércio intra-empresas no total do comércio mundial; número de filiais no estrangeiro — é evidente o aumento da importância das empresas multinacionais. Entre as muitas causas deste fato, duas são de salientar: a desregulação dos mercados financeiros e a revolução nas comunicações transcontinentais (Kennedy, 1993: 50). Por vias diferentes, funcionaram ambas com um grande incentivo à internacionalização das empresas ao mesmo tempo que contribuíram para a separação entre fluxos financeiros, por um lado, e comércio de mercadorias e serviços, pelo outro. Calcula-se, por exemplo, que os fluxos mundiais de moeda estrangeira — transações, de resto, exclusivamente eletrônicas — rondam um trilhão de

dólares por dia. É difícil determinar o número exato de empresas multinacionais, mas apesar de serem certamente largos milhares, é notável o grau de concentração que faz com que o valor anual das vendas de algumas destas empresas seja superior ao produto doméstico bruto de muitos países periféricos. A título de exemplo, as 10 maiores empresas do sector químico foram responsáveis por 21% do total das vendas de produtos químicos em 1990 e as 15 maiores empresas do sector farmacêutico concentraram cerca de 30% do comércio mundial de produtos farmacêuticos (Ikeda, 1992).

Concomitantemente com a primazia das multinacionais, dois outros traços de globalização da economia devem ser mencionados pela importância que têm para a polarização da desigualdade entre o Norte e o Sul. O primeiro é a erosão da eficácia do Estado na gestão macroeconómica. A transnacionalização da economia significa, entre outras coisas, precisamente tal erosão e não seria possível sem ela. A desregulação dos mercados financeiros e a revolução das comunicações reduziram a muito pouco o privilégio que até há pouco o Estado detinha sobre quis aspectos da vida nacional — a moeda e a comunicação considerados atributos da soberania nacional e vistos como peças estratégicas da segurança nacional. Por

outro lado, as multinacionais, dotadas de um poder de intervenção global e se beneficiando da mobilidade crescente dos processos de produção podem facilmente pôr em concorrência dois ou mais Estados ou duas ou mais regiões dentro do mesmo Estado sobre as condições que decidirão da localização do investimento por parte da empresa multinacional. Entre partes com poder tão desigual — atores globais, por um lado, e atores nacionais ou subnacionais por outro — a negociação não pode deixar de ser desigual.

O outro traço de globalização da economia fortemente vinculado à proeminência das multinacionais é o *avanço tecnológico das últimas décadas quer na agricultura com a biotecnologia, quer na indústria com a robótica, a automação e também a biotecnologia*. Os aumentos de produtividade com que são propagandeadas estas novas tecnologias escondem frequentemente o fato de que elas contribuem para a polarização entre o Norte e o Sul, dados os investimentos de capital, os recursos científicos, a mão-de-obra qualificada e a escassez de mão-de-obra que pressupõem. Aliás, contribuem igualmente para o aprofundamento das assimetrias dentro do Norte, entre as suas várias regiões. Em 1988, dos 280.000 robots industriais existentes no mundo, 257.000 es-

tavam concentrados no Japão, na Europa ocidental e nos EUA. Mas o mais notável é que, desses, o Japão detinha 176.000, ou seja, mais do dobro da soma dos robots da Europa e dos EUA, cerca de 70% da população mundial de robots industriais (Kennedy, 1993: 88). As condições que levaram o Japão a esta liderança tornam difícil a competição dos outros países centrais e impossível a dos países periféricos e semiperiféricos do sistema mundial.

No que respeita à biotecnologia, o quadro é semelhante, pelo menos quanto às relações Norte/Sul. Entre 1950 e 1984, a produção agrícola mundial cresceu mais rapidamente que em qualquer período anterior e a produção de cereais cresceu mais que a população. Desde 1984, uma série de fatores, desde a degradação dos solos, ao abuso dos fertilizantes e à mercadorização crescente da alimentação, convergiram para que esse crescimento desacelerasse. É difícil de prever se estamos perante o início de uma tendência de longo prazo. É, de qualquer modo, significativo que, apesar de, segundo as previsões do *Worldwatch Institute*, ser necessário aumentar anualmente a produção de cereais de 28 milhões de toneladas para acompanhar o aumento da população, nos anos mais recentes o crescimento não tenha sido superior a 15 milhões de toneladas (Bro-

wn et al., 1990: 65). As explicações naturalistas desta discrepância não são convincentes, pois, doutro modo, mal se justificaria que o Norte estivesse a braços com uma crise de sobreprodução e o Sul com uma crise de subprodução.

Que as razões devem ser outras ilustra-o a biotecnologia agrícola que nos últimos anos tem vindo a ser promovida como a grande solução para o problema alimentar mundial. Enquanto anteriormente a melhoria da produção agrícola se baseou em boa medida na seleção de sementes e de castas, do que se trata agora, na era da biotecnologia, é de recorrer a técnicas que usam organismos e processos vivos com vista a fazer ou modificar produtos ou a melhorar plantas ou animais. Está ainda por avaliar cabalmente o impacto da biotecnologia agrícola na saúde ou no meio ambiente. Se a produção pode aumentar exponencialmente, fa-lo-á à custa da biodiversidade. Se plantas e animais podem ser sujeitos à engenharia genética para se tornarem mais resistentes às doenças, à seca, ou aos herbicidas, isso é no fundo um incentivo a tolerar e até a promover a degradação ecológica. Mas o aspecto mais saliente da biotecnologia agrícola do ponto de vista das relações Norte/Sul é que ela certamente agravará tanto a sobreprodução do Norte como a subprodução do Sul. A grande novidade da biotecnologia é que ela é levada a

cabo por grandes empresas multinacionais que sujeitam as patentes às descobertas biotécnicas e que, por isso, privam dos seus benefícios todos os que não puderem pagar os direitos autorais (royalties). Como diz Paul Kennedy, o DNA é o novo recurso industrial das grandes empresas, que não só pode vir a substituir matérias-primas usualmente fornecidas pelos países periféricos, como pode conduzir à integração vertical da produção agrícola, colocando vastas regiões do mundo sob a alçada de umas poucas empresas multinacionais do ramo agroquímico e biotecnológico (Kennedy, 1993: 73). Tal como sucede com a robótica e a automação, são também visíveis conflitos entre os países centrais neste domínio, dado o diferente peso que neles têm a agricultura e sobretudo os agricultores (enquanto o Japão importa produtos alimentares, a Europa e os EUA têm grandes excedentes). Mas é no domínio das relações Norte/Sul que o impacto da biotecnologia mais se fará sentir. É que se, por um lado, o uso de patentes visa criar rendas que funcionam como transferências líquidas do Sul para o Norte, por outro lado, essas transferências ocorrem desde logo na própria engenharia dos produtos, pois, como bem salienta Kloppenburg, dado que a maioria dos recursos genéticos se encontram nos países do Sul, estes estão já a ser espoliados pelas

grandes empresas multinacionais, o que já se designa por “imperialismo biológico” (Kloppenburg, 1988).

Todos estes traços da globalização da economia ajudam a compreender as razões por que nas últimas décadas as desigualdades entre o Norte e o Sul aumentaram significativamente. É já um lugar-comum afirmar que a década de oitenta foi uma década negra para os países periféricos. É menos comumente conhecido que as agências internacionais não esperam que a década de noventa seja melhor. Segundo a *South Commission*, “a década de noventa trará ainda mais privações para os povos do Sul, ainda maior instabilidade para estes países” (Ihonsbere, 1992: 999). Os dados são efetivamente alarmantes. Enquanto a África esta a atingir um ponto de colapso, na América Latina o nível de vida no início da década de noventa era mais baixo que o da década de setenta. Dos 84 países menos desenvolvidos, 54 tiveram quebras no rendimento nacional per capita na década de oitenta. Em 14 países, o rendimento per capita caiu cerca de 35% (Ihonsbere, 1992: 989). Em treze anos, a dívida externa dos países do Sul passou de 170 bilhões de dólares em 1975 para 1.200 bilhões em 1988.

Perante isto não admira que o cisma global entre os ricos e os pobres se tenha aprofunda-

do. Calcula-se que 1 bilhão de pessoas — mais de 14 da população mundial — viva em pobreza absoluta, ou seja, dispondo de um rendimento inferior a cerca de 365 dólares por ano. Do outro lado do abismo, 15% da população mundial produziu e consumiu 70% do rendimento mundial. Enquanto a ajuda externa dos países centrais aos países periféricos caiu de 0,37% do PNB em 1980 para 0,33% em 1989, as taxas de juro da dívida externa dos países do Sul subiram 172% entre 1970 (3,7%) e 1987 (10%), o que leva alguns autores a calcular em 40 bilhões de dólares o montante anual de transferências líquidas do Sul para o Norte, sendo esse pois literalmente o valor da contribuição de um Sul mirrado de fome para a abastança do Norte. O aumento da dívida externa, combinado com a queda do preço mundial de alguns dos produtos exportáveis pelo Sul, levou alguns países ao colapso. Devido à continuada quebra do preço do cobre, o serviço da dívida externa da Zâmbia correspondia a 95% do total das exportações (Ihonvbere, 1992: 994).

O programa da Nova Ordem Econômica Internacional lançado pela ONU em 1975, com vista a criar uma maior solidariedade entre o Norte e o Sul, redundou num total fracasso, sobretudo depois que os países do Norte conseguiram reciclar os excedentes de petrodólares

e, por essa via, absorver a ameaça que inicialmente lhes pôs a OPEP, e depois também que os governos conservadores chegaram ao poder nos EUA, na Inglaterra e na Alemanha, inflamados do fogo neoliberal da desregulamentação, do corte da ajuda externa e dos subsídios, da abertura das economias do Sul empurradas para a exportação a fim de cumprir com os encargos da dívida externa em que entretanto foram armadilhados.

Para além dos poucos países do Sul que nesta década conseguiram beneficiar das transformações da economia mundial, a esmagadora maioria perdeu, e uma parte dela atingiu uma situação de colapso que se manifesta de múltiplas formas: na perda da pouca soberania efetiva dos Estados periféricos, que ficaram mais e mais sujeitos aos programas de ajustamento estrutural do Banco Mundial e do FMI; na conturbação interna, na violência urbana, nos motins dos esfomeados, na má nutrição; e finalmente na degradação do ambiente que, se não foi originada pela dívida externa, foi quase sempre agravada pela necessidade de aumentar as exportações de modo a fazer face aos encargos da dívida. A fome e a má nutrição aumentaram significativamente nas duas últimas décadas e a economia política internacional da alimentação é talvez, mais

que nenhuma outra, reveladora das trocas desiguais entre o Norte e o Sul.

Antes de 1945, o chamado terceiro mundo exportava cereais e nos anos cinquenta era auto-suficiente em produtos alimentares, apesar de a seca e outros fatores produzirem períodos de fome, como, por exemplo, na Índia, nos anos cinquenta e sessenta e em África (Pelizzon, 1992: 7). Em 1954 os EUA iniciaram o programa de vendas subsidiadas de produtos alimentares designado Alimentação para a Paz. Sendo conhecido do público como um programa para combater a fome no mundo, a verdade é que, na lei que o estabeleceu, esse objetivo é referido em quarto lugar, sendo os três outros vinculados aos interesses econômicos dos EUA: aliviar os excedentes agrícolas, desenvolver mercados de exportação para as mercadorias agrícolas americanas e expandir o mercado internacional. Não restam dúvidas que esse programa foi eficaz como mecanismo de desemprego: entre 1954 e 1964 a ajuda alimentar constituiu 34% do total das exportações de cereais dos EUA e 57% das importações totais de cereais pelos países do Terceiro Mundo (Pelizzon, 1992: 8). É muito mais duvidoso que este programa tenha efetivamente beneficiado os países do Sul e muitos dados convergem no sentido de que, ao contrário, os prejudicou pe-

los menos no longo prazo. Muitas das culturas tradicionais foram negligenciadas ou substituídas e estes países passaram a depender cada vez mais da importação de cereais, para além de as suas populações se terem de reduzir a uma dieta menos variada e estranha em relação aos seus hábitos alimentares ancestrais. Este processo foi particularmente notório em África, mas ocorreu noutras regiões, como por exemplo na Coreia do Sul, que no final da década de sessenta tinha passado de um país consumidor de arroz para um país consumidor de trigo. O mesmo enviesamento de objetivos a favor do aumento do comércio internacional e em detrimento do consumo real de alimentos por parte dos pobres verificou-se igualmente na Índia com a revolução verde, ainda que esta tenha permitido à Índia transformar-se num país exportador de cereais.

Nas duas últimas décadas a condição alimentar das massas empobrecidas do Sul agravou-se significativamente. A dependência alimentar que o *Food for Peace* tinha criado nos países periféricos revelou toda a sua negatividade quando a partir de 1972 os EUA eliminaram quase totalmente esse programa e o substituíram por vendas comerciais (Pelizzon, 1992: 15). Esta mudança de política surgiu num momento particularmente difícil para o tercei-

ro mundo. A Índia e os países do Norte de África viviam períodos de grande seca, a produção mundial de cereais abrandou e os preços de fertilizantes subiu em resultado da crise do petróleo. Se, por um lado, o preço dos produtos alimentares subiu, por outro lado, os países do Sul viram-se forçados a prosseguir o abandono das culturas de subsistência a fim de promover as culturas de exportação como solução parcial para a crise produzida pela dívida externa. A subida dos preços dos produtos alimentares foi ainda provocada pela expansão para o terceiro mundo do mercado de produtos alimentares processados e enlatados controlado por grandes empresas multinacionais, uma subida de preços articulada com a perda de valor nutritivo dramaticamente ilustrada pela promoção dos substitutos da amamentação materna por parte da Nestlé com as consequências que são conhecidas.

A exportação agrícola para fazer face à dívida assumiu proporções dramáticas nalguns países. No Brasil, por exemplo, a produção de feijão preto, base da alimentação brasileira, foi negligenciada em favor da produção de soja. O aumento da produção de carne nos países da América Latina tão-pouco significou a melhoria da alimentação dos seus habitantes. Apesar de a Costa Rica ter aumentado muito a produção

de carne entre 1950 e 1970, o consumo de carne per capita baixou nesse período de 49 libras para 33 libras (Pelizzon, 1992: 20). Num contexto internacional cada vez mais dominado pelas empresas agro-alimentares, a produção alimentar está cada vez mais vinculada à procura efectiva. A queda do rendimento dos países periféricos, sobretudo a partir da década de setenta, contribuiu fortemente para que na década seguinte a produção mundial de produtos agrícolas comesse a desacelerar. É esta a situação presente e por isso não surpreende que as estimativas da má nutrição no mundo estejam constantemente a ser corrigidas e sempre para pior.

O que há de mais novo na situação presente é que a má nutrição e a fome aumentaram nos próprios países centrais e muito particularmente nos EUA. O que prova à sociedade que a fome e a má nutrição não dependem tanto do nível de produção agrícola ou do nível geral da prosperidade do país, como das assimetrias sociais, do abismo crescente entre ricos e pobres. Estará certamente relacionada com isto a ênfase recente por parte das instituições internacionais na recuperação, da agricultura tradicional. Reconhece-se que uma parte significativa da população mundial estará nas próximas gerações abaixo do nível de solvência que

lhes permita serem consumidores da agricultura comercial. Mas há também quem suspeite — com alguma razão, em vista do que mencionei acima — que o interesse na recuperação da agricultura tradicional pode estar também relacionado com a manutenção da biodiversidade e do *germ plasm* de que os países do Sul são o grande depósito. Como já aconteceu no passado noutras circunstâncias, não é absurdo pensar que os agricultores do Terceiro Mundo venham a fornecer às empresas de biotecnologia recursos genéticos a partir dos quais estas produzam bio-produtos a que os agricultores do Terceiro Mundo só terão acesso se tiverem recursos para pagar os elevados preços que elas cobrarão por eles.

A DEGRADAÇÃO AMBIENTAL

Disse acima que os fatores da transnacionalização do empobrecimento, da fome e da má nutrição tiveram entre muitas consequências adversas a da degradação ambiental. A pressão para intensificação das culturas de exportação combinada com técnicas deficientes de gestão de solos levaram à desertificação, à salinização e à erosão. A destruição das florestas tropicais, sobretudo no Brasil e na América Latina, mas também na Indonésia e nas Filipinas,

é apenas o exemplo mais dramático. Em cada década, desde 1950, perderam-se 30 milhões de hectares de floresta na África tropical, 40 milhões na América Latina e 25 milhões na Ásia meridional (Pelizzon, 1992: 2). Em África é plantada apenas 1 árvore por cada 29 que são cortadas (Kennedy, 1993: 115). Mas a degradação ambiental provocada por esta via é apenas um aspecto muito parcial de um fenómeno muito mais amplo — a crise ecológica — tão amplo que, em meu entender, constitui o terceiro vetor, juntamente com a explosão demográfica e a globalização da economia, do espaço-tempo mundial. Far-lhe-ei de seguida uma breve referência.

De todos os problemas enfrentados pelo sistema mundial, a degradação ambiental é talvez o mais intrinsecamente transnacional e, portanto, aquele que, consoante o modo como for enfrentado, tanto pode redundar num conflito global entre o Norte e o Sul, como pode ser a plataforma para um exercício de solidariedade transnacional e intergeracional. O futuro está, por assim dizer, aberto a ambas as possibilidades, embora só seja nosso na medida em que a segunda prevalecer sobre a primeira. As perspectivas não são, no entanto, animadoras. Por um lado, o Norte não parece disposto a abandonar os seus hábitos poluidores e muito me-

nos a contribuir, na medida dos seus recursos e responsabilidades, para uma mudança dos hábitos poluidores do Sul, que são mais uma questão de necessidade que uma questão de opção. Por outro lado, os países do Sul tendem a não exercer a favor do equilíbrio ecológico o pouco espaço de manobra que neste domínio lhes resta. Para além de muitas outras razões, e por absurdo que pareça, depois do colapso do comunismo, a capacidade de poluição é talvez a única ameaça credível com que os países do Sul podem confrontar os países do Norte e extrair deles algumas concessões.

Cerca de um terço do solo do planeta é constituído por desertos e cidades em que pouca atividade biológica é gerada, um terço é constituído por florestas e savanas e um terço por terrenos de agricultura e pastorícia (Brown et al., 1990: 5). Os dois últimos terços têm, por assim dizer, vindo a diminuir e obviamente que não apenas por razões diretamente ligadas, no caso dos países do Sul, à dívida externa. Entre 1950 e 1980 perderam-se 50% das reservas florestais dos Himalaias devido à duplicação da população e à procura que ela gerou, quer de solo agrícola, quer de pastos, quer de lenha (Kennedy, 1993: 99). A verdade, porém, é que a destruição maciça das florestas dos sopés dos Himalaias começou com o colonialismo

no final do século XIX, princípios do século XX, com o corte de madeira para exportação e para construção dos caminhos de ferro (Rao, 1991: 14). Trata-se, pois, de uma agressão que, apoiada em vários cálculos económicos, tem-se mantido décadas a fio. Em julho de 1991, num apelo dirigido aos presidentes das repúblicas da América Latina, denunciava-se que, ao ritmo da destruição atual, no ano 2000 3/4 das florestas tropicais da América Latina — que detém 60% do total mundial de florestas tropicais — terão sido destruídos e com eles 50% das espécies perdidas para sempre. Entre muitos outros efeitos, a desflorestação e a erosão do solo traz consigo a rarificação da água potável, o que sucede tanto nos países centrais como nos periféricos. Calcula-se que 40 milhões de camponeses chineses sofrem de escassez de água potável devido à poluição agrícola e, por outro lado, os resíduos de fertilizantes têm sido detectados nas reservas de água da França, da Alemanha, da Holanda, da Inglaterra e da Dinamarca (Pelizzon, 1992: 26). Em trinta anos, o mar Aral transformou-se num mar fantasma com menos 40% de área e com menos 60% de volume e, em menos de uma década, a Arábia Saudita reduziu em 1/5 os lençóis aquáticos acumulados em milhares de anos (World Resources, 1990: 171-177).

Os países do Norte “especializaram-se” na poluição industrial e em tempos mais recentes têm conseguido exportar parte dessa poluição para os países do Sul, quer sob a forma de venda de lixo tóxico, quer por transferência de algumas das indústrias mais poluentes por ser aí menor a consciência ecológica e serem menos eficazes (se de todo existentes) os controles antipoluição. De todos os efeitos da poluição e da degradação ambiental em geral, os mais ameaçadores são hoje em dia o efeito estufa e a degradação da camada de ozono, com consequências para o ecossistema da terra difíceis de prever em toda a sua extensão. As emissões de CO₂, os clorofluorocarbonetos, a desflorestação e acidificação das florestas, a poluição dos rios, tudo isso tem contribuído para o efeito estufa. Neste século a concentração atmosférica de CO₂ aumentou de 70 partes por milhão para cerca de 350 partes por milhão. Atualmente são lançados na atmosfera 6 bilhões de toneladas de carbono. Os Estados Unidos são o maior emissor mundial de gases que produzem o efeito estufa com 17,6% do total de emissores, seguidos pela ex-União Soviética com 12% e o Brasil com 10,5%, a China com 6,6%, a Índia com 3,9% e o Japão com 3,9%. Se nenhuma correção for introduzida — a começar nos EUA, onde 4% da população mundial consome 1/4

do petróleo mundial —, o ecossistema mundial dificilmente se poderá continuar a renovar na forma que nos é conhecida.

Qual o impacto da degradação ambiental nas relações Norte/Sul? O fato de esse impacto ser crescentemente global parece indicar que não há face a ele a possibilidade de uns só retirarem vantagens e outros só desvantagens, pelo que será “natural” a solidariedade internacional para o enfrentar. Na verdade, nada parece mais difícil que a construção da solidariedade neste domínio. Em primeiro lugar, a gravidade do problema ambiental reside antes de mais no modo como afetará as próximas gerações, pelo que a sua resolução assenta forçosamente num princípio de responsabilidade intergeracional e numa temporalidade de médio e longo prazo. Sucede, porém, que tanto os processos políticos nacionais, como os processos políticos internacionais são hoje, talvez mais do que nunca neste século, dominados pelas exigências a curto prazo. Acresce que no Norte a proeminência dos mercados financeiros e de capitais atua no mesmo sentido, penalizando qualquer estratégia empresarial, assumida ou imposta, que diminua a lucratividade no presente, mesmo que em nome de uma lucratividade maior, mas necessariamente incerta, no futuro. Nos países do Sul os processos político-econômicos são ainda

mais complexos. Por um lado, a industrialização de muitos países periféricos e semiperiféricos nas duas últimas décadas ocorreu na mira de força de trabalho abundante e barata e de uma maior tolerância social e política da poluição. Nestas condições, qualquer medida pró-ambiente seria contra a lógica do investimento efetuado com as consequências previsíveis.

O dilema do México face ao tratado de comércio livre com os EUA e o Canadá é bem ilustrativo. A posição do México no tratado pressupôs sempre que a industrialização a sul do Rio Grande estaria sujeita a muito pouco controlo ecológico. Era sabido que o México tinha excelentes leis de proteção do meio ambiente mas sabia-se igualmente que não havia nem condições técnicas nem vontade política para as aplicar eficazmente. Antes pelo contrário. Hoje, com uma nova administração na Casa Branca, mais preocupada com as questões ambientais mas acima de tudo preocupada com o aumento do desemprego no país, o governo mexicano vê com preocupação a possibilidade de o tratado não trazer as “vantagens” esperadas por falta de salvaguardas ambientais na indústria mexicana. De fato, a lógica desta e do investimento estrangeiro que a criou assentou desde o início na transferência dos custos da degradação ambiental para

as próximas gerações. Mas os países periféricos argumentam por vezes ao contrário, isto é, em nome do bem-estar das próximas gerações para justificar as políticas poluidoras do presente. A Índia e a China, por exemplo, não admitem ser privadas de tentar para as suas gerações futuras um nível de vida semelhante ao que hoje usufruem os habitantes dos países centrais, mesmo que para isso seja necessário agravar o efeito de estufa. Por sua vez, o Brasil, apesar de estar a mudar de política no que respeita à Amazônia, ressentido que lhe sejam postas restrições à desflorestação por países cujos habitantes gastam 15 vezes mais energia que os brasileiros e sem que sejam evidentes as contrapartidas para compensar os custos de tais restrições no caso de elas serem levadas a cabo. Por seu lado, a Indonésia propõe-se eliminar 20% das suas florestas para que, nos termos dos anúncios governamentais, “os seus 170 milhões de habitantes tenham as mesmas aspirações que os habitantes dos EUA” (*World Resources*, 1990: 106).

Perante isto, tornou-se difícil imaginar medidas preventivas globais, apesar de reconhecida a sua urgência. Mas mesmo que algumas sejam adotadas, são muito desiguais os recursos dos diferentes países para que possam ser levadas a cabo coerentemente e de modo global. Acres-

ce que, perante a concretização de um desastre ambiental, as medidas de proteção ou de contenção adequadas envolverão eventualmente custos que só alguns países podem assumir. Se, em consequência do efeito de estufa, aumentar ligeiramente o nível das águas do mar, tanto a Holanda como o Bangladesh deverão tomar medidas protectivas contra o avanço do mar, mas obviamente o Estado de Bangladesh não disporá para isso de recursos comparáveis aos do Estado holandês.

Analisado à luz dos três sectores seleccionados — o aumento da população, a globalização da economia e a degradação ambiental — o espaço-tempo mundial parece defrontar-se com uma situação dilemática a vários níveis. Em primeiro lugar, o modelo de desenvolvimento capitalista assume uma hegemonia global no momento em que se torna evidente que os benefícios que pode gerar continuarão confinados a uma pequena minoria da população mundial, enquanto os seus custos se distribuirão por uma maioria sempre crescente. Se bem que a lógica e a ideologia do consumismo se globalizará, cada vez mais, a prática do consumo continuará inacessível a vastas massas populacionais. As desigualdades sociais entre o centro e a periferia do sistema mundial tenderão, pois, a agravar-se.

Em segundo lugar, e em aparente contradição com isto, os problemas mais sérios com que se confronta o sistema mundial são globais e como tal exigem soluções globais, marcadas não só pela solidariedade dos ricos para com os pobres do sistema mundial, como pela solidariedade das gerações presentes para com as gerações futuras. No entanto, os recursos económicos, sociais, políticos e culturais que tais medidas pressupõem não parecem disponíveis no sistema mundial e, em verdade, parecem hoje menos disponíveis que antes. Por um lado, a globalização da economia deu uma proeminência sem precedentes a sujeitos económicos poderosíssimos que não se sentem devedores de lealdade ou de responsabilidade para com nenhum país, região ou localidade do sistema mundial. Lealdade e responsabilidade, só as assumem perante os acionistas e, mesmo assim, dentro de alguns limites. Por outro lado, os processos políticos dos Estados que compõem o sistema interestatal estão cada vez mais dominados por lógicas, cálculos e compromissos de curto prazo, avessos, por natureza, a objetivos intergeracionais ou de longo prazo. Acresce que a própria globalização da economia e dos problemas que ela gerou minou a eficácia dos dispositivos institucionais que lhe poderiam

fazer face e nisto reside o terceiro dilema do espaço-tempo mundial.

A perda de centralidade institucional e de eficácia reguladora dos Estados nacionais, por todos reconhecida, é hoje um dos obstáculos mais resistentes à busca de soluções globais. É que a erosão do poder dos Estados nacionais não foi compensada pelo aumento de poder de qualquer instância transnacional com capacidade, vocação e cultura institucional viradas para a resolução solidária dos problemas globais. De fato, o caráter dilemático da situação reside precisamente no fato de a perda de eficácia dos Estados nacionais se manifestar antes de mais na incapacidade destes para construir instituições internacionais que colmatem e compensem essa perda de eficácia.

O quarto e último dilema do espaço-tempo mundial reside em que, no momento em que os países centrais e as instituições internacionais sob seu controle impõem aos países periféricos e semiperiféricos a adoção de regimes de democracia representativa e de defesa dos direitos humanos, as relações entre Estados no interior do sistema interestatal são cada vez menos democráticas, na medida em que os países do Sul têm cada vez menos autonomia interna e estão sujeitos a imposições externas de toda a ordem, por vezes indiciadoras do iní-

cio de um novo ciclo de colonialismo ou, pelo menos, de neocolonialismo. Paradoxalmente, o colapso do “grande inimigo” da democracia ocidental, o comunismo, traduz-se não em maior mas antes em menor poder democrático internacional por parte dos países periféricos e semiperiféricos. As próprias Nações Unidas, que foram durante décadas uma das plataformas de concorrência entre as duas superpotências e com isso granjearam um certo poder de arbitragem e uma cultura de imparcialidade, estão hoje crescentemente prisioneiras dos interesses geo-estratégicos dos Estados Unidos da América (sem, no entanto, serem capazes de os servir de acordo com as “expectativas” norte-americanas).

Perante uma situação multiplamente dilemática, há quem não cruze os braços e procure saídas. Não é fácil porque, como já referi, a erosão recente dos processos de regulação social, quer a nível nacional, quer a nível transnacional, acarretou consigo a erosão — e não o fortalecimento, como muitos esperavam — dos projetos emancipatórios e da vontade política de transformação social. Mesmo assim, temos vindo a assistir à emergência de lutas que pretendem ser como que a negação dialética dos dilemas acima referidos. Os seus promotores são sociologicamente muito hete-

rogêneos, tanto quanto o são os seus modos de organização e os seus objetivos. São os movimentos ecológicos, os movimentos dos direitos humanos, os movimentos dos povos indígenas, os movimentos de mulheres, os movimentos de operários de vários países a trabalhar em diferentes filiais da mesma empresa multinacional, etc., etc. O que há de comum entre estes grupos é a tentativa de dar espessura política transnacional a problemas transnacionais por natureza (como, por exemplo, o buraco de ozono) ou a problemas transnacionalizáveis por via das ligações entre as suas múltiplas manifestações locais em diferentes partes do globo (como, por exemplo, os movimentos de operários dos vários países onde opera a mesma multinacional, ou os movimentos dos povos indígenas pelo controlo dos recursos naturais existentes nos seus territórios ancestrais de que foram espoliados no período colonial). Muitos destes movimentos deram origem ou estão ligados a organizações não-governamentais transnacionais. Também não podem deixar de ser mencionados os esforços da comunidade internacional no sentido de dar uma resposta transnacional a alguns problemas do espaço-tempo mundial, procurando renovar o direito internacional com doutrinas como a do património comum

da humanidade e tratados como a lei do mar ou o tratado da Antártida.

Disse acima que a prática social está estruturada em quatro espaços-tempo. Até agora debrucei-me exclusivamente sobre o espaço-tempo mundial, mas não porque ele detenha alguma primazia apriorística na explicação dos processos sociais da nossa contemporaneidade. É, sem dúvida, um espaço-tempo com crescente poder conformador, mas a sua eficácia depende em última instância das articulações que entretece com os restantes espaços-tempo. Por sua vez, estes têm uma autonomia própria que lhes advém das relações sociais de âmbito local ou nacional que os constituem. Referirei a seguir muito brevemente os problemas fundamentais com que cada um destes espaços-tempo se debate no presente e provavelmente se debaterá nas próximas décadas e o modo como tais problemas se articulam com os problemas dilemáticos do espaço-tempo mundial que acabei de mencionar.

O ESPAÇO-TEMPO DOMÉSTICO

O espaço-tempo doméstico é o espaço-tempo das relações familiares, nomeadamente entre cônjuges e entre pais e filhos. As relações sociais familiares estão dominadas por uma for-

ma de poder, o patriarcado, que está na origem da discriminação sexual de que são vítimas as mulheres. Obviamente, tal discriminação não existe apenas no espaço-tempo doméstico e é aliás visível no espaço-tempo da produção ou no espaço-tempo da cidadania, como terei ocasião de referir. Mas o patriarcado familiar é em meu entender a matriz das discriminações que as mulheres sofrem mesmo fora da família, ainda que atue sempre em articulação com outros fatores. Esse caráter matricial manifesta-se, por exemplo, no facto, frequentemente notado, de que a divisão sexual do trabalho no espaço-tempo doméstico tende a ser homogênea e relativamente estável em formações sociais com diferentes divisões sexuais do trabalho noutros espaços-tempo.

Um pouco por toda a parte a mulher tem a seu cargo, para além da reprodução biológica, a preparação dos alimentos, as compras para consumo doméstico e o trabalho de organização e de execução que permite a reprodução funcional da unidade familiar. De uma outra perspectiva, essa homogeneidade e estabilidade da divisão sexual do trabalho doméstico foi recentemente defendida por E. O. Wright ao demonstrar que, entre as famílias norte-americanas e suecas, o montante de trabalho doméstico realizado por homens não variava

significativamente segundo a classe social (Wright et al., 1992). Fourier estava provavelmente a ser bom sociólogo ao afirmar que a igualdade dos sexos só seria possível numa sociedade que abolisse a família e permitisse o amor livre. A ideologia patriarcal do espaço-tempo doméstico tende, de fato, a influenciar a subordinação da mulher no mercado de trabalho, sendo apropriada tanto pelo capital no espaço-tempo da produção, como pelo Estado no espaço-tempo da cidadania que a institucionaliza, nomeadamente no domínio do direito penal, direito de família e da segurança social. Como de resto noutros domínios, a distinção entre o espaço-tempo doméstico e o espaço-tempo da produção, por exemplo, é tão importante quanto as profundas articulações entre eles. Por exemplo, I. Wallerstein e outros têm chamado a atenção para a importância crucial do trabalho não pago realizado pelas mulheres no espaço-tempo doméstico, na determinação capitalista dos custos do trabalho produtivo e, portanto, na rentabilidade do capital (Wallerstein, 1983; Chase-Dunn, 1991: 233). Trata-se de uma forma não-salarial de exploração do trabalho feminino que indiretamente facilita a exploração salarial do trabalho masculino. Este mecanismo funciona amplamente quando a mulher entra no mercado do trabalho, o que

vem a acontecer com cada vez mais intensidade nas últimas décadas.

A articulação das relações sociais do espaço-tempo doméstico com o espaço-tempo mundial é complexa. Refiro alguns dos seus aspectos tendo em mente os três grandes sectores analisados: o aumento populacional, a globalização da economia e a degradação do meio ambiente. Dado o papel primacial das mulheres na reprodução biológica da humanidade, a posição delas na família e na sociedade, a sua maior ou menor autonomia para tomar decisões, a sua educação e os seus valores, as suas atitudes perante o controlo da natalidade e a educação dos filhos são fatores cruciais em qualquer política coerente de controlo populacional. Por exemplo, as estatísticas das Nações Unidas mostram que, salvo algumas exceções, a taxa de fertilidade está intimamente relacionada com o nível educacional das mulheres, baixando à medida que este aumenta. Assim, segundo o *World Resources Institute*, a fertilidade das mulheres analfabetas em Portugal é de 3,5 enquanto a das mulheres com sete ou mais anos de escolaridade é de 1,8 (*World Resources*, 1990: 266). Em geral, a taxa total de fertilidade varia na razão direta da taxa de analfabetismo das mulheres. A explicação desta correlação é complexa. Entre outros fatores

é de mencionar o fato de o aumento do nível educacional tornar mais amplas e exigentes as perspectivas de vida ativa, profissional ou não, das mulheres e de, portanto, seu comportamento reprodutivo tender a ser uma resposta à falta de condições sociais de apoio à maternidade que lhe permitam compatibilizar a maternidade com outros aspectos da vida ativa. A maior ou menor realização destas condições explica diferenças de comportamento reprodutivo das mulheres em diferentes países centrais, por exemplo, na Suécia e no Japão.

A globalização da economia tem vindo a ter um impacto significativo e multifacetado no espaço-tempo doméstico e, também neste caso, a posição das mulheres neste espaço é um ângulo privilegiado de análise. O impacto tem a ver com o crescente emprego da mulher no sector industrial, com os efeitos do investimento multinacional no trabalho das mulheres, com a forte participação do trabalho feminino no sector desregulamentado ou informal da economia e, finalmente, com a intensificação do trabalho doméstico à medida que a dívida externa de muitos países do Sul provoca a queda dos salários reais e do nível de vida da grande maioria da população.

Sobretudo depois do trabalho de *Esther Boserup* intitulado *Women's Role in Economic*

Development, publicado em 1970, tem prevalecido a tendência para distinguir entre as posições das mulheres — tanto no espaço-tempo doméstico, como no espaço-tempo da produção — nos países do Norte e nos países do Sul. São três os argumentos principais apresentados por Boserup. Em primeiro lugar, a transição da chamada sociedade tradicional para a chamada sociedade moderna tem envolvido sempre a queda do status social das mulheres. Em segundo lugar, o aumento do nível tecnológico da produção agrícola e da produção industrial afeta negativamente a taxa de emprego das mulheres relativamente à dos homens. Em terceiro lugar, em toda a parte há certas tarefas, nomeadamente as relacionadas com a subsistência, que são quase exclusivamente desempenhadas por mulheres.

Apesar da validade geral destes argumentos, eles correm o risco de criar uma imagem abstrata da “mulher do Terceiro Mundo”, perdendo de vista as diferenças da situação das mulheres em diferentes países do Terceiro Mundo e as diferenças de classe das mulheres no interior de cada país. Para além disso, tais argumentos podem estar parcialmente desatualizados pelos processos de globalização da economia nas duas últimas décadas, os quais fizeram convergir em alguns aspectos significa-

tivos a situação das mulheres operárias do Norte e do Sul¹. É certo que a grande maioria das mulheres ativas no Terceiro Mundo trabalham na agricultura, uma percentagem que ronda os 70% na Ásia, na África e no Médio Oriente. Mas, em geral, tem-se verificado unia feminização da força de trabalho assalariado e a presença das mulheres tende a ser particularmente forte nas áreas e sectores de exportação onde o investimento multinacional se tem concentrado, ainda que, segundo Lourdes Benaria, tais áreas e sectores não representem mais que 3% do emprego multinacional global. No entanto, esta percentagem oculta as extremas desigualdades de distribuição. Em certos países, as mulheres chegam a atingir 80% a 90% da força de trabalho nas zonas e sectores de exportação. Por outro lado, esta percentagem subestima o total do trabalho feminino para as empresas multinacionais, uma vez que muito desse trabalho é indireto, realizado através das empresas locais por elas subcontratadas.

Mais importante ainda é o fato de as mulheres serem sistematicamente vítimas de discrimina-

1 Uma apreciação crítica do livro de Boserup em face das transformações sociais ocorridas nos dez anos seguintes à sua publicação pode ler-se em Benaria e Sen (1981).

ção salarial, sendo-lhes na prática negada a fruição do princípio do salário igual para trabalho igual consagrado na legislação da maior parte dos países. A segmentação do mercado do trabalho ocorre por outros fatores que não o sexo, por exemplo, pela raça e pela etnicidade. Mas a segmentação pelo sexo é talvez um dos fatores mais universais e a globalização da economia em nada tem contribuído para o atenuar. Pelo contrário, a existência de um vasto potencial de força de trabalho feminino a nível mundial torna a prática da discriminação mais fácil. Aliás, a crescente internacionalização do capital contribui por uma outra via para a transferência, para o espaço-tempo da produção, da dominação patriarcal organizada no espaço-tempo doméstico. Trata-se da prostituição e do chamado turismo sexual, de que é principal cliente a classe executiva internacional. Nas Filipinas, as “hospedeiras” (*hospitality girls*) registadas no Ministério do Trabalho e do Emprego ascendem a 100.000, enquanto os cálculos para Banguete eram, em 1977, de 500.000 e para a Tailândia em geral de 700.000. Estes números não cessaram de crescer na última década.

Como em muitos países periféricos a globalização da economia e a crise da dívida externa são dois fenômenos gêmeos, a proletarianização da família corre de par com a queda dos ren-

dimentos reais da família e o impacto negativo disso no espaço-tempo doméstico tende a ser suportado majoritariamente pelas mulheres. As múltiplas estratégias de sobrevivência exercitadas pelas mulheres têm uma aura de imaginação desesperada e muitas vezes transbordam do espaço-tempo doméstico para a comunidade como, por exemplo, nos “comedores populares” dos bairros de lata de Lima no Peru ou nas “ollas comunes” da Bolívia (cozinhas comunitárias sediadas na vizinhança).

As transformações do espaço-tempo doméstico sob o impacto da internacionalização dos processos produtivos podem vir a ser no futuro ainda mais profundas, tanto no Norte, como no Sul. Como se sabe, uma das transformações históricas da família por parte do capitalismo consistiu na conversão da família numa unidade de reprodução social (habitação, alimentação, socialização, reprodução biológica) separada da unidade de produção que, com a primeira revolução industrial, passou a ser a fábrica, um fenômeno analisado com particular detalhe por Max Weber. Hoje em dia as novas tecnologias da informação, da comunicação, da automação estão a atuar no sentido de superar esta distinção e fazer de novo convergir na família as funções de produção e de reprodução. Sob diferentes formas, que, mais uma vez,

tendem a reproduzir as hierarquias do sistema mundial, este fenómeno está a ocorrer tanto no Norte como no Sul, e de tal modo que muitos milhares de pessoas trabalham hoje em casa. No Norte, trata-se sobretudo de trabalhadores altamente qualificados que, munidos do seu computador pessoal integrado em múltiplas redes, fazem em casa e com relativa autonomia o trabalho que antes os fazia deslocar-se à empresa, perder horas nos congestionamentos de trânsito e trabalhar segundo horários mecânicos e estandardizados. No Sul, o trabalho em casa é quase sempre feito por mulheres e crianças; é o trabalho realizado à peça, em geral nas indústrias trabalho-intensivas do sector têxtil e do calçado. Em conclusão, o problema fundamental do espaço-tempo doméstico em condições da crescente globalização da economia reside em que, por um lado, a entrada no mercado permite às mulheres transcender a dominação patriarcal do espaço-tempo doméstico, por outro lado, esta dominação transborda deste espaço para o espaço-tempo da produção e, por essa via, reproduz, se não mesmo amplia, a discriminação sexual contra as mulheres.

O impacto da degradação ambiental no espaço-tempo doméstico faz-se sentir com mais intensidade no Sul, onde as tarefas domésticas são feitas em íntima relação com a natureza.

É sabido que a “modernização” e comercialização da agricultura na periferia e semiperiferia do sistema mundial foi em geral feita em prejuízo dos camponeses e em especial das mulheres camponesas. Para além da expulsão dos camponeses das terras mais férteis, selecionadas para culturas comerciais e de exportação, os projetos de desenvolvimento agrícola (grandes barragens, projetos de irrigação) têm vindo a produzir múltiplos desequilíbrios ecológicos, tais como desertificação e salinização, que tornam mais difíceis a sobrevivência diária e a vida doméstica dos camponeses. A desflorestação e a comercialização da floresta, por exemplo, têm produzido a escassez de lenha para cozinhar os alimentos nos campos. Apanhar a lenha é em quase todas as partes do sistema mundial uma tarefa feminina e os dados revelam que o tempo despendido nessa tarefa não tem parado de aumentar (Rao, 1991: 13). Segundo Agarwal, na Gâmbia as mulheres despendem mais de meio dia a apanhar lenha (Agarwal, 1988). Por outro lado, a exploração desordenada dos lençóis aquáticos e a desertificação tornam mais difícil a obtenção da água, outra tarefa que está em geral a cargo da mulher no Terceiro Mundo.

Em conclusão, pode dizer-se que espaço-tempo doméstico está a passar por profundas

transformações sob o impacto do espaço-tempo mundial. (como referi atrás, o problema fundamental em verdade, dilemático — que tais transformações suscitam é que se, por um lado, elas criam condições para unha maior emancipação da mulher, por exemplo, através da entrada desta no mercado de trabalho, o qual em alguma medida a liberta da dominação patriarcal doméstica, por outro lado, permitem que a lógica desta dominação transborde do espaço-tempo doméstico para o espaço-tempo da produção, por vias tão variadas quanto a discriminação sexual e o assédio sexual, reproduzindo assim e até ampliando a discriminação contra as mulheres. Acresce que, como ao entrar no espaço da produção não são aliviadas das tarefas no espaço-tempo doméstico, as mulheres tendem a ser duplamente vitimizadas com os efeitos negativos da globalização da economia. A consciência deste problema, apesar da sua natureza dilemática, não tem impedido e, pelo contrário, tem motivado a emergência de importantes movimentos de mulheres em luta por melhores condições de igualdade e de dignidade, tanto no espaço-tempo doméstico, como no espaço-tempo da produção. Nada mais errôneo que transformar as mulheres em vítimas abstratas e irrecuperáveis nas teias que a dominação sexual e a dominação de classe entre si tecem.

Os movimentos de mulheres, quer autônomos, quer integrados noutros movimentos populares, como, por exemplo, o movimento operário e o movimento ecológico, dão testemunho das possibilidades de reconstrução da subjetividade, tanto individual, como coletiva.

O ESPAÇO-TEMPO DA PRODUÇÃO

O espaço-tempo da produção é o espaço-tempo das relações sociais através das quais se produzem bens e serviços que satisfazem as necessidades tal como elas se manifestam no mercado enquanto procura efetiva. Caracteriza-se por uma dupla desigualdade de poder: entre capitalistas e trabalhadores, por um lado, e entre ambos e a natureza, por outro. Esta dupla desigualdade assenta numa dupla relação de exploração: do homem pelo homem e da natureza pelo homem. A importância do espaço-tempo da produção reside em que nele se gera a divisão de classes que juntamente com a divisão sexual e a divisão étnica constitui um dos grandes fatores de desigualdade social e de conflito social. É também nele que se constituem as relações sociais básicas que geram, legitimam e tornam inevitável a degradação do meio ambiente. A conversão instrumentalizadora da força de trabalho em fator de produção

e a conversão da natureza em condição da produção são processos concomitantes que conjuntamente tornaram possível uma exploração sem precedentes na história da humanidade, tanto da energia humana, como dos recursos naturais. Por último, a importância deste espaço-tempo advém-lhe por ter sido nele que se geraram as lutas sociais que durante décadas no nosso século ameaçaram por fim à (des)ordem social capitalista, o movimento operário comunista e socialista.

A importância estrutural do espaço-tempo da produção tem vindo a ser questionada nas três últimas décadas. Três argumentos principais, de algum modo contraditórios, têm sido apresentados. O primeiro argumento é que a sociedade capitalista evoluiu gradualmente para uma sociedade de lazer. O desenvolvimento tecnológico tem permitido ganhos tais de produtividade que o nível de vida e o tempo livre podem aumentar conjuntamente. A robótica e automação representam talvez a fase mais avançada deste desenvolvimento e eventualmente libertarão o homem do trabalho produtivo. O segundo argumento, de algum modo ligado ao anterior, é que a pauta de valores e os dispositivos culturais que orientam a ação e constituem a subjetividade já não são, como eram dantes, determinados pela experiência

operária. São cada vez mais determinados por práticas sociais fora do espaço-tempo da produção na esfera privada ou esfera pública e com isto a categoria matricial da sociabilidade deixa de ser o trabalho para passar a ser a interação. O terceiro argumento, formulado pela primeira vez pelo movimento estudantil no final da década de sessenta, é que a importância do espaço-tempo da produção para a transformação social decaiu a partir do momento em que o movimento operário, os sindicatos e os partidos operários se renderam à lógica capitalista a troco de aumentos salariais, segurança no emprego e de outros benefícios sociais, os quais se, por um lado, representaram concessões importantes por parte do capital, por outro lado, consolidaram a hegemonia deste, transformando-o no único horizonte possível de transformação social. Este argumento convergiu com outros nas décadas de setenta e de oitenta no sentido de relativizar o valor explicativo das classes sociais e das lutas de classe nas práticas sociais e, em especial, nos processos de transformação social.

Como facilmente se vê, estes argumentos tiveram sempre em mente mais as realidades dos países do Norte do que as realidades dos países do Sul, onde afinal vive 4/5 da população mundial. Faz, pois, sentido, antes de avaliar estes

argumentos, passar em revista brevemente as transformações do espaço-tempo da produção nas duas últimas décadas em resultado da globalização da economia. Aliás, algumas delas já foram mencionadas acima ao analisar as articulações entre o espaço-tempo doméstico e o espaço-tempo mundial. A perda da lucratividade capital a partir da década de setenta foi um dos fatores da transnacionalização da produção. A agudização da concorrência criou uma dupla exigência com impacto direto na relação salarial. Por um lado, a busca da redução dos custos do trabalho e, por outro, o aumento da disciplina sobre o trabalho. Esta dupla exigência conduziu à maciça industrialização de alguns países periféricos e a uma certa desindustrialização, com a consequente perda de postos de trabalho, nos países centrais onde, entretanto, o crescimento dos serviços aumentou significativamente.

O processo de globalização da economia afetou assim tanto o centro como a periferia do sistema mundial. Afetou-os de modo diferente, é certo, mas a hierarquia entre o centro e a periferia não se alterou muito. Mesmo assim, as transformações são importantes e legitimam que as “questões do desenvolvimento” tenham deixado de ser um “privilegio” do Sul para se aplicarem também, ainda que de forma modificada, no Norte. Em primeiro lugar, se é verda-

de que o capital emigrou para o Sul, também é verdade que, pelo menos na América, houve alguma emigração do trabalho do Sul para o Norte, onde se instalaram indústrias explorando mão-de-obra barata e dócil, em modos muito semelhantes aos que dominaram a industrialização do Sul. A emergência em Nova Iorque de fábricas de vestuário empregando trabalhadores imigrantes clandestinos levou a falar-se da “periferização do centro” (Chase-Dunn, 1991: 80). Por outro lado, tanto na periferia, como no centro, alastraram a subcontratação e a informalização da relação salarial à margem da negociação coletiva e da legislação laboral (quando existentes) com justificações semelhantes: flexibilidade, adaptação ao mercado e redução de custos. Por último, o crescimento acelerado dos serviços nos países centrais esconde enormes assimetrias internas: serviços altamente remunerados ao lado de novos serviços muito mal pagos, sem qualquer segurança nem perspectiva de promoção.

Sem dúvida que a globalização da economia representou maior prosperidade para alguns países, mas não só manteve intactas, se não mesmo agravou, as assimetrias globais no sistema mundial, como agravou claramente as desigualdades sociais, tanto nos países do centro, como nos países do Sul. O que este processo

suscita do ponto de vista analítico é a necessidade de pensarmos globalmente as transformações sociais sem contudo perdermos de vista as especificidades locais e nacionais com que se articulam. E é à luz desta exigência que devemos confrontar os argumentos acima referidos sob a perda de centralidade do espaço-tempo da produção. Ao fazê-lo, procurarei dar conta dos problemas fundamentais das relações sociais deste espaço-tempo.

Quanto ao argumento da produtividade enquanto geradora de lazer, os dados estão longe de o confirmar. Pelo contrário, Juliet Schor, num livro recente e importante, significativamente intitulado *The Overworked American: The Unexpected Decline of Leisure*, vem demonstrar que, ao contrário do senso comum dos economistas e sociólogos, o lazer dos trabalhadores americanos tem vindo a diminuir consistentemente nos últimos trinta anos (Schor, 1991). É evidente que neste período a produtividade aumentou dramaticamente, mas o contexto social em que ela ocorreu fez com que, em vez de reduzir as horas de trabalho, as aumentasse. Esse contexto foi, segundo a autora, caracterizado pela grande fraqueza do movimento sindical, incapaz de lutar pela redução do tempo de trabalho, e pela compulsão do consumo, que transformou os americanos em

escravos de um ciclo infernal do ganhar-gastar e os levou a aceitar como natural que os ganhos da produtividade se traduzissem sempre em aumentos de rendimento, e não em menores horas de trabalho, como teria sido possível. Assim, segundo os seus cálculos, os trabalhadores americanos trabalhavam em 1987 mais 163 horas por ano do que em 1969, ou seja, o equivalente a um mês adicional de trabalho (Schor, 1991: 79 e ss.). Este aumento não foi distribuído igualmente pelos sexos: enquanto o aumento de horas de trabalho dos homens foi de 98 horas, o das mulheres foi de 305.

A autora contrasta a situação dos trabalhadores americanos com a dos trabalhadores de alguns países da Europa, onde os aumentos da produtividade levaram de fato a uma diminuição do tempo de trabalho, fato que ela atribui predominantemente à força do movimento sindical. Julgo, contudo, que este contraste resultará atenuado se analisarmos a evolução do tempo real de trabalho de 1987 para cá e, sobretudo, se incluirmos nesse cálculo os países da semiperiferia europeia, como Portugal, Espanha, Grécia e Irlanda. Mas o mais importante a reter é que as reduções do tempo de trabalho que foram sendo obtidas destes meados do século XIX até à segunda guerra mundial são reduções de um longuíssimo tempo de traba-

lho, imposto, pela primeira vez, com a primeira revolução industrial, e que representa uma ruptura total com o tempo de trabalho e de lazer nas sociedades pré-capitalistas, onde, aliás, a distinção entre trabalho e lazer é bem mais difícil de fazer. A investigação recente sobre o tempo medieval europeu ou sobre o tempo nas sociedades ditas primitivas põe em causa a ideologia da libertação do trabalho, propalada pelo capitalismo. Em verdade, não só o ritmo, o tempo e a monotonia do trabalho aumentaram, como aumentou a disciplina sobre o trabalho. Hoje em dia, se alargarmos o nosso ângulo de visão para além da comparação entre países do Norte, e tivermos em conta a duração do trabalho nos países da periferia e da semiperiferia do sistema mundial, onde a industrialização das duas últimas décadas ocorreu, estou certo de que a conclusão será aí também de um significativo aumento do trabalho e do controlo sobre o trabalho. E, à luz do que disse acima sobre o espaço-tempo doméstico, este aumento foi, por certo, particularmente pronunciado no caso do trabalho feminino.

Em vista disto, a centralidade do trabalho e da produção, ao invés de diminuir, tem de fato aumentado. E a razão para isto reside na crescente mercadorização da satisfação das necessidades e na cultura que lhe está associada e

a legítima — o consumismo. Através delas, o crescimento infinito da produção ocorre simetricamente com o crescimento infinito do consumo e cada um deles alimenta-se do outro. Talvez, por isto, o segundo argumento sobre a perda da centralidade do espaço-tempo da produção tenha uma ponta de verdade. A maior presença da prática do trabalho na vida das pessoas pode, em certas condições, ocorrer de par com a inculcação de formas de socialização e de universos culturais e éticos em que o trabalho e a experiência operaria têm muito pouca importância ou são até substituídos pela cultura do consumo e da cidadania.

A dispersão social do trabalho obtida nas duas últimas décadas por processos tão diferentes como a transnacionalização dos sistemas produtivos, a precarização e informalização da relação salarial, o aumento do trabalho autônomo e ao domicílio, ao mesmo tempo que dificulta a mobilização sindical, marginaliza a experiência do trabalho nos processos de construção da subjetividade, quer do não trabalhador, quer do trabalhador. No que diz respeito a este último, tal marginalização corresponde a um processo de supressão e de silenciamento ideológicos semelhante ao que ocorre na experiência prisional. Especulo mesmo se, para a esmagadora maioria dos tra-

balhadores não qualificados do sistema mundial, o recente e crescente aumento do ritmo e controlo sobre o trabalho não aproxima arquetipicamente, pela sua penosidade, o tempo produtivo do tempo prisional.

Estes processos de dispersão social e de disjunção entre práticas e ideologias ajudam a situar o terceiro argumento sobre a perda da importância do espaço-tempo da produção, ou seja, a ideia de que o operariado deixou de ser uma força privilegiada de transformação social. Esta ideia parece hoje amplamente confirmada. O colapso do regime soviético e dos partidos comunistas, o abandono de alternativas socialistas por parte dos partidos socialistas, a integração dos sindicatos nos sistemas neocorporativos de concertação social, a queda dos níveis de sindicalização e o enfraquecimento global do movimento sindical no controlo efetivo das condições de trabalho, tudo isto aponta no sentido de retirar ao operariado qualquer privilégio nos processos de transformação social. No entanto, à luz do que disse atrás, não se pode deduzir daqui que o trabalho, a produção e as classes sociais que neles se geram tenham deixado de ser centrais para compreender e explicar a sociedade tal qual ela existe. Pelo contrário, o que é preciso é compreender ou explicar por que é que esta centralidade nas práticas sociais

dominantes não se traduz em capacidade coletiva para as transformar. Este é, para mim, um dos problemas fundamentais com que se confronta o espaço-tempo da produção.

Quando vistas de uma perspectiva do sistema mundial as concessões do capital perante a força do movimento sindical — designadas em geral por fordismo, compromisso histórico, Estado-Providência, social-democracia, etc. — correspondem a um período relativamente limitado do desenvolvimento do capitalismo e abrangem um pequeno número de países e uma pequena percentagem da força do trabalho global. Tais concessões foram muito importantes e, à luz delas, é compreensível, em retrospecto, que elas tenham conduzido à cooptação e à desradicalização do movimento sindical. O que é talvez menos compreensível é que a erosão atual dessas concepções decorrente da crise do fordismo, do Estado-Providência e do enfraquecimento dos sindicatos não esteja a provocar nenhuma reanimação da capacidade emancipatória do operariado. De algum modo, a cooptação e a desradicalização prosseguem por inércia muito para além dos factores que as originaram. O dilema reside em que, mini contexto ideológico, saturado pelo consumismo, a erosão das concessões e o aumento da disciplina e dos ritmos de trabalho que a acompanham

eliminam, em vez de promover, a vontade de lutar por uma vida diferente e mesmo a capacidade de a imaginar.

Inconformados com este problema dilemático, um pouco por toda a parte surgem movimentos, organizações, redes operárias muito diferentes entre si, mas partilhando a característica de assumirem plenamente as condições pósfordistas. Por exemplo, emergem redes de trabalhadores trabalhando para a mesma empresa multinacional em diferentes países com o objectivo de fazer frente comum a problemas comuns. Por outro lado, alguns sindicatos e movimentos operários começam a expandir o horizonte das suas expectativas, das suas exigências e também das suas solidariedades para além do espaço-tempo da produção, para o consumo e para a qualidade de vida, para a habitação e para a degradação ambiental, para a fome e para os desempregados, para os sem abrigo, etc., etc. As dificuldades destas iniciativas que procuram romper o bloqueio são enormes. Duas delas merecem especial referência. Em primeiro lugar, se são muito diferentes as condições de produção de país para país, são-no ainda mais as condições de vida, pelo que uma ação concertada e transnacional é difícil de organizar e muito mais de manter. Em segundo lugar, uma das ironias deste fim de sécu-

lo é o ter invertido as expectativas de internacionalização formuladas no seu início: em vez da internacionalização do operariado, deu-se a internacionalização do capital. Apesar de alguma migração, o trabalho é hoje uma realidade sitiada às ordens de um capital que circula global e incessantemente. A equação abstrata entre trabalho e capital esconde uma profunda assimetria: é que enquanto o trabalho é uma abstração tão-só de pessoas físicas, o capital é uma abstração de pessoas físicas e de títulos, decisões e documentos. Se os empresários e seus representantes passaram a mobilizar-se muito mais facilmente com o desenvolvimento dos transportes aéreos, os títulos, as decisões e os documentos passaram a mobilizar-se instantaneamente com a revolução eletrônica. Dada esta assimetria estrutural, quanto mais fácil é ao capital organizar transnacionalmente o trabalho a seu favor, mais difícil é ao trabalho organizar-se transnacionalmente contra o capital.

O espaço-tempo da produção compreende ainda, como uma dimensão relativamente autónoma, o núcleo das relações sociais de troca mercantil². Abrange, portanto, as relações so-

2 O mercado constitui um conjunto de relações sociais cuja autonomia em relação ao espaço-tempo da produção não cessa de crescer. É possível que, em futu-

ciais de consumo. Não todas, como está bem de ver. Há, pelo menos, dois tipos de relações sociais de consumo que não são feitas através do mercado. Por um lado, os bens e serviços fornecidos pelo Estado no âmbito das suas políticas redistributivas (o Estado-Providência); por outro lado, os bens e serviços transacionados nas redes de solidariedade, de ajuda mútua, de reciprocidade, o que em geral designamos por sociedade-providência. Em suma, cabem no nosso âmbito analítico tão-só as relações sociais de consumo mercadorizado, isto é, as relações mediadas pelo mercado.

Nas sociedades capitalistas este espaço-tempo é habitado por uma forma de poder, o feiticismo das mercadorias, que estabelece uma desigualdade estrutural entre produtores e distribuidores, por um lado, e consumidores, pelo outro. Esta forma de poder consiste no processo pelo qual a satisfação das necessidades por via do mercado se transforma numa dependência em relação a necessidades que só existem como antecipação do consumo mercantil e que, como tal, são a um tempo plenamente satisfeitas por este e infinitamente recriadas por ele. Resulta das análises prece-

dentos que o espaço-tempo do mercado tem vindo a adquirir uma importância crescente. O problema da saturação do mercado com que o capitalismo recorrentemente se confronta tem sido resolvido pelo desenvolvimento de novos produtos, pela abertura de novos mercados, pela promoção do consumo ligada à publicidade e ao crédito ao consumo.

É debatível a medida em que a globalização da economia das últimas décadas contribuiu para a expansão do consumo na periferia do sistema mundial. O aumento da pobreza e a permanência de formas de subsistência tradicional revelam que uma larga maioria da população mundial tem ainda muito pouco contacto com o consumo mercadorizado e que, portanto, a maior parte da produção multinacional nos países periféricos não se destina obviamente ao mercado interno. É difícil generalizar neste domínio, mas as disparidades de consumo entre o centro e a periferia estão certamente relacionadas com o fato de a expansão do consumo dos trabalhadores do centro ter sido feita à custa da exploração e da contração do consumo dos trabalhadores da periferia. Sidney Mintz, no seu trabalho sobre o consumo do açúcar no século XIX, mostra como o açúcar produzido pelo trabalho escravo nas Caraíbas permitiu aos trabalhadores ingleses o acesso a

ras revisões deste modelo analítico, o mercado passe a constituir um espaço-tempo estrutural específico.

um produto alimentar e fonte de calorias que antes era considerado de luxo e privilégio das elites (Mintz, 1985). E de algum modo aconteceu o mesmo com o consumo do chá e de outros produtos, hoje de consumo corrente. No domínio da produção de carnes, o aumento da produção na Costa Rica foi de par com a diminuição do consumo interno de carne.

O que parece ser novo neste domínio é o aumento exponencial da exportação da cultura de massas produzida no centro para a periferia e com ela das “estruturas de preferências” pelos objetos de consumo ocidental. Está-se a criar assim uma ideologia global consumista que se propaga com relativa independência em relação às práticas concretas de consumo de que continuam arredadas as grandes massas populacionais da periferia. Estas são duplamente vitimizadas por este dispositivo ideológico: pela privação do consumo efetivo e pelo aprisionamento no desejo de o ter. Pior que reduzir o desejo ao consumo é reduzir o consumo ao desejo do consumo.

Esta dupla vitimização é também uma dupla armadilha. Por um lado, nem o desenvolvimento desigual do capitalismo, nem os limites do eco-sistema planetário permitem a generalização a toda a população mundial dos padrões de consumo que são típicos dos países centrais.

Por isso, a globalização da ideologia consumista oculta o fato de que o único consumo que essa ideologia torna possível é o consumo de si própria. Por outro lado, esta ideologia é verdadeiramente uma constelação de ideologias onde se incluem a perda da auto-estima pela subjetividade não alienada pelas mercadorias, a deslegitimação dos produtos e dos processos tradicionais de satisfação das necessidades, o privatismo e o desinteresse pelas formas de solidariedade e de ajuda mútua ou o seu uso instrumentalista. Por esta via, a alienação capitalista pode chegar muito mais longe que o feiticismo das mercadorias. Processos de inculcação ideológica, aparentemente os mesmos e recorrendo a dispositivos semelhantes — os mesmos anúncios da Coca Cola ou da Pepsi mostrados em todas as televisões do mundo, 600 milhões segundo os cálculos —, podem estar, em contextos diferentes, ao serviço de práticas de dominação também diferentes. Esta dupla armadilha coloca uma grande parte da população mundial numa situação dilemática: não está dentro da sociedade de consumo e tão-pouco está fora dela.

Algumas iniciativas e movimentos populares nos países periféricos têm vindo a tentar romper este dilema reinventando processos e conhecimentos locais para a satisfação de ne-

cessidades, transformando-os e adaptando-os a novas necessidades, relegitimando solidariedades e produtos tradicionais, tudo isto com o objetivo de criarem espaços de autonomia prática ideológica onde seja possível pensar formas de transformação social alternativas à do consumismo capitalista, assente na desigualdade, no desperdício e na destruição do meio ambiente. No entanto, estas iniciativas e movimentos, para serem verdadeiramente eficazes, deveriam estabelecer uma ligação entre o seu âmbito local e o âmbito global em que se desenrola a ideologia do consumismo. Essa ligação exigiria, por um lado, a articulação com outras iniciativas e movimentos locais noutras partes da periferia do sistema mundial e, por outro lado, a articulação com as iniciativas e movimentos de consumidores nos países centrais. No entanto, se a primeira articulação é difícil, ainda o é mais a segunda. Esta última seria de importância particular porque, de todas as disparidades entre o Norte e o Sul, as disparidades no consumo são, sem dúvida, as mais evidentes e, como tal, potencialmente as mais adequadas a traduzirem-se em representações sociais de injustiça e em energias solidaristas. A verdade é que tal possibilidade se encontra em grande medida bloqueada pela própria lógica consumista que privatiza as energias de au-

to-realização e as desvia das relações interpessoais para as relações entre pessoas e objetos.

O ESPAÇO-TEMPO DA CIDADANIA

Finalmente, o espaço-tempo da cidadania é constituído pelas relações sociais entre o Estado e os cidadãos, e nele se gera uma forma de poder, a dominação, que estabelece a desigualdade entre cidadãos e Estado e entre grupos e interesses politicamente organizados. Muito do que ficou dito atrás tem implicações diretas com as transformações por que tem passado nas três últimas décadas este espaço-tempo que tão crucial foi para a implantação social e política da modernidade.

O Estado tem sido desde o século XVII e sobretudo desde o século XIX a unidade política fundamental do sistema mundial, e o seu impacto nos demais espaços-tempo foi sempre decisivo. O espaço mundial, se é espaço da economia mundial, é também o espaço do sistema interestatal, assente na soberania absoluta dos Estados e nos consensos entre eles obtidos como meio de prevenir a guerra. O espaço-tempo doméstico começou a ser fortemente regulado pelo Estado a partir do século XIX num crescendo que atingiu o seu clímax no Estado-Providência. Por sua vez, o espaço-tempo

da produção viveu sempre dependente da “mão visível” do Estado e a regulamentação cresceu com o crescimento das relações mercantis.

Este estado de coisas tem, no entanto, vindo a mudar desde a década de sessenta, e de algumas das mudanças já dei conta atrás. Tanto no plano internacional como no plano interno, muitas dessas mudanças são o reverso das que têm ocorrido nos outros espaços. No plano interno, tanto as privatizações e a desregulamentação do mercado, como a reemergência das identidades étnicas e religiosas são, cada uma a seu modo, manifestações de uma certa retração do Estado. A mesma retração se observa com a crise da função providencial com a devolução aos espaços doméstico e da produção dos serviços sociais, antes prestados pelo Estado. Tal retração é ainda observável quando o Estado perde o monopólio da violência legítima que durante dois séculos foi considerada a sua característica mais distintiva. Calcula-se que hoje, nos EUA, 1 em cada 3 polícias é privado; no ano 2000 a proporção será de 1 em cada 2 (Delurgian, 1992a: 18). Em geral os Estados periféricos nunca atingiram na prática o monopólio da violência, mas parecem estar hoje mais longe de o conseguirem do que nunca. São muitos os países em que partes do território são controladas por forças paralelas ao Estado.

Entre eles, as Filipinas, o Camboja, o Myanniar, a Tailândia, o Sri Lanka, a Índia, o Afeganistão, o Líbano, o Chad, o Uganda, Moçambique, Angola, a Somália, a Libéria, o Sudão, a Etiópia, a Colômbia, El Salvador, a Guatemala, o México e agora, na Europa, os Estados que resultaram do colapso da União Soviética e da Jugoslávia.

Mas se no plano interno o Estado está a ser cada vez mais confrontado com forças subestatais, no plano internacional confronta-se com as forças supra-estatais que já acima assinei ao falar nas transformações do espaço-tempo mundial. A erosão da soberania de que tanto hoje se fala não é de fato um fenómeno novo. Ao contrário, tem caracterizado desde sempre a experiência dos Estados periféricos e semi-periféricos nas suas interações com Estados centrais. O que é novo é o fato de essa erosão e de essa permeabilidade da soberania estar hoje a ocorrer nos Estados centrais.

Este processo de erosão da soberania, que faz desta menos um valor absoluto do que um título negociável, apesar de ocorrer globalmente, não elimina, e, pelo contrário, agrava as disparidades e as hierarquias no sistema mundial. Como referi acima, este fato torna urgente uma nova ordem trans-nacional adaptada a novas condições, a qual, no entanto, parece estar a ser bloqueada precisamente pelas condições que a

tornam urgente: a erosão da soberania do Estado e a perda de centralidade do Estado em face de forças subestatais e supra-estatais. E se a democratização das relações entre os Estados parece estar longe, tão-pouco está perto da democratização interna dos Estados, apesar das proclamações e injunções em sentido contrário. A perda de eficácia dos Estados, combinada com a erosão da soberania no interior de um sistema interestatal muito hierárquico, e a ausência de condições que tornem efetiva a democracia na grande maioria dos países do sistema mundial, não augura um futuro risonho para o sistema interestatal tal como o conhecemos.

O espaço-tempo da cidadania compreende ainda, como uma dimensão relativamente autônoma, a comunidade, ou seja, o conjunto das relações sociais por via das quais se criam identidades coletivas de vizinhança, de região, de raça, de etnia, de religião, que vinculam os indivíduos a territórios físicos ou simbólicos e a temporalidades partilhadas passadas, presentes ou futuras³. As relações sociais que constituem este espaço-tempo geram uma forma de

poder que designo por diferenciação desigual e que produz desigualdades, tanto no interior do grupo ou comunidade, como nas relações intergrupais ou intercomunitárias. Tais desigualdades podem ser abissais ou mínimas; correspondentemente, o espaço-tempo comunitário pode ser despótico ou convivencial. É enorme a diversidade de relações sociais que compreendem este espaço-tempo. Tendo em vista a perspectiva analítica aqui adoptada de tentar identificar os problemas fundamentais deste espaço-tempo a partir das transformações por que passaram nas duas últimas décadas, em articulação com as transformações do espaço-tempo mundial e, em especial, com a globalização da economia, farei uma menção breve a dois tipos de relações sociais — as relações étnicas e as relações religiosas.

Curiosamente, qualquer destas relações sociais e, em verdade, todas as que constituem o espaço-tempo comunitário, foram declaradas em declínio irreversível pela modernidade. O racionalismo iluminista, em conexão com o capitalismo liberal e individualista, por um lado, e o Estado moderno, democrático, por outro, pareceram capazes de destronar para sempre, tanto na Europa, como no mundo por ela colonizado, as identidades ditas tradicionais, retrógradas, primitivas que sustentavam tais re-

3 A comunidade tem vindo a conquistar uma autonomia crescente em relação ao espaço-tempo da cidadania. É possível que em futuros trabalhos a comunidade passe a constituir um espaço-tempo estrutural autónomo.

lações, e o Estado foi o dispositivo privilegiado para levar a cabo essa tarefa. Enquanto Estado nacional, assente num princípio de cidadania, criava uma nova comunidade, a comunidade nacional, que substituiria a comunidade étnica; enquanto Estado secular, assente num princípio de separação entre a igreja e o Estado, criava uma cultura pública específica, o secularismo, que a prazo tornaria a identidade religiosa obsoleta. A verdade é que nas últimas décadas este projeto modernista foi posto drasticamente em causa quando, para surpresa de muitos, as identidades e as lealdades primordiais da etnia e da religião ganharam nova força, ao mesmo tempo que o carácter nacional do Estado e o secularismo entravam em crise.

A reemergência das identidades étnicas está a ocorrer um pouco por toda a parte e é certamente incorreto atribuí-la a uma só causa. No entanto, uma das mais importantes é certamente o próprio processo histórico da constituição de muitos dos Estados modernos, tanto na Europa, como no contexto pós-colonial. Apesar de assentes na equação entre Estado e nação, muitos desses Estados são multi-étnicos e assentam na imposição de uma dada etnia sobre as restantes existentes no mesmo espaço geopolítico. Num momento em que as promessas de progresso e bem-estar feitas pelos

Estados mais e mais se descumprem à medida que a globalização da economia elimina todas as veleidades de autonomia por parte dos países periféricos, é talvez de esperar que as massas populares voltem a revalorizar e a recriar identidades ancestrais que afinal asseguraram a sobrevivência e a dignidade coletivas durante séculos, as “comunidades humanas, naturais e imediatas” de que fala Ernest Wamba Dia Wamba (1991: 221).

Se as fronteiras nacionais têm sempre algo de artificial, em alguns casos esse artificialismo é particularmente acentuado. Isto acontece mesmo na Europa, no caso da Europa do Leste, onde as fronteiras foram marcadas e desmarcadas recorrentemente ao longo de uma história muito conturbada. Os acontecimentos recentes e aí em curso são indicativos de que só agora se está a pôr fim, e de maneira novamente dolorosa, aos três últimos impérios da Europa: o Otomano, o dos Habsburgos e o Russo. Fora da Europa o problema acentua-se ainda mais em virtude da imposição colonial que está na base de muitas fronteiras estatais. Aliás, alguns dos Estados da periferia mundial são quase imperiais, na medida em que incluem grupos populacionais importantes com identidades diferentes da que é oficialmente reconhecida, como, por exemplo, a Índia, o Paquistão, a Chi-

na, a Nigéria ou a Etiópia. Mas para além deles existem muitos outros e para tanto basta ver a lista de Estados com “minorias muito amplas” organizada por Anthony Smith (1988).

A crise do Estado e das ideologias desenvolvimentistas abre neste domínio uma caixa de Pandora donde podem sair, lado a lado, e às vezes misturados, o racismo, o chauvinismo étnico e mesmo o etnocídio, por um lado, e a criatividade cultural, a autodeterminação, a tolerância pela diferença e a solidariedade, por outro. A dificuldade dilemática neste domínio reside precisamente em que à partida é difícil prever qual destes processos prevalecerá ou sequer se qualquer deles pode em dadas circunstâncias transmutar-se no outro. Os termos em que se deu e continua a dar a globalização do sistema mundial origina recorrentemente processos de fragmentação e de localização. Nas condições presentes, a articulação entre estes é fundamental para potenciar o que há de progressivo e emancipatório neles e para neutralizar o que há neles de retrógrado e mesmo reacionário. No entanto, dado que tal articulação implica em si mesmo um processo de globalização, como é que se podem globalizar as diferenças sem esmagar, no processo, algumas delas?

As identidades e lealdades religiosas têm vindo a ter um ressurgimento paralelo ao das

identidades e lealdades étnicas e, em algumas situações, as duas sobrepõem-se. A partir da Revolução Francesa, o Estado moderno assumiu gradualmente muitas das tarefas e posições sociais que eram antes ocupadas pela Igreja, um processo que se designou em geral por secularização e que, pelo seu papel crucial, passou a ser considerado como um dos traços principais da modernidade. Se no espaço colonial a relação entre o Estado e a religião foi mais complexa devido à coexistência de religiões europeias, não europeias e de novas religiões sincréticas, e devido também à relação de suporte mútuo entre o Estado colonial e a religião europeia, no período pós-colonial, os novos Estados assumiram o mesmo papel de modernizadores colocando, também eles, a religião numa posição defensiva de resistência e de adaptação semelhante à que ela assumiu no quadro europeu.

A verdade é que, durante estes quase dois séculos, nenhuma das grandes religiões colapsou e algumas delas expandiram-se enormemente, como é o caso do Islão, cuja expansão, depois ele correr a África e o Sudeste Asiático, alastrou à Europa Ocidental e à América do Norte. Há hoje 1,5 milhão de muçulmanos na Inglaterra, mais que os metodistas e batistas juntos, e na França esse número atinge cerca

de 7 milhões (Delurgian, 1992b: 7). Por outro lado, as primeiras décadas do século XX presenciaram, tanto no centro, como na periferia do sistema mundial, um surto de fundamentalismo religioso. Movimentos evangélicos nos EUA, o integralismo e a Opus Dei na Europa, o culto dos milagres em Fátima e mais tarde em Medjugorie, na Croácia, são manifestações de fundamentalismo no centro e na semiperiferia que ocorrem quase simultaneamente com movimentos paralelos e igualmente fundamentalistas na periferia, como, por exemplo, a Irmandade islâmica fundada no Egito em 1988 (Delurgian, 1992b: 11).

Apesar disto, durante os anos cinquenta e sessenta, o secularismo parecia haver triunfado e o fundamentalismo parecia ter sido reduzido à ínfima expressão. A partir da década de setenta, no entanto, o secularismo começou a regredir ou, pelo menos, assim foi interpretado o revivalismo religioso que então emergiu e que em boa verdade tem vindo a crescer até ao presente sob múltiplas formas: novas religiões, movimentos fundamentalistas dentro das religiões históricas, aumento da prática religiosa de camadas sociais anteriormente tidas por secularizadas (por exemplo, os jovens). Trata-se de um fenómeno internamente muito diferenciado em termos de composição

social e da orientação política. De um lado, a teologia da libertação dos bairros da lata e da selva indígena na América Latina, do outro, a direita religiosa nos EUA. Em geral, este renascimento religioso tem provocado alguma perturbação no interior das hierarquias das religiões históricas, sobretudo quando se traduz em práticas e objetivos não sancionados pelas instituições religiosas.

Longe de significar um regresso ao passado, o novo surto da religiosidade exprime, acima de tudo, um ressentimento perante as promessas modernizadoras e progressistas não cumpridas e, portanto, uma grande desconfiança face às instituições que se proclamaram arautos dessas promessas, sobretudo o Estado e o mercado. Na periferia do sistema mundial, o revivalismo fundamentalista, sobretudo do fundamentalismo islâmico, deve ser visto em geral como uma resposta ao fracasso do nacionalismo e do socialismo, e como uma alternativa que, ao contrário do que sucedeu com estes dois últimos, não assenta na imitação do Ocidente e na rendição ao imperialismo cultural deste, e antes se baseia na possibilidade de um projeto social, político e cultural autónomo. Nos países centrais, alguns movimentos protagonizados por minorias étnicas partilham alguns dos traços desta postura cultural com o

objetivo de denunciarem o colonialismo interno de que são vítimas, enquanto outros, com forte composição de classe média, assumem a postura de autonomia e separação a partir do pólo oposto, traduzindo-a em retórica e práticas racistas e xenofóbicas dirigidas sobretudo contra imigrantes do Terceiro Mundo.

Tal como sucede com as identidades e lealdades étnicas e, como vimos, muitas vezes interpenetradas por elas, as identidades e lealdades religiosas constituem uma caixa de Pandora de que podem jorrar tanto energias destrutivas, como energias construtivas. O dilema reside em que a crítica radical que, sobretudo os países periféricos dirigem às promessas da modernidade e do capitalismo eurocêntricos, ocorre num momento de crise profunda do paradigma da modernidade e, portanto, num momento em que se começa a reconhecer que essas promessas tão-pouco foram cumpridas nos países centrais e tão pouco podem vir a sê-lo dentro deste paradigma. Este reconhecimento, na medida em que relativiza e questiona as realizações do paradigma ocidental, cria condições para uma nova tolerância discursiva, para uma interação mais horizontal entre alternativas epistemológicas, culturais e sociais. No entanto, este potencial de tolerância manifesta-se paradoxalmente e, por agora,

pelo separatismo e pela incomunicação e, afinal, pela intolerância.

AS DIFICULDADES FUNDAMENTAIS

Os problemas com que as sociedades contemporâneas e o sistema mundial se confrontam no fim do século são complexos e difíceis de resolver. São fundamentais, na designação de Fourier, a exigir soluções fundamentais. Eis um breve resumo dos problemas que identifiquei na análise precedente. Emergiram ou agravaram-se nas duas últimas décadas uma série de problemas transnacionais, alguns transnacionais por natureza e outros transnacionais pela natureza do seu impacto. São os problemas da degradação ambiental, do aumento da população e do agravamento das disparidades de bem-estar entre o centro e a periferia, tanto ao nível do sistema mundial, como ao nível de cada um dos Estados que o compõem. Há quem prefira, como Paul Kennedy, conceber estes problemas como grandes desafios e especule sobre os países que, com base nas soluções técnicas disponíveis, mais ou menos bem preparados para os defrontar (os vencedores e os vencidos). A verdade é que em relação a muitos destes desafios temos razões de sobra para suspeitar que as chamadas soluções técnicas não produzirão senão vencidos; e em relação

a outros desafios, aceitar a ideia de que inevitavelmente uns países vencerão e outros serão vencidos equivale a subscrever uma solução malthusiana, o que, nas condições presentes e perante os riscos em jogo, pode significar abrir mão de preciosos recursos naturais, humanos e morais em todo o sistema mundial.

Os desafios são, de fato, problemas fundamentais a reclamar soluções fundamentais, no fundo, uma nova ordem transnacional e uma nova ordem nacional com as linhas entre ambas cada vez mais difíceis de estabelecer. Como vimos, as dificuldades de uma tal nova ordem são enormes. Em resumo, são três as principais. Em primeiro lugar, a dificuldade do sujeito. Nas condições presentes, os Estados nacionais terão de ser forçosamente um sujeito privilegiado, ainda que complementado por movimentos sociais e organizações não governamentais transnacionais e organizações internacionais, etc. Vimos, porém, que a crise de Estado, que potencia a urgência de uma nova ordem internacional, é afinal a crise do sujeito dessa ordem. No plano interno, parece que essa crise se vai traduzir nos próximos anos no aumento das convulsões sociais, no fundamentalismo religioso, na criminalidade, nos motins motivados pelas iniquidades do consumo, na guerra civil e, nalguns casos, na perda de controle político

sobre parte do território nacional. Esta crise do sujeito significa que o sistema mundial capitalista, ao mesmo tempo que transnacionaliza os problemas, localiza as soluções e, efetivamente, dada a crise do Estado, faz baixar o patamar de localização para o nível subnacional. Aliás, é possível argumentar que, sobretudo nos países centrais, o horizonte social das soluções, mais do que localizado, está privatizado. O capitalismo é hoje menos um modo de produção que um modo de vida. O individualismo e o consumismo transferiram para a esfera privada a equação entre interesse e capacidade. É nessa esfera que hoje os indivíduos identificam melhor os seus interesses e as capacidades para lhes dar satisfação. A redução à esfera privada desta equação faz com que muitas das desigualdades e opressões que ocorrem em cada um dos espaços-tempo estruturais sejam invisíveis ou, se visíveis, trivializadas.

A segunda dificuldade diz respeito à temporalidade própria de uma solução fundamental. Essa temporalidade é intergeracional, portanto, de médio e longo prazo. Mas, como vimos, tudo parece conspirar contra tal temporalidade. Durante décadas, o comunismo manteve viva essa temporalidade, ainda que a prática dos regimes comunistas a negasse grosseiramente sobretudo no domínio ecológico. Hoje,

a classe política vive atascada nos problemas e nas soluções de curto prazo, segundo a temporalidade própria dos ciclos eleitorais, nos países centrais, ou dos golpes e contra-golpes, nos países periféricos. Por outro lado, uma parte significativa da população nos países centrais vive dominada pela temporalidade cada vez mais curta e obsolescente do consumo, enquanto uma grande maioria da população dos países periféricos vive dominada pelo prazo imediato e pela urgência da sobrevivência diária. As condições e os sujeitos do pensamento estratégico, de longo prazo, parecem cada vez menos presentes no sistema mundial. De fato, hoje em dia apenas um sujeito tem condições para pensar estrategicamente: um grupo reduzido de empresas multinacionais dominantes. Mais do que os Estados hegemônicos, é este grupo que amarra os países periféricos e semi-periféricos à urgência dos ajustamentos estruturais (que têm, em verdade, muito pouco de estrutural) e as classes políticas, ao curto prazo político que em parte deles decorre. Mais do que os Estados hegemônicos, é este grupo que amarra uma parte do mundo à compulsão do consumo imediatista e outra ao imediatismo da luta pela sobrevivência.

O problema das soluções intergeracionais é que elas têm de ser executada. intrageracional-

mente. Por isso, os problemas que elas criam no presente em nome do futuro tendem a ser mais visíveis e certos que os problemas futuros que elas pretendem resolver no presente. Isto me conduz à terceira e última dificuldade das soluções fundamentais: a questão do inimigo. Ao contrário do que se poderia pensar, a globalização dos problemas não torna os seus causadores mais visíveis ou mais facilmente identificáveis. De algum modo, a globalização dos problemas globaliza o inimigo e se o inimigo está em toda a parte, não está em parte nenhuma. Esta é uma dificuldade verdadeiramente dilemática, porque as coligações revolucionárias ou reformistas foram sempre organizadas contra um inimigo bem definido. Se, como disse acima, há certos problemas em relação aos quais ninguém poderá a prazo ganhar com a sua irresolução, parece ser impossível, nesses casos pelo menos, determinar o inimigo contra o qual seja preciso organizar uma solução do problema. É certo que mencionei acima o papel das empresas multinacionais na criação dos nossos problemas pelo simples facto de serem elas hoje os únicos titulares de pensamento estratégico no sistema mundial. Mas é evidente que não são o único inimigo identificável nem tão-pouco me parece que o inimigo possa ser identificado apenas ou sobretudo ao nível

institucional. Os nossos problemas são mais fundos, e as instituições só podem resolvê-los depois de transformadas e reinventadas ao nível a que os problemas ocorrem.

Quatro axiomas fundamentais da modernidade estão, em meu entender, na base dos problemas com que nos confrontamos. O primeiro, deriva da hegemonia que a racionalidade científica veio a assumir e consiste na transformação dos problemas éticos e políticos em problemas técnicos. Sempre que tal transformação não é possível, uma solução intermédia é buscada: a transformação dos problemas éticos e políticos em problemas jurídicos. O segundo axioma é o da legitimidade da propriedade privada independentemente da legitimidade do uso da propriedade. Este axioma gera ou promove uma postura psicológica e ética — o individualismo possessivo — que, articulada com a cultura consumista, induz o desvio das energias sociais da interação com pessoas humanas para a inibição com objetos porque mais facilmente apropriáveis que as pessoas humanas. O terceiro axioma é o axioma da soberania dos Estados e da obrigação política vertical dos cidadãos perante o Estado. Por via deste axioma, tanto a segurança internacional, como a segurança nacional adquirem “natural” precedência sobre a democracia en-

tre Estados e a democracia interna, respectivamente. O quarto e último axioma é a crença no progresso entendido como um desenvolvimento infinito alimentado pelo crescimento econômico, pela ampliação das relações e pelo desenvolvimento tecnológico.

Estes axiomas moldaram a sociedade e a subjetividade, criaram uma epistemologia e uma psicologia, desenvolveram uma ordem de regulação social e, à imagem desta, uma vontade de desordem e de emancipação. Daí que o inimigo das soluções fundamentais tenha de ser buscado em múltiplos lugares, inclusive em nós mesmos. Daí também que a crise da ordem social torne mais difícil, e não mais fácil, pensar a desordem verdadeiramente emancipadora.

Perante isto, que fazer?

A UTOPIA E OS CONFLITOS PARADIGMÁTICOS

“O futuro já não é o que era”, diz um graffitti numa rua de Buenos Aires. O futuro prometido pela modernidade não tem, de fato, futuro. Descrê dele, vencida pelos desafios, a maioria dos povos da periferia do sistema mundial, porque em nome dele negligenciaram ou recusaram outros futuros, quicá menos brilhantes e mais próximos do seu passado, mas que ao

menos asseguravam a subsistência comunitária e uma relação equilibrada com a natureza, que agora se lhes deparam tão precárias. Descrêem dele largos sectores dos povos do centro do sistema mundial, porque os riscos que ele envolve — sobretudo os ecológicos — começam a ser mais ilimitados que ele próprio. Não admira que em face disto muitos tenham assumido uma atitude futuricida; assumir a morte do futuro para finalmente celebrar o presente, como sucede em certo pós-modernismo, ou mesmo para celebrar o passado, como sucede com o pensamento reacionário. A verdade é que, depois de séculos de modernidade, o vazio do futuro não pode ser preenchido nem pelo passado nem pelo presente. O vazio do futuro é tão-só um futuro vazio.

Penso, pois, que, perante isto, só há uma saída: reinventar o futuro, abrir um novo horizonte de possibilidades, cartografado por alternativas radicais às que deixaram de o ser.

Com isto assume-se que estamos a entrar numa fase de crise paradigmática, e portanto, de transição entre paradigmas epistemológicos, sociais, políticos e culturais. Assume-se também que não basta continuar a criticar o paradigma ainda dominante, o que, aliás, está feito já à saciedade. É necessário, além disso, definir o paradigma emergente. Esta última

tarefa, que é de longe a mais importante, é também de longe a mais difícil. É-o sobretudo porque o paradigma dominante, a modernidade, tem um modo próprio, ainda hoje hegemónico, de combinar a grandeza do futuro com a sua miniaturização. Consiste na classificação e fragmentação dos grandes objetivos em soluções técnicas que têm de característico o serem credíveis para além do que é tecnicamente necessário. Este excesso de credibilidade das soluções técnicas, que é parte intrínseca da cultura instrumental da modernidade, oculta e neutraliza o déficit de futuro delas. Por isso, tais soluções não deixam pensar o futuro, mesmo quando elas próprias já deixaram de o pensar.

Perante isto, como proceder? Penso que só há uma solução: a utopia. A utopia é a exploração de novas possibilidades e vontades humanas, por via da oposição da imaginação à necessidade do que existe, só porque existe, em nome de algo radicalmente melhor que a humanidade tem direito de desejar e por que merece a pena lutar. A utopia é, assim, duplamente relativa. Por um lado, é uma chamada de atenção para o que não existe como (contra)parte integrante, mas silenciada, do que existe. Pertence à época pelo modo como se aparta dela. Por outro lado, a utopia é sempre desigualmente

utópica, na medida em que a imaginação do novo é composta em parte por novas combinações e novas escalas do que existe. Uma compreensão profunda da realidade é assim essencial ao exercício da utopia, condição para que a radicalidade da imaginação não colida com o seu realismo. Na fronteira entre dentro e fora, a utopia é tão possuída pelo *Zeitgeist* como pela *Weltschmerz*.

Não é fácil hoje defender ou propor a utopia, apesar de o pensamento utópico ser uma constante da cultura ocidental, se não mesmo de outras culturas. A dificuldade não deixa, no entanto, de ser, à primeira vista, surpreendente, pois a modernidade é uma época fértil em utopias, a começar com a Utopia que criou a designação comum, a de Thomas More, escrita em 1515 e 1516, e a culminar nas utopias socialistas do século XIX. A verdade é que a expansão da racionalidade científica e da ideologia cientista a partir de meados do século XIX e a sua expansão do estudo da natureza para o estudo da sociedade foram criando um ambiente intelectual cada vez mais hostil ao pensamento utópico, e isso é bem evidente, ainda que de modo muito diferente, no pensamento de Fourier e no pensamento de Marx. No caso deste último, a dimensão utópica da sociedade comunista é suprimida sob o determinismo cien-

tífico, como se as leis da evolução da sociedade pudessem prever um futuro radicalmente diferente do presente. No caso de Fourier, o impacto do cientismo é mais complexo, pois em vez de negar a utopia por via da ciência procura criar uma utopia científica. Daí que, para ele, as leis de Newton sejam apenas uma aplicação local de um princípio muito vasto, o princípio da atração passional, de que se pretende arauto; daí também a sua compulsão pelos cálculos matemáticos, as simetrias e as analogias, pela determinação do número preciso de pessoas em cada falanstério ou do número preciso de anos de vida dos harmonianos.

Por esta razão, o nosso século tem sido paupérrimo em pensamento utópico, o que durante muito tempo foi pensado como sendo um efeito normal do progresso da ciência e do processo de racionalização global da vida social por ela tornada possível. No entanto, a crise da ciência moderna, hoje bem evidente, obriga a questionar esta avaliação e esta explicação. Não será que a morte do futuro que hoje tememos foi anunciada há muito pela morte da utopia? Não será que a perda da inquietação e busca de uma vida melhor contribui para a emergência da subjetividade conformista que considera melhor, ou pelo menos inevitável, tudo o que for ocorrendo só porque ocorre e

por pior que seja? Diz Sartre que “uma ideia antes de ser realizada se parece estranhamente com a utopia”. Será que a recusa da utopia não acabou por redundar na recusa das ideias por realizar? A verdade é que, como tem sido frequentemente assinalado, as utopias antecipam, por vezes em séculos, a anti-utopia. Num período particularmente fértil em utopias, o século XVII, Fontenelle, depois de divagar sobre como das tábuas postas a flutuar num regato se chegou aos grandes navios que dão a volta ao mundo, acrescenta num dos seus célebres *Entretiens* com a Marquise de G. publicados em 1686, o da segunda noite, “e a arte de voar só agora está a nascer; aperfeiçoar-se-á e um dia o homem irá à lua” (1955: 92).

Apesar de algumas ideias utópicas serem eventualmente realizadas, não é da natureza da utopia ser realizada. Pelo contrário, a utopia é a metáfora de uma hipercarência formulada ao nível a que não pode ser satisfeita. O que é importante nela não é o que diz sobre futuro, mas a arqueologia virtual do presente que a torna possível. Paradoxalmente, o que é importante nela é o que nela não é utópico. As duas condições de possibilidade de utopia são uma nova epistemologia e uma nova psicologia. Enquanto nova epistemologia, a utopia recusa o fechamento do horizonte de expectativas e

de possibilidades e cria alternativas; enquanto nova psicologia, a utopia recusa a subjetividade do conformismo e cria a vontade de lutar por alternativas. Como Ernst Cassirer mostrou magistralmente no caso da Renascença e do Iluminismo, uma transição paradigmática implica sempre uma nova psicologia e uma nova epistemologia (Cassirer, 1960; 1963). O conhecimento sem reconhecimento nem a si mesmo se conhece.

A nova epistemologia e a nova psicologia anunciadas e testemunhadas pela utopia assentam na arqueologia virtual presente. Trata-se de uma arqueologia virtual porque só interessa escavar sobre o que não foi feito e, porque não foi feito, ou seja, porque é que as alternativas deixaram de o ser. Neste sentido, a escavação é orientada para os silêncios e para os silenciamentos, para as tradições suprimidas, para as experiências subalternas, para a perspectiva das vítimas, para os oprimidos, para as margens, para a periferia, para as fronteiras, para o Sul do Norte, para a fome da fartura, para a miséria da opulência, para a tradição do que não foi deixado existir, para os começos antes de serem fins, para a inteligibilidade que nunca foi compreendida, para as línguas e estilos de vida proibidos, para o lixo intratável do bem-estar mercantil, para o suor inscrito no

pronto-a-vestir lavado, para a natureza nas toneladas de CO₂ imponderavelmente leves nos nossos ombros. Pela mudança de perspectiva e de escala, a utopia subverte as combinações hegemônicas do que existe, destotaliza os sentidos, desuniversaliza os universos, desorienta os mapas. Tudo isto com um único objetivo de descompor a cama onde as subjetividades dormem um sono injusto.

O que proponho a seguir não é uma utopia. É tão-só uma heterotopia. Em vez da invenção de um lugar totalmente outro, proponho uma deslocação radical dentro de um mesmo lugar, o nosso. Uma deslocação da ortotopia para a heterotopia, do centro para a margem. O objetivo desta deslocação é tornar possível uma visão telescópica do centro e, do mesmo passo, uma visão microscópica do que ele exclui para poder ser centro. Trata-se, também, de viver a fronteira da sociabilidade como forma de sociabilidade.

A heterotopia que proponho chama-se Pasárgada 2. Não é um lugar inventado, é o nome inventado de um lugar da nossa sociedade, de qualquer sociedade onde vivamos, a uma distância subjectivamente variável do lugar onde vivemos. Em Pasárgada 2 vigora a ideia de que estamos efectivamente num período de transição paradigmática e que é preciso tirar todas

as consequências disso. Todas ou algumas, pois também se reconhece que este período de transição está ainda no começo e portanto não apresenta ainda todos os seus traços. Em Pasárgada 2 estuda-se com muita atenção o século XVII porque foi um século em que circularam vários paradigmas científicos. Por exemplo, conviveram a par e por par o paradigma ptolomaico e o paradigma copernicanogaliláico. Talvez por isso se aceitou neste século a relativização do conhecimento, a distância lúdica em relação às verdades adquiridas e se viveu o fascínio por outros mundos, outras formas de pensar e agir, enfim, outras formas de vida.

Fontenelle, já citado, é um bom exemplo disto mesmo. A sua obra mais conhecida intitula-se significativamente *Entretiens sur la Pluralité des Mondes* e nela disserta o autor sobre a possibilidade de a lua e de outros planetas serem habitados. Segundo ele, se a diferença de costumes e de aparência física são tão grandes entre a Europa e a China, não nos devemos surpreender que sejam ainda maiores entre os habitantes da terra e os habitantes da lua. Como exercício, convida-nos a entrar na pele dos Índios Americanos, os quais, ao verem Colombo, devem ter tido a mesma surpresa que nós teríamos se contactássemos os habitantes da lua. E sobre o nosso conhecimento afirma que ele

tem limites para além dos quais nunca poderá conhecer e que de outros planetas ou perspectivas é possível ver coisas que não vemos do nosso planeta ou das nossas perspectivas. Aliás, especula que as nossas peculiaridades não serão menores que as dos lunares e conclui, com a distância lúdica que nos recomenda, “estarmos reduzidos a dizer que os deuses estavam bêbados quando fizeram os homens e que quando olharam a sua obra, já sóbrios, não puderam deixar de rir” (1955: 90).

É inspirado nesta atitude que Pasárgada 2 decidiu adotar o princípio da transição paradigmática. Pasárgada 2 é, para já, apenas uma comunidade educacional: os estudantes são todos os cidadãos enquanto trabalham, descansam e estudam. É pautada por um duplo objectivo: ampliar o conhecimento dos paradigmas em presença e promover a competição entre eles de modo a expandir as alternativas de prática social e pessoal e as possibilidades de lutar por elas. Ao contrário das outras utopias, Pasárgada 2 não está organizada em detalhe, pelo que não cabe aqui senão referir os seus princípios de organização e o perfil geral dos paradigmas em competição.

Quanto à organização, o princípio institucional mais importante é a constituição de uma Câmara Paradigmática em que estão igual-

mente representados os diferentes paradigmas em competição através dos seus adeptos eleitos pela comunidade educacional. Convém dizer uma palavra sobre a origem desta Câmara. Convencida pelos argumentos de alguns filósofos, cientistas e humanistas de que o paradigma da modernidade estava a entrar numa crise final e que a competição com um paradigma emergente estava de facto aberta, a comunidade educacional de Pasárgada 2 verificou que as suas instituições educacionais não davam qualquer sinal de que essa crise existia e suprimiam de vários modos, uns mais subtils que outros, a ideia de que um novo paradigma poderia estar no horizonte e de que era do interesse dos cidadãos-estudantes conhecê-lo. A simples hipótese de uma alternativa radical deixava-os nervosos e escondiam os nervos silenciando ou ridicularizando os que admitiam tal hipótese. Os nervos e a sua ocultação eram tanto maiores quanto maiores eram as responsabilidades profissionais das instituições. Por exemplo, ao nível universitário, as Faculdades de Economia, Direito, Medicina e Engenharia eram particularmente notadas por esta atitude.

Perante isto, a comunidade de cidadãos-estudantes decidiu formar uma Câmara Paradigmática com o objectivo de criar um fórum alternativo de discussão sobre os paradigmas.

Esta Câmara não tem qualquer poder deliberativo sobre os processos e conteúdos de ensino nas instituições, mas está em permanente diálogo com eles. A única deliberação que tomou foi suspender temporariamente a concessão de diplomas. Como as instituições continuam, por agora, a ensinar apenas o paradigma até agora vigente, a Câmara entendeu que, como os diplomas certificam conhecimento apenas desse paradigma, do ponto de vista do paradigma emergente os diplomas correspondem a diplomas de ignorância. Como seria embaraçoso que no futuro os cidadãos-estudantes tivessem um diploma de ignorância, e como de pouco lhes servia um diploma que tanto podia ser considerado de conhecimento como de ignorância, a Câmara decidiu suspendê-los temporariamente, admitindo mesmo poder aboli-los mais tarde e para sempre. A suspensão dos diplomas deu muito mais liberdade aos cidadãos-estudantes e criou um incentivo para as instituições se abrirem discussão paradigmática. Desprovidas do privilégio de certificação, se não se abrirem à discussão, correm o risco de perder os estudantes.

Procurarei agora analisar, em traços largos, o conteúdo das discussões paradigmáticas que a Câmara Paradigmática está a promover. Não falo com sociólogo independente, pois que isso, do ponto de vista da Câmara Paradigmá-

tica, corresponderia a falar como ignorante diplomado. Falo como sociólogo membro da Câmara que nela defende o paradigma emergente tal qual ele, e outros, o concebem. Daí que, no que se segue, eu analise os termos da transição e da competição paradigmática tal qual eu a vejo e, portanto, sem que isso vincule a Câmara. Apenas espero que as análises e os argumentos que apresento sejam persuasivos e nessa medida conquistem adeptos.

O diagnóstico da condição presente que apresentei na primeira parte deste trabalho dá indicações bastantes sobre o modo como vejo a transição paradigmática e sobre a concepção que tenho e a avaliação que faço do paradigma ainda dominante, embora decadente — o paradigma da modernidade. Concentrar-me-ei agora no paradigma emergente. Em boa verdade não há um paradigma emergente. Há antes um conjunto de “vibrações ascendentes”, como diria Fourier, de fragmentos pré-paradigmáticos que têm em comum a ideia de que o paradigma da modernidade exauriu a sua capacidade de regeneração e desenvolvimento e que, ao contrário do que ele proclama — modernidade ou barbárie —, é possível (e urgente) imaginar alternativas progressivas. Têm também em comum o saberem que só é possível pensar para além da modernidade a partir dela, ainda que na forma

das suas vítimas ou das tradições que ela própria gerou e depois suprimiu ou marginalizou. Neste sentido, pode dizer-se que a modernidade fornece muitos dos materiais para a construção do novo paradigma. Só não fornece o plano de arquitetura nem a energia necessária para o concretizar; se, por hipótese, visitasse o edifício, não saberia como entrar e, se entrasse, morreria instantaneamente com as correntes de ar.

Os fragmentos pré-paradigmáticos são por enquanto um paradigma virtual e nem sequer é seguro que à modernidade se seguirá um outro paradigma com a mesma coerência global e pretensão totalizadora que ela teve. Pode ser que os paradigmas emergentes sejam vários e permaneçam vários e conflituem tanto entre si como, em conjunto, conflituem com a modernidade. Considero que são hoje identificáveis três grandes áreas de conflitualidade paradigmática: conhecimento e subjetividade, padrões de transformação social, poder e política. Em relação a cada uma destas áreas identifico a seguir os traços em meu entender mais característicos do paradigma emergente.

CONHECIMENTO E SUBJETIVIDADE

Nesta área o conflito é já bem evidente e tem lugar entre a ciência moderna — galilai-

ca, cartesiana, newtoniana, durkheimiana, weberiana, marxista — e o que tenho vindo a designar por ciência pós-moderna e que outros designam por “nova ciência”. E porque todo o conhecimento é autoconhecimento, o conflito epistemológico desdobra-se num conflito psicológico entre a subjetividade moderna e a subjetividade pós-moderna.

Analisei noutra lugar as diferentes dimensões do conflito epistemológico, pelo que me limitarei a breves referências, detendo-me um pouco mais nas que representam desenvolvimentos posteriores ao que já está publicado (Santos, 1990; 1991a; 1991b). Para o velho paradigma, a ciência é uma prática social muito específica e privilegiada porque produz a única forma de conhecimento válido. Essa validade pode ser demonstrada e a verdade a que aspira é intemporal, o que permite fixar determinismos e formular previsões. Este conhecimento é cumulativo e o progresso científico assegura, por via do desenvolvimento tecnológico que torna possível, o progresso da sociedade. A racionalidade cognitiva e instrumental e a busca permanente da realidade para além das aparências fazem da ciência uma entidade única, totalmente distinta de outras práticas intelectuais, tais como as artes ou as humanidades.

O novo paradigma constitui uma alternativa a cada um destes traços. Em primeiro lugar, nos seus termos não há uma única forma de conhecimento válido. Há muitas formas de conhecimento, tantas quantas as práticas sociais que as geram e as sustentam. A ciência moderna é sustentada por uma prática de divisão técnica profissional e social do trabalho e pelo desenvolvimento tecnológico infinito das forças produtivas de que o capitalismo é hoje único exemplar. Práticas sociais alternativas gerarão formas de conhecimento alternativas. Não reconhecer estas formas de conhecimento implica deslegitimar as práticas sociais que as sustentam e, nesse sentido, promover a exclusão social dos que as promovam. O genocídio que pontuou tantas vezes a expansão europeia foi também um epistemicídio: eliminaram-se povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranho e eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos. Mas o epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam constituir uma ameaça à expansão capitalista ou, durante boa parte do nosso século, à expansão comunista (neste domínio tão moderna

quanto a capitalista); e também porque ocorreu tanto no espaço periférico, extra-europeu e extra-norte-americano do sistema mundial, como no espaço central europeu e norte-americano, contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais).

O novo paradigma considera o epistemicídio como um dos grandes crimes contra a humanidade. Para além do sofrimento e da devastação indizíveis que produziu nos povos, nos grupos e nas práticas sociais que foram por ele alvejados, significou um empobrecimento irreversível do horizonte e das possibilidades de conhecimento. Se hoje se instala um sentimento de bloqueamento pela ausência de alternativas globais ao modo como a sociedade está organizada, é porque durante séculos, sobretudo depois que a modernidade se reduziu à modernidade capitalista, se procedeu à liquidação sistemática das alternativas, quando elas, tanto no plano epistemológico, como no plano prático, não se compatibilizaram com as práticas hegemônicas.

Contra o epistemicídio, o novo paradigma propõe-se revalorizar os conhecimentos e as práticas não hegemônicas que são afinal a esmagadora maioria das práticas de vida e de conhecimento no interior do sistema mundial.

Como medida transitória propõe que aprendamos com o Sul, sendo neste caso o Sul uma metáfora para designar os oprimidos pelas diferentes formas de poder, sobretudo pelas que constituem os espaços-tempo estruturais acima descritos, tanto nas sociedades periféricas, como nas sociedades semiperiféricas, como ainda nas sociedades centrais. Esta opção pelos conhecimentos e práticas oprimidas, marginalizadas, subordinadas, não tem qualquer objetivo museológico. Pelo contrário, é crucial conhecer o Sul para conhecer o Sul nos seus próprios termos, mas também para conhecer o Norte. É nas margens que se faz o centro e é no escravo que se faz o senhor.

O que se pretende é, pois, uma concorrência epistemológica leal entre conhecimentos como processo de reinventar as alternativas de prática social de que carecemos ou que afinal apenas ignoramos ou não ousamos desejar. Esta concorrência não significa relativismo no sentido que a epistemologia moderna tem dele. Segundo ela, é relativismo e portanto fonte de obscurantismo — toda a atitude epistemológica que recuse reconhecer o acesso privilegiado à verdade que ela julga possuir por direito próprio. A possibilidade de uma relação horizontal entre conhecimentos é-lhe totalmente absurda. Ora o novo paradigma propõe tal horizonta-

lidade como ponto de partida, e não necessariamente como ponto de chegada. Entendida assim, a horizontalidade é a condição *sine qua non* da concorrência entre conhecimentos. Só haveria relativismo se o resultado da concorrência fosse indiferente para a comparação dos conhecimentos, o que não é o caso, dado haver um ponto de chegada que não é totalmente determinado pelas condições do ponto de partida.

Esse ponto de chegada depende do processo argumentativo no interior das comunidades interpretativas. O conhecimento do novo paradigma não é validável por princípios demonstrativos de verdades intemporais. E, pelo contrário, um conhecimento retórico cuja validade depende do poder de convicção dos argumentos em que é traduzido. Daí que o novo paradigma preste particular atenção à constituição das comunidades interpretativas e considere seu objetivo) principal garantir e expandir a democraticidade interna dessas comunidades, isto é, a igualdade do acesso ao discurso argumentativo. Daí também a preferência pelo Sul como uma espécie de discriminação positiva que aumenta o âmbito da diversidade e dá alguma garantia de que o silenciamento, ou seja, a expulsão das comunidades argumentativas, que foi o timbre da ciência moderna, não ocorra ou ocorra o menos possível. Por isso o novo

conhecimento, sendo argumentativo, tem um interesse especial pelo silêncio para averiguar até que ponto ele é um silêncio genuíno, ou seja, o resultado de uma opção argumentativa e até que ponto ele é um silenciamento, ou seja, o resultado de uma imposição não argumentativa. Porque o Sul é o campo privilegiado do silêncio e do silenciamento, é esta outra das razões por que o novo paradigma lhe confere uma atenção particular.

Um dos princípios reguladores da validação é, pois, a democraticidade interna da comunidade-interpretativa. O outro princípio é um valor ético intercultural, o valor da dignidade humana. O novo paradigma não distingue entre meios e fins, entre cognição e edificação. O conhecimento, estando vinculado a uma prática e a uma cultura, tem um conteúdo ético próprio. Esse conteúdo assume diferentes formas em diferentes tipos de conhecimento, mas entre elas é possível a comunicabilidade e a permeabilidade, na medida em que todas as culturas aceitam um princípio de dignidade humana. Por exemplo, na cultura ocidental tal princípio é hoje expresso através do princípio de direitos humanos. Outras culturas exprimem-se noutros termos, mas a tradução recíproca é possível a partir da inteligibilidade intercultural assegurada pelo princípio da dignidade humana.

Sendo um conhecimento argumentativo, o novo paradigma recusa totalmente duas outras características da ciência moderna — a intemporalidade das verdades científicas e a distinção absoluta entre aparência e realidade — por achar que cada uma delas, a seu modo, tem uma vocação totalitária. O conhecimento no novo paradigma é tão temporal como as práticas e a cultura a que se vincula. Assume plenamente a sua incompletude, pois que sendo um conhecimento presente só permite a inteligibilidade do presente. O futuro só existe enquanto presente, enquanto argumento a favor ou contra conhecimentos e práticas presentes. Esta radical contemporaneidade dos conhecimentos tem consequências fundamentais para o diálogo e a concorrência entre eles. É que se todos os conhecimentos são contemporâneos, são igualmente contemporâneas as práticas sociais e os sujeitos ou grupos sociais que nelas intervêm. Não há primitivos nem subdesenvolvidos, há, sim, opressores e oprimidos. E porque o exercício do poder é sempre relacional, todos somos contemporâneos. Para dar um exemplo caseiro, o conhecimento dos camponeses portugueses não é menos desenvolvido que o dos engenheiros agrônomos do Ministério da Agricultura; é lhe contemporâneo, ainda que subordinado. Do mesmo modo que a agri-

cultura familiar portuguesa não é mais primitiva que a agroindústria. É-lhe contemporânea, mas subordinada.

A intemporalidade da verdade científica permitiu à ciência moderna autoproclamar-se contemporânea de si mesma e, do mesmo passo, descontemporaneizar todos os outros conhecimentos, nomeadamente os que dominaram na periferia do sistema mundial no momento do contacto com a expansão europeia. Assim nasceram os selvagens, pelo mesmo processo por que hoje se continuam a reproduzir comportamentos racistas e xenófobos. A ideia da superioridade biológica da raça ariana não teria sido possível sem a ideia da superioridade temporal da atitude e do comportamento racistas.

Com a mesma prevenção antitotalitária, o novo paradigma suspeita da distinção entre aparência e realidade. Nos termos em que ela foi feita pela ciência moderna, trata-se muito mais de uma hierarquização do que de uma distinção. A aparência é a não-realidade, a ilusão que cria obstáculos à inteligibilidade do real existente. Daí que a ciência tenha por objetivo identificar-denunciar a aparência, e ultrapassá-la para atingir a realidade, a verdade sobre a realidade. Esta pretensão de saber distinguir e hierarquizar entre aparência e realidade e o fato de a distinção ser necessária em todos os

processos de conhecimento tornaram possível o epistemicídio, a desclassificação de todas as formas de conhecimento estranhas ao paradigma da ciência moderna sob o pretexto de serem conhecimento tão-só de aparências. A distribuição da aparência aos conhecimentos do Sul e da realidade ao conhecimento científico do Norte está na base do eurocentrismo. E dada a vinculação mútua de conhecimentos e práticas, esta mesma distribuição permitiu eliminar ou marginalizar, por ilusórias e mistificadoras, as práticas do Sul que discrepavam com as práticas do Norte, ditas reais por coincidirem, aos olhos de quem as olhava, com as aparências familiares.

Para o novo paradigma, a distribuição entre aparência e realidade nem sempre faz sentido e quando faz é sempre relativa e a aparência não é necessariamente o lado inferior do par. O novo paradigma prevalece-se neste domínio de Schiller e da sua defesa da aparência estética (*das aesthetische Schein*) nas *Cartas sobre a Educação Estética do Homem*, publicadas em 1795 (Schiller, 1967). Alias, Schiller representa, para o novo paradigma, uma das tradições suprimidas da modernidade e, como tal, susceptível de contribuir para a configuração da nova intelegibilidade. Schiller faz uma crítica radical da ciência e da desumanização admi-

nistrativa e especialização profissional que ela promove, uma crítica, de resto, bastante semelhante à feita por Rousseau. E tal como acontece com Rousseau, não anima Schiller nenhuma veleidade passadista, mas antes o desejo de reconstruir a totalidade da personalidade nas novas condições criadas pela modernidade. Tal totalidade não é obtível, nem pelo domínio das forças da natureza que a ciência possibilita, nem pelas leis ou a moral que o Estado promulga, mas por uma mediação entre eles, por uma terceira entidade, a forma estética, o Estado estético: “no meio do terrível reino das forças da natureza e do reino sagrado das leis, o impulso estético da forma trabalha para criar o reino do lúdico e da aparência” (Carta 27 §8). Mas Schiller está consciente que a aparência estética só será universal quando a cultura tornar o seu abuso impossível. Por enquanto, diz Schiller, “a maioria das pessoas humanas está demasiado cansada e exausta pela luta pela existência para poder envolver-se numa luta nova e mais dura contra o erro” (Carta 8 §6). E por isso que, com tantas razões, que ele enumera, para a sociedade se considerar iluminada, faz sentido perguntar: “porquê então ainda permanecemos bárbaros?”.

A importância de Schiller para o novo paradigma é dupla. Em primeiro lugar, ao afirmar a

centralidade da forma estética enquanto transformação radical da matéria que, no entanto, tem uma dimensão lúdica e não está sujeita ao ídolo da utilidade, Schiller propõe uma nova relação entre a ciência e a arte, uma combinação dinâmica de gêneros, em que a realização plena da ciência é também a sua dissolução no reino mais vasto da arte, do sentimento estético e da vivência lúdica. Semelhantemente, segundo o novo paradigma, a ciência é um conhecimento discursivo, cúmplice de outros conhecimentos discursivos, literários nomeadamente. A ciência faz parte das humanidades. Enquanto narrativa não ficcional, tem um grau de criatividade menor, mas, precisamente, é apenas uma questão de grau o que a distingue da ficção criativa. Nestas condições, está preludida qualquer possibilidade de demarcações rígidas entre disciplinas ou entre gêneros, entre ciências naturais, sociais e humanidades, entre arte e literatura, entre ciência e ficção.

Mas Schiller tem importância para o novo paradigma por uma outra razão. Pelo modo como reabilita os sentimentos e as paixões enquanto forças mobilizadoras da transformação social. Como vimos, uma das preocupações centrais do novo paradigma é criar alternativas e a concorrência entre elas. A outra preocupação é a de criar uma subjectividade que queira

lutar por elas. Efetivamente, a síndrome de bloqueamento global que hoje se vive talvez não se deva tanto à falta de alternativas (porque elas existem) como à falta de vontade individual e coletiva para lutar por elas.

A incredibilidade das alternativas é o reverso da indolência da vontade. Escrevendo no final do século XVIII, Schiller teme que o ídolo da utilidade venha a matar a vontade de realização pessoal e coletiva. Por isso afirma no § 3 da Carta 8:

[A] razão realizou tudo o que pode realizar ao descobrir e ao apresentar a lei. A sua execução pressupõe uma vontade resoluta e o ardor do sentimento. Para a verdade vencer as forças que conflituam com ela, tem ela própria de tornar-se uma força [...] pois os instintos são a única força motivadora no mundo sensível.

E conclui no §7 da mesma carta: “o desenvolvimento da capacidade do homem para sentir é, portanto, a necessidade mais urgente da nossa época”.

O novo paradigma entende que o racionalismo estreito, mecanicista, utilitarista e instrumental da ciência moderna, combinado com a expansão da sociedade de consumo, obnubilou, muito para além do que previra Schiller, a

capacidade de revolta e de surpresa, a vontade de transformação pessoal e coletiva e que, por isso, a tarefa de reconstrução dessa capacidade e dessa vontade é, em finais do século XX, muito mais urgente do que era em finais do século XVIII. De resto, para além de Schiller, outros criadores culturais, cujas ideias e utopias foram ainda mais suprimidas ou marginalizadas que as de Schiller, podem ser convocados para levar a cabo tal tarefa. Refiro-me muito particularmente a Fourier, ao lugar central que as paixões ocupam no seu pensamento — ele que na vida prática foi, tal como Fernando Pessoa, um fiel servidor da monótona vida comercial — e ao princípio da atração apaixonada por ele concebido como o grande motor do movimento universal.

Como referi acima, o novo paradigma epistemológico aspira igualmente a uma nova psicologia, à construção de uma nova subjetividade. Não basta criar um novo conhecimento, é preciso que alguém se reconheça nele. De nada valerá inventar alternativas de realização pessoal e coletiva, se elas não são apropriáveis por aqueles a quem se destinam. Se o novo paradigma epistemológico aspira a um conhecimento complexo, permeável a outros conhecimentos, local e articulável em rede com outros conhecimentos locais, a subjetivi-

dade que lhe faz jus deve ter características similares ou compatíveis.

A subjetividade engendrada pelo velho paradigma é o indivíduo unidimensional, maximizador da utilidade que escolhe racionalmente segundo o modelo arquetípico do *homo economicus*. As alternativas credíveis perante uma tal subjetividade têm de se medir por ela e por isso não surpreende que a equação entre interesse e capacidade tenha sido completamente privatizada à medida que se aprofundou o enlace entre modernidade e capitalismo. Ao contrário, o novo paradigma aspira a uma ressocialização da equação interesse-capacidade e, portanto, a uma subjetividade que seja capaz dela. A multidimensionalidade da subjetividade no novo paradigma está já indicada no modelo dos espaços tempo estruturais. Efetivamente, cada espaço tempo cria uma forma ou dimensão de subjetividade, pelo que os indivíduos e os grupos sociais são, de fato, constelações de subjetividades, articulações particulares, variáveis de contexto para contexto, entre as diferentes formas ou dimensões. Isto significa que a construção da vontade das alternativas e da concorrência entre elas tem de ser feita em relação a cada uma das dimensões e, portanto, em cada um dos espaços-tempo estruturais. Não é, pois, tarefa fácil, uma vez que a fricção

é igualmente multidimensional: os obstáculos à construção de uma tal subjetividade não estão localizados num dado espaço-tempo, mas estão antes disseminados por todos eles. Tais obstáculos constituem quatro *habituses* de regulação, subordinação, e conformismo, aos quais é necessário opor quatro habituses de emancipação, insubordinação e revolta.

Esta multidimensionalidade exige que as energias emancipatórias sejam simultaneamente muito amplas e muito concretas. No paradigma da modernidade, foi, ao contrário, a unidimensionalidade que tornou possível tomar amplitude por abstração: o indivíduo abstrato pode aspirar a uma amplitude universal, mas obtida à custa do esvaziamento total de atributos contextuais. A amplitude no novo paradigma significa, antes de mais, o alargamento das razões com que se podem justificar as condutas, um alargamento da racionalidade cognitivo-instrumental para uma racionalidade mais ampla onde caiba, além dela, a racionalidade moral-prática e a racionalidade estético-expressiva, um alargamento da demonstração racional para a argumentação racional, em suma, um alargamento da racionalidade para a razoabilidade, do conhecimento epidítico para a *phronesis*. Paradoxalmente, quanto mais ampla é, melhor a racionalidade conhece os seus

limites. Neste domínio, as paixões de Schiller e dos românticos e a atração apaixonada de Fourier são dois campos privilegiados de escavação arqueológica da modernidade.

Mas esta ampliação das energias emancipatórias só faz sentido se a sua extensão for igualada pela sua intensidade, se a energia emancipatória se souber condensar nos atos concretos de emancipação protagonizados por indivíduos ou grupos sociais. A desconfiança das abstrações é fundamental no novo paradigma. Não que elas não possam ser aceites, mas que só o sejam quando os contextos da sua realização lhes fazem jus. Por exemplo, o conceito abstrato de direitos humanos começa hoje, dois séculos depois da sua formulação, a fazer verdadeiro sentido na medida em que por todo o sistema mundial grupos sociais estão a organizar lutas de emancipação guiadas por ele.

Para a construção da amplitude concreta da subjetividade, dois outros campos de escavação arqueológica se me afiguram fundamentais: Montaigne e Kropotkin, outros dois criadores culturais cujas ideias foram suprimidas ou marginalizadas pela concepção hegemônica da modernidade capitalista. A importância de Montaigne reside em ter desenvolvido um dispositivo intelectual que combinava a inteligibilidade mais concreta — a dele próprio en-

quanto ser humano — com a problematização mais ampla do sentido da vida e da sociedade. Montaigne escreveu sobre si próprio porque, como costumava dizer, esse era o tema de que tinha algum conhecimento seguro e concreto. Mas não o fez de modo narcisista, fechado sobre si próprio; pelo contrário, soube, a partir do mais profundo de si, buscar a intelegibilidade do mais amplo e também mais profundo da vida coletiva. Para isso, rompeu radicalmente com a distinção sujeito/objecto em que assenta a ciência moderna, antecipando assim de muitos séculos o que hoje é pretendido pelo novo paradigma. Como Montaigne viu muito bem, o problema da distinção sujeito/objecto é que induz a abstração não só do objeto como também do próprio sujeito. A arrogância epistemológica deste último é o resultado de um auto-esquecimento. Esse auto-esquecimento, oculto no esquecimento do outro, foi eloquentemente denunciado por Frantz Fanon quando, num dos seus desabafos irônicos, se perguntava porque é que os europeus falavam tanto do indivíduo em geral e não eram capazes de o reconhecer quando o encontravam (1974: 230).

Se Montaigne insistiu na necessidade de não perder de vista o indivíduo concreto, Kropotkin insistiu na solidariedade concreta, nos laços de ajuda mútua que ligam os indivíduos uns aos

outros e sem os quais a vida individual, e não apenas a coletiva, não seria possível. Contra o individualismo possessivo e o darwinismo social da época, Kropotkin procurou reivindicar a evidência que as pessoas são capazes de solidariedade e, na prática, têm-na vindo a exercer através da história (1955 [1902]). Não procurou sequer abstratizar essa capacidade como de algum modo o fez Marx ao centrá-la na classe operária. Procurou antes dar-lhe voz onde quer que a viu e a viu violentada pelo paradigma psicológico dominante.

PADRÕES DE TRANSFORMAÇÃO SOCIAL

A conflitualidade paradigmática no domínio dos padrões de transformação social é talvez mais recente que a que ocorre na epistemologia e na subjetividade, mas adquiriu nas duas últimas décadas uma enorme acuidade. Neste domínio, a conflitualidade tem lugar entre dois grandes paradigmas de desenvolvimento social, que designo simplesmente por paradigma capital-expansionista e paradigma eco-socialista. Duas notas preliminares sobre este conflito. A primeira é que, tal como sucede no caso da conflitualidade epistemológica, cada um dos paradigmas em conflito e internamente muito diferenciado, e tanto que algumas das versões

de cada um deles se aproximam de tal modo que parecem constituir uma zona cinzenta, imitei surdía, mista. No entanto, defendo que esta zona, longe de negar a existência do conflito paradigmático, é pressuposta por ele e é por isso que põe limites à própria possibilidade de combinação e intermediação entre os paradigmas. São as diferenças inegociáveis que tornam o conflito paradigmático.

A segunda nota e alude ao conflito paradigmático não é apenas terçado a nível intelectual, como tino acontecido, pelo menos até agora, com o conflito epistemológico; é, além disso, e cada vez mais, um conflito social e político sustentado por grupos e interesses organizados, ainda que com poder e organização muito desiguais. De algum modo, este conflito paradigmático funciona como charneira entre os dois outros conflitos: porque se traduz em práticas sociais alternativas, aspira também a práticas epistemológicas alternativas e está por isso profundamente interlaçado com o paradigma epistemológico; porque essas práticas sociais têm lugar num campo político e, de fato, aspiram a uma redefinição global desse campo, o conflito entre o paradigma capital-expansionista e o paradigma eco-socialista tem profundas vinculações ao conflito paradigmático sobre o poder e a política, descrito brevemente a seguir.

O paradigma capital-expansionista é o paradigma dominante e tem as seguintes características gerais: o desenvolvimento social é medido essencialmente pelo crescimento econômico; o crescimento econômico é contínuo e assenta na industrialização e no desenvolvimento tecnológico virtualmente infinitos; é total a descontinuidade entre a natureza e a sociedade: a natureza é matéria, valorizável apenas enquanto condição de produção; a produção que garante a continuidade da transformação social assenta na propriedade privada e especificamente na propriedade privada dos bens de produção, a qual justifica que o controlo sobre a força de trabalho não tenha de estar sujeito a regras democráticas. O modelo de transformação social proposto por Marx partilha as três primeiras características, pelo que se pode considerar um modelo subparadigmático, situado na zona cinzenta, intermédia.

O paradigma eco-socialista é o paradigma emergente e, tal como eu o concebo, tem as seguintes características: o desenvolvimento social afere-se pelo modo como são satisfeitas as necessidades humanas fundamentais e é tanto maior, a nível global, quanto mais diverso e menos desigual; a natureza é a segunda natureza da sociedade e, como tal, sem se confundir com ela, tão-pouco lhe é descontínua;

deve haver um estrito equilíbrio entre três formas principais de propriedade: a individual, a comunitária, e a estatal; cada uma delas deve operar de modo a atingir os seus objetivos com o mínimo de controlo do trabalho de outrem.

O paradigma eco-socialista enquanto construção intelectual decorre de um diálogo intercultural muito amplo e, tanto quanto possível, horizontal. A base desse diálogo é dupla. Por um lado, as necessidades humanas fundamentais não variam muito no sistema mundial, o que varia são os meios para as satisfazer (os satisfactores). Daí que se deva partir de uma inteligibilidade intercultural das necessidades para, através dela, se atingir a inteligibilidade intercultural dos satisfactores. Por outro lado, todas as culturas têm um valor de dignidade humana, o qual, sendo único, permite uma hermenêutica transvalorativa e multicultural. Tal hermenêutica constitui o desafio central do paradigma emergente.

O paradigma eco-socialista assenta em tradições muito variadas. No que respeita às tradições europeias, são de mencionar a tradição comunitarista, o organicismo leibniziano, o movimento romântico, o socialismo utópico, marxismo, e, no que respeita às tradições não-europeias, as culturas Indos, chinesas e africanas, a cultura islâmica e as culturas dos povos

nativos americanos. O paradigma eco-socialista alimenta-se das margens e do Sul e, como se calcula, elas são muitas, muito plurais e mesmo babélicas. São como que o outro do centro, eurocêntrico, moderno, capitalista, o qual faz proliferar as margens e o Sul na exata medida do seu autoritarismo e do seu caráter excludente. Esta babel de raízes é convocada e ativada por uma enorme diversidade, igualmente babélica de movimentos sociais e organizações não governamentais locais e transnacionais, ecológicos, feministas, operários, pacifistas, de defesa dos direitos humanos, dos direitos dos consumidores, e dos direitos históricos dos povos indígenas, de luta contra o ajustamento estrutural ou a violência urbana, de luta pelos direitos dos imigrantes ilegais, dos refugiados, das minorias, das sexualidades alternativas, etc., etc. Muitos destes movimentos têm muito pouco ou mesmo nada a ver com as características que acima atribuí ao paradigma eco-socialista. Têm de comum serem um campo de experimentação social vastíssimo onde se vão temperando as energias e a subjetividade necessária para uma luta civilizacional como aquela que o paradigma emergente propõe. A experimentação tem de ser a mais vasta, tão vasta quanto a tradição em que assenta, para que o paradigma, que é apenas emergente, se vá construindo numa

base sólida, mas em permanente retificação, à medida que vai sendo credível para grupos sociais cada vez mais amplos. Pela mesma razão, o paradigma emergente busca a competição e a concorrência com o paradigma capital-expansionista. O objetivo fundamental é, de fato, desenhar várias formas de sociabilidade em que a concorrência entre os paradigmas seja prática, controlável e avaliável.

Na transição paradigmática, o Estado será dito Estado-Providência quando assegurar a concorrência em igualdade de circunstâncias entre os paradigmas rivais. A concorrência entre os paradigmas tem uma dimensão de contradição e uma dimensão de competição. A primeira visa esclarecer analítica e normativamente o que separa os paradigmas; a segunda dirige-se à articulação dos paradigmas com a experiência subjetiva dos indivíduos e dos grupos e visa, por isso, criar a subjetividade adequada a cada um deles, a energia e a paixão necessárias para lutar por eles. A concorrência entre os paradigmas terá de ter lugar no interior de cada um dos quatro espaços-tempo estruturais e em cada um deles assume uma forma particular. No espaço-tempo doméstico, o conflito é entre a divisão sexual patriarcal do trabalho e a comunidade eco-feminista doméstica, entre a família reprodutiva da força

do trabalho e a família produtora de satisfactores de necessidades, organizadora do lazer e do convívio com a natureza. A segurança social prestada pelo Estado às famílias deve ser prestada, em igualdade de circunstâncias, às duas organizações da domesticidade.

No espaço-tempo da produção, o conflito e a concorrência será entre unidades capitalistas de produção e unidades eco-socialistas de produção. Nestas últimas cabem organizações de muito diferente tipo, mas que partilham o fato de não serem orientadas, nem exclusivamente, nem primordialmente, para a obtenção de lucros: unidades de produção cooperativa, pequena agricultura familiar, serviços comunitários, instituições particulares de solidariedade social, organizações não governamentais, produção autogestionária, etc., etc. A segunda dimensão providencial do Estado reside em apoiar em igualdade de circunstâncias unidades produtivas de ambos os tipos para que possam em igualdade de circunstâncias mostrar o que valem, quer pelo resultado da produção, quer pelos valores da subjetividade que suscitam e promovem.

Neste espaço-tempo promove-se ainda um outro conflito: o conflito entre o paradigma consumista, individualista e o paradigma das necessidades humanas e do consumo solida-

rista. É neste espaço-tempo que verdadeiramente se moldam os estilos e os modos de vida porque é nele que a equação entre necessidades e satisfactores é decidida. Enquanto no primeiro paradigma as necessidades estão ao serviço dos satisfactores, no segundo paradigma os satisfactores estão ao serviço das necessidades. Enquanto para o primeiro paradigma o mercado é a única instituição organizadora do consumo e as necessidades são convertidas em preferências objetivadas em objetos, para o segundo, o mercado é uma instituição entre outras e as necessidades são experiências subjetivas que podem expressar-se de muitos modos diferentes, consoante os contextos e as culturas, umas vezes através de objetos desejados, outras vezes através de desejos de intersubjetividade.

Finalmente, para o primeiro paradigma as necessidades são uma privação, enquanto para o segundo são simultaneamente uma privação e um potencial. A terceira dimensão providencial do Estado consiste em promover e assegurar a conflitualidade intelectual e social destes dois paradigmas dando a ambos iguais condições para testarem as suas virtualidades e conquistarem adeptos.

Ao nível do espaço-tempo da cidadania, a confrontação entre os paradigmas é particu-

larmente crucial e difícil de manter, uma vez que, sendo o Estado a forma institucional deste espaço-tempo, tem de promover o conflito paradigmático no interior de si mesmo e é por isso que a quarta dimensão providencial do Estado em Pasárgada 2 é a autoprovidência do Estado para consigo mesmo. Neste espaço-tempo, o conflito paradigmático ocorre entre o paradigma da obrigação política vertical e o paradigma da obrigação política horizontal. O primeiro preside à constituição do Estado liberal, e tem as seguintes características: o Estado tem o monopólio da violência legítima e do direito, para o que dispõe de uma organização burocrática de larga escala, centralizada e centralizadora; a cidadania é atribuída a indivíduos pelo Estado de que são nacionais, pelo que em princípio não há cidadania sem nacionalidade e vice-versa; os cidadãos são formalmente iguais e estão todos igualmente sujeitos ao poder de império do Estado.

O paradigma da obrigação horizontal confere ao Estado o monopólio da violência legítima, mas não o monopólio da produção do direito. Pelo contrário, existe na sociedade uma pluralidade de ordens jurídicas, com diferentes centros de poder a sustentá-los, e diferentes lógicas normativas. Na constituição da cidadania, é tão importante a obrigação vertical

como a obrigação horizontal e por essa razão a cidadania não tem de ser nem individual, nem nacional; pode ser individual ou coletiva, nacional, local ou transnacional. A eficácia interna do Estado reside no modo como negocia e perde o poder de império interno a favor de outras organizações sociais. Para essa negociação e essa partilha é funcional a larga escala e o centralismo organizativos do Estado, mas a função que desempenham consiste na criação, na promoção de estruturas organizativas de menor escala, descentralizadas, locais. O caráter providencial e redistributivo do Estado reside antes de mais no modo como redistribui as suas próprias prerrogativas, e um dos veículos privilegiados é, como tenho vindo a defender, a promoção da competição entre os paradigmas em cada um dos espaços-tempo estruturais. É esta a quarta dimensão providencial do Estado na transição paradigmática.

No espaço-tempo da cidadania, a contradição e a concorrência paradigmáticas ocorrem ainda a um outro nível, ao nível da dimensão comunitária do espaço público. Aqui a concorrência é entre o paradigma das comunidades-fortaleza e o paradigma das comunidades de fronteira. O paradigma capital expansionista sempre que não destruiu os espaços identitários colectivos privilegiou a constituição de

comunidades identitárias excludentes, quer excludentes-agressivas, quer excludentes-defensivas. As primeiras, as excludentes-agressivas, de que o exemplo arquetípico é a “sociedade colonial”, são constituídas por grupos sociais dominantes que se fecharam na sua superioridade para não serem conspurcados pelas comunidades inferiores. As segundas, excludentes defensivas, são o reverso das primeiras. Historicamente, emergiram do contacto com as comunidades excludentes-agressivas, fechando-se para defender o pouco de dignidade que pôde escapar à pilhagem colonial. O exemplo arquetípico destas últimas são as comunidades indígenas. A consequência deste processo de fechamento recíproco é que as comunidades-fortaleza tendem a ser internamente muito hierárquicas, ou seja, são excludentes para o exterior, mas também no interior.

Para o paradigma das comunidades de fronteira, a identidade é sempre múltipla, inacabada, em processo de reconstrução e de reinvenção, é, em verdade, um processo de identificação em curso. Por isso, a comunidade para que aponta é vorazmente inclusiva, permeável, alimentando-se das fontes que lança para outras comunidades, buscando na comparação e na tradução intercultural o sentido mais profundo da dignidade humana que a habita e os modos de estabe-

lecer coligações de dignidade humana com outras comunidades identitárias. Os movimentos populares da América Latina, as comunidades eclesiais de base, os movimentos dos direitos humanos em todo o sistema mundial, alguns movimentos ecológicos e feministas, tendem a estar habitados pelo paradigma das comunidades de fronteira. Ao contrário, o movimento sindical tradicional no Norte, algumas correntes do movimento feminista e muitos movimentos de homossexuais e lésbicas tendem a prefigurar o paradigma das comunidades-fortaleza. Sobre tudo estes últimos tendem a constituir comunidades excludentes-defensivas.

Para o paradigma emergente, o objetivo central é lutar contra o *apartheid* identitário e cultural que o paradigma dominante pressupõe e tem vindo a desenvolver constantemente. A quinta dimensão providencial do Estado em Pasárgada 2 consiste em promover a pluralidade e a permeabilidade das identidades pelo incentivo à confrontação entre os dois paradigmas, com base na ideia de que o *apartheid* se reproduz incessantemente na sociedade, e a muitos mais níveis do que vulgarmente se julga, sendo, de resto, um dos recursos estratégicos do paradigma capital-expansionista.

Por último, no espaço-tempo mundial o conflito paradigmático é entre o paradigma do

desenvolvimento desigual e da soberania excludente e o paradigma do desenvolvimento democraticamente sustentável e da soberania reciprocamente permeável. O primeiro paradigma, dominante, foi acima descrito com algum detalhe, pelo que me dispense de o caracterizar aqui. O segundo paradigma, emergente, convoca um novo sistema mundial organizado segundo princípios eco-socialistas. É, de algum modo, um sistema mais globalizador que o atual, porque a globalização ocorre sob o signo da identificação transnacional das necessidades humanas fundamentais e do princípio da dignidade humana. Depois de séculos de modernidade capitalista, a hierarquia Norte/Sul tornou-se uma mega-fricção, uma marca profunda das experiências sociais no interior do sistema mundial, e como tal não pode ser erradicada de um momento para o outro. Mas deve, a partir de agora, ser posta sob suspeita sistemática.

O princípio da acção social neste espaço-tempo passa a ser que tudo o que contribui para aumentar a hierarquia Norte/Sul é uma prática de lesa-humanidade, como tal devendo ser avaliada. O sistema interestatal tem um papel importante na promoção dessa suspeita sistemática, mas para o exercer cabalmente tem ele próprio que se transformar profundamente. Daí, o princípio das soberanias recíproca e

democraticamente permeáveis. O princípio da soberania exclusiva, tal como foi desenvolvido pelo paradigma dominante, torna na prática possível que os Estados mais fortes, invocando interesses nacionais, nomeadamente de segurança nacional, possam exercer as suas prerrogativas de soberania à custa da soberania dos Estados mais fracos. Efetivamente, a soberania dos Estados periféricos e semiperiféricos tem sido tradicionalmente muito permeável às pretensões dos Estados hegemônicos. O que é necessário é assumir a permeabilidade como um processo recíproco e democrático por via do qual os Estados negociam a perda da sua soberania a favor de organizações internacionais e de organizações não governamentais transnacionais mais bem equipadas que o Estado para realizar as tarefas eco-socialistas transnacionais. Tal como no espaço-tempo da cidadania o Estado negociava democraticamente a perda de soberania interna a favor de grupos e organizações que passam, por transferência, a exercer algumas prerrogativas de autogoverno, no espaço-tempo mundial os Estados negociam entre si e organizações internacionais e transnacionais a perda de soberania externa de modo a que estas disponham de um conjunto de prerrogativas de soberania que lhes permita criar formas de governação transnacional

para os temas e problemas que não podem ser adequadamente resolvidos, nem a nível estatal, nem sequer a nível interestatal.

PODER E POLÍTICA

A terceira grande área de contradição e competição paradigmática é o poder e a política. Esta área é talvez mais importante que as demais na medida em que nela se concebem e forjam as coligações capazes de conduzir a transição paradigmática. A dificuldade de tal tarefa está em que a transição paradigmática reclama, muito mais que uma luta de classes, uma luta de civilizações, e reclama-o num momento em que nem sequer a luta de classes parece estar na agenda política. No entanto, do ponto de vista do paradigma emergente, tal situação longe de ser paradoxal ou dilemática, exprime a um nível muito profundo as potencialidades paradigmáticas que o tempo presente encerra e que é preciso fazer desabrochar.

Na verdade, o definhamento da luta de classes ou, para sermos mais exatos, a derrota global do movimento operário organizado significa, não que os objetivos desta luta estejam cumpridos — provavelmente nunca estiveram tão longe de o estar — mas antes que eles só são obtíveis dentro de um contexto mais am-

plo, civilizacional, em que efetivamente estiveram integrados na sua origem, mas que, a pouco e pouco, foi perdido. Se analisarmos o movimento operário revolucionário desde o início do século XIX até à Comuna de Paris, verificamos que os seus objetivos, mais que uma luta de classes, implicavam uma luta civilizacional. Assim, as suas lutas não tinham por objetivo uma mera mudança das relações de produção. Aspiravam a uma nova sociabilidade, à transformação radical da educação e do consumo, à eliminação da família, à emancipação da mulher e ao amor livre. É só no último quartel do século XIX, e em boa medida devido à ascendência do marxismo no movimento operário, que os objetivos civilizacionais vão ceder o passo aos meros objetivos de classe. É nesse processo que o movimento operário passa a ser integrado na modernidade capitalista, no mesmo processo em que Marx desenha a estratégia para a superar. Uma estratégia que, à partida, estava votada ao fracasso, uma vez que, nesse momento, a modernidade estava já reduzida, enquanto projecto social, à modernidade capitalista e não era por isso, possível eliminar a última salvaguardando a primeira.

O objetivo de um pensamento heterotópico é exatamente o de repor, no final do século XX e em moldes radicalmente diferentes, a luta

civilizacional por que mereceu a pena lutar no princípio do século XIX. Esta luta civilizacional é sem dúvida uma luta epistemológica e psicológica e uma luta por padrões alternativos de sociabilidade e de transformação social, mas é acima de tudo uma luta entre paradigmas de poder e de política. As lutas estão obviamente interligadas porque, em cada uma delas, tanto o paradigma dominante, como o paradigma emergente recebem o apoio cúmplice dos paradigmas correspondentes em competição nas outras lutas. É esta sobreposição de lutas que confere o âmbito e a intensidade específicos de uma luta civilizacional. E se esta sobreposição cria o potencial de uma transformação radical, torna também particularmente difícil, sobretudo numa fase inicial de transição paradigmática, a criação e a consolidação das coligações e das organizações portadoras de uma nova equação entre interesses e capacidades.

Contra tais coligações e organizações milita a eficácia multiplicadora da sobreposição dos paradigmas dominantes em cada uma das áreas de sociabilidade. Isto explica que, como notei acima, sejam fracos, fragmentados e localizados os grupos e as lutas que um pouco por toda a parte tentam romper com os dilemas que descrevi e propor uma saída civilizacional. O que lhes falta não é tanto a capacidade orga-

nizativa ou recursos embora estes também escasseiem — mas antes a legitimidade e muitas vezes a autolegitimidade para a partir de espaços sociais tão circunscritos propor transformações que só são eficazes se forem globais. O objetivo central da Câmara Paradigmática de Pasárgada 2 na área do poder e da política consiste precisamente em elevar o nível crítico de legitimidade dos grupos em luta pelo paradigma emergente, através da explicitação das mediações entre o local e o global.

O conflito paradigmático nesta área é entre o paradigma da democracia autoritária e o paradigma da democracia eco-socialista. O paradigma da democracia autoritária está inscrito na matriz do Estado moderno liberal e já referi algumas das suas características. Acrescentarei agora apenas as que têm diretamente a ver com o seu caráter autoritário. Tal caráter consiste, em primeiro lugar, em conceber como política apenas uma das formas de poder que circulam na sociedade e limitar a ela o dispositivo democrático. Consiste, em segundo lugar, em limitar este dispositivo democrático a um princípio mono-organizativo, a democracia representativa, supostamente o único isomórfico com a forma de poder que pretende democratizar. Consiste, em terceiro lugar, em conferir ao Estado o monopólio de poder político através

do princípio da obrigação política vertical entre Estado e cidadão. Consiste, finalmente, em esse monopólio estatal ser exercido na dependência financeira e ideológica dos interesses econômicos hegemônicos que, na sociedade capitalista, são os que se afirmam como tal a luz do princípio do mercado.

Do ponto de vista do paradigma da democracia eco-socialista, estas características são autoritárias porque a sua eficácia social confere aos poderosos, aos grupos e classes dominantes, uma enorme legitimidade, que não só reproduz, como aprofunda a hierarquia e a injustiça social. Assim, ao considerar como apenas política uma das formas de poder, a do espaço-tempo da cidadania, o paradigma dominante demite-se da exigência de democratização das restantes formas do poder. Em segundo lugar, esta demissão acarreta o fechamento do potencial democrático num modelo institucional e organizativo (a democracia representativa) especificamente vocacionado para funcionar setorial e profissionalmente sem perturbar o despotismo com que outras formas de poder são socialmente exercidas e sem também se deixar perturbar por elas. Em terceiro lugar, a democracia representativa assenta num desequilíbrio estrutural entre o seu eixo vertical (a relação Estado-cidadãos) e o seu eixo horizon-

tal (a relação cidadão-cidadãos) nos termos do qual a fraqueza deste segundo eixo potencia em geral o autoritarismo do eixo vertical, ao mesmo tempo que permite que ele se exerça desigualmente em relação a diferentes grupos de cidadãos, tanto mais autoritariamente quanto socialmente mais vulneráveis forem tais grupos. Por último, e ligado ao que acabei de dizer, o autoritarismo deste paradigma reside em que o Estado moderno, sendo o Estado que historicamente maior exterioridade em relação ao poder econômico revela, é, de fato, muito mais dependente dele, quer porque os governantes deixaram de ter fortuna pessoal, quer porque o Estado assumiu novas funções que exigem a mobilização de vastos recursos. Daí a necessidade de o Estado ter de manter uma relação de diálogo cúmplice com o poder econômico ou, em casos extremos, ter de romper o diálogo para garantir a sua sobrevivência (as nacionalizações).

O potencial autoritário do paradigma dominante é enorme e os regimes distinguem-se pelo maior ou menor grau com que o realizam. Daí que os regimes ditos autoritários ou mesmo totalitários não sejam uma aberração total, estranha ao paradigma. Pelo contrário, pertencem-lhe genuinamente e apenas representam as formas extremas que ele pode assumir. O

fascismo, por um lado, e o comunismo, por outro, são, cada um a seu modo formas extremas do Estado liberal moderno e da democracia autoritária que lhe é constitutiva. Este autoritarismo reproduz-se hoje sob novas formas, menos visíveis e por isso talvez unais perigosas e difíceis de erradicar, sob a forma da destruição do meio ambiente, do consumismo compulsivo, da dívida externa e da hierarquia do sistema mundial, do ajustamento estrutural e das leis de imigração e do imperialismo cultural.

O paradigma emergente, o paradigma da democracia eco-socialista, é radicalmente democrático, no sentido em que visa instaurar a democracia a partir das diferentes raízes do autoritarismo e sob as múltiplas formas por que ele se manifesta. Para este paradigma são quatro as fontes principais de autoritarismo na nossa sociedade, correspondendo aos quatro espaços-tempo estruturais que tenho vindo a referir. Como notei a seu tempo, as relações sociais destes espaços-tempo são relações de poder e de desigualdade e como tal fontes de autoritarismo. O projeto democrático tem, pois, para ser consequente, de alvejar cada uma destas formas de poder no sentido de o democratizar. E deve fazê-lo de modo a maximizar o uso eficaz de processos de democratização especificamente adequados à forma

de poder em causa. Ou seja, para o paradigma emergente, não há uma, mas quatro formas estruturais de democracia e cada uma permite variação interna.

A concentração exclusiva do paradigma dominante apenas numa forma, a democracia representativa, adequada ao espaço-tempo da cidadania, significou um empobrecimento dramático do potencial democrático que a modernidade trazia no seu projecto inicial. É, pois, necessário reinventar esse potencial, o que pressupõe inaugurar dispositivos institucionais adequados a transformar as relações de poder em relações de autoridade partilhada. Nisso consiste o processo global de democratização. Este paradigma envolve uma enorme expansão do conceito da democracia e em várias direções, uma delas está já explicitada no que acabei de descrever. Como vimos, a democracia deve ser expandida do espaço-tempo da cidadania — onde aliás vigora com fortes limitações, como vimos — aos restantes espaços-tempo estruturais. Isto significa que a democracia não é uma especificidade normativa da instituição do Estado nacional. Pelo contrário, a democracia é, por assim dizer, específica de todos os espaços estruturais e de todos os níveis de sociabilidade. A especificidade reside no modo variado como ela é institucionalizada.

Em cada um dos espaços-tempo, o paradigma emergente está vinculado à transformação das relações sociais, de relações de poder em relações de partilha da autoridade, mas tal transformação assume necessariamente formas diferentes nas unidades eco-socialistas de consumo e nas unidades eco-socialistas de produção, por exemplo.

A expansão estrutural da democracia envolve também uma diversificação da escala. O pensamento democrático da modernidade concebeu a escala nacional como a “escala natural” de institucionalização da democracia. Trata-se efetivamente de uma redução arbitrária porque, por um lado, existiu sempre uma tradição de democracia local que a modernidade teve de suprimir para poder instaurar a sua originalidade. E porque, por outro lado, com o conceito de soberania impermeável, suprimiu preventivamente um futuro de relações democráticas internacionais que ela tornava contraditoriamente urgente e impossível.

O paradigma da democracia eco-socialista expande a democracia ainda numa terceira direção: a duração intertemporal e intergeracional. Segundo este paradigma, a proximidade do futuro é hoje tão grande que nenhum presente é democrático sem ele. Por assim dizer, as gerações futuras votam com igual peso

que as gerações presentes. Aliás, a democracia das relações interestatais visa sobretudo a democracia das relações intergeracionais e é em nome desta que a cooperação entre os Estados é mais imprescindível e urgente.

Esta tripla expansão da democracia — estrutural, escalar e intergeracional — pressupõe um enorme investimento de inovação institucional. Como todas as formas estruturais de poder são políticas e como em todas elas a transformação paradigmática visa constituir, a partir delas, formas de partilha de autoridade, a democracia eco-socialista é internamente muito diversa. Na sua definição mais simples, o eco-socialismo é democracia sem fim. Tal objetivo utópico pode funcionar eficazmente como critério dos limites da democracia na modernidade capitalista. Não se trata de obter a transparência total nas relações sociais, mas antes de lutar sem limites contra a opacidade que as despolitiza e desingulariza.

Uma luta democrática com esta amplitude não pode confiar num sujeito privilegiado nem contentar-se com um conceito unívoco de direitos. São quatro as posições subjetivas estruturais que se combinam e articulam de diferente forma na prática social dos sujeitos, tanto individuais, como coletivos. A família, a classe, a cidadania e a nacionalidade são dimensões

ou posições de subjetividade que se combinam nos indivíduos e nos grupos sociais de modos diferentes segundo os contextos e as culturas, segundo as práticas e as tradições, segundo os objetivos e os obstáculos. Dada esta multiplicidade de posições subjetivas e das combinações a que dão azo, são recorrentes as constelações contraditórias de subjetividades parciais, ou seja, a articulação no mesmo indivíduo ou grupo social de posições de subjetividade incongruentes, do que resultam padrões de ação que a racionalidade moderna considera tortuosos, ineficazes, contraditórios ou mesmo absurdos. São precisos critérios de racionalidade mais amplos para compreender a complexidade de tais constelações de subjetividades e os obstáculos à sua mobilização no sentido da transição paradigmática. A luta pelo paradigma emergente avança tanto mais quanto mais dimensões da subjetividade o adotam como princípio de razão prática. Trata-se de um objetivo difícil, pois o mais normal é que, numa situação de transição paradigmática, o indivíduo, tal como a sociedade, esteja dividido, com algumas das suas dimensões de subjetividade próximas do paradigma dominante e outras, próximas do paradigma emergente. As coligações a favor do paradigma emergente são possíveis na exata medida em que a ele aderem, uma a uma, as

diferentes dimensões da subjetividade dos indivíduos e dos grupos sociais.

Concluo assim um percurso telescópico sobre as formas que assume a confrontação entre o paradigma dominante e o paradigma emergente nos domínios do conhecimento e subjetividade, dos padrões de transformação social e do poder e política. A imaginação de tal debate na Câmara Paradigmática de Pasárgada 2 destina-se a desenvolver o campo das alternativas sociais práticas e a convocar as instituições educacionais a participar ativamente nessa tarefa ensinando e investigando por igual os paradigmas em confronto. O reconhecimento do conflito paradigmático tem por objetivo precisamente reconstituir o nível de complexidade a partir do qual é possível pensar e operacionalizar alternativas de desenvolvimento societal. Era já contra o reducionismo que Fourier se revoltava no princípio do século XIX ao referir-se aos economistas como “essa seita de repente saída da obscuridade” (1967). Na ciência moderna em geral, a perfeitibilidade das palavras e dos cálculos tem coexistido com o absurdo das ações e das consequências. Daí que na transição paradigmática se tolere a imperfeitibilidade das palavras e dos cálculos se ela se traduzir numa maior razoabilidade e equidade das ações e das consequências.

Não me propus neste trabalho formular uma nova teorização da realidade no final do século. Procurei, pelo contrário, desteorizá-la para a poder depois utopizar com o objetivo de contribuir para a criação de um novo senso comum que nos permita transformar a ordem ou desordem existente que Fourier significativamente designava por “ordem subversiva”.

Não é tarefa fácil nem é uma tarefa individual. Mas se é verdade que a paciência dos conceitos é grande, a paciência da utopia é infinita.

BIBLIOGRAFIA

- Agarwal, B. (org.) 1988 *Structures of Patriarchy: State, Community and Household in Modernizing Asia* (Nova Delhi: Kali for Women).
- Benaria, L. e Sen, G. 1981 “Accumulation, Reproduction and Women’s Role in Economic Development: Boserup Revisited” in *Sins* V. 7, Nº 2, pp. 279-298.
- Boserup, E. 1970 *Women’s Role in Economic Development* (Londres: Allen and Unwin).
- Brown, L. et al. 1990 *State of the World* (Nova Iorque: W. W. Norton).
- Carrilho, M. M. (org.) 1991b *Dicionário do Pensamento Contemporâneo* (Lisboa: D. Quixote).
- Cassirer, E. 1960 *The Philosophy of the Enlightenment* (Boston: Beacon Press).
- Cassirer, E. 1963 *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy* (Oxford: Blackwell).
- Chase-Dunn, C. 1991 *Global Formation. Structures of the World-Economy* (Cambridge: Blackwell).
- Derluguian, G. 1992a “State Cohesion” in *Trajectory of the World-System 1945-1990* (s/d: Working Papers, Nº 35).
- Derluguian, G. 1992b “Religion” in *Trajectory of the World-System 1945-1990* (s/d: Working Papers, Nº 37).
- Fanon, F. 1974 *Les damnés de la terre* (Paris: Maspero).
- Fontanelle, B. de B. 1955 *Entretiens Sur la Pluralité des Mondes. Digressions Sur les Anciens et les Modernes* (Oxford: Clarendon Press).
- Fourier, C. 1967 *Théorie des Quatres Mouvements et des Destinées Générales* (Paris: Jean-Jacques Pauvert).
- Fukuyama, F. 1992 *The End of History and the Last Man* (Nova Iorque: Free Press).
- Ihonvebere, J. O. 1992 “The Third World and the New World Order in the 1990s” in *Futures* (Elsevier) dezembro, pp. 987-1002.

- Ikeda, S. 1992 “TNC’S” in *Trajectory of the World-System 1945-1990* (s/d: Working Papers, N° 21).
- Irwan, A. 1992 “Loci of World Production” in *Trajectory of the World-System 1945-1990* (s/d: Working Papers, N° 22).
- Kennedy, P. 1993 *Preparing for the Twentieth First Century* (Nova Iorque: Random House).
- Kloppenborg, J. R. 1988 *First the Seed: The Political Economy of Plant Biotechnology* (Cambridge: Harvard University Press).
- Kropotkin, P. 1955 *Mutual Aid. A Factor of Evolution* (Boston: Extending Horizons Books).
- Mintz, S. 1985 *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History* (Nova Iorque: Viking).
- Montaigne, M. de 1950 *Essais* (Paris: Gallimard).
- Pelizzon, S. 1992 “Food and Nutrition” in *Trajectory of the World-System 1945-1990* (s/d: Working Papers, N° 32).
- Rao, B. 1991 “Dominant Constructions of Women and Nature in Social Science Literature” in *CES/CNS Pamphlet*, N° 2.
- Santos, B. de Sousa 1990 *Introdução a Uma Ciência Pós-Moderna* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa 1991a *Um Discurso sobre as Ciências* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa 1991b “Ciência” in Carrilho, M. M. (org.) *Dicionário do Pensamento Contemporâneo* (Lisboa: D. Quixote) pp. 23-44.
- Schiller, F. 1967 *On the Aesthetic Education of Man* (Oxford: Clarendon Press).
- Schon, J. 1991 *The Overworked American. The Unexpected Decline of Leisure* (Nova Iorque: Basic Books).
- Smith, A. 1988 *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford: Blackwell).
- Wallerstein, I. 1983 *Historical Capitalism* (Londres: Verso).
- Wamba Dia Wamba, E. 1991 “Some Remarks on Culture Development and Revolution” in *Journal of Historical Sociology* (Wiley) N° 4, pp. 219-235.
- World Resources 1990-1991 1990 (Nova Iorque: World Resources Institute and International Institute for Environment Development).
- Wright, E. O. et al. 1992 “The Non-Effects of Class on the Gender Division of Labor in the Home: A Comparative Study of Sweden and United states” in *Gender and Society* (Sage) V. 6, N° 2, pp. 252-282.

AS ECOLOGIAS DOS SABERES*

A partir de diferentes posições, o pensamento abissal e o conhecimento como emancipação (que vai de um ponto de ignorância chamado colonialismo a um ponto de conhecimento chamado solidariedade) e também a razão cosmopolita subalterna, convergem na busca de epistemologias do Sul baseadas em aprender do Sul anti-imperial. As epistemologias do Sul se constroem com dois procedimentos principais: as ecologias dos saberes e a tradução intercultural. Neste texto, ocupo-me das ecologias dos saberes.

A ecologia dos saberes se opõe à lógica da monocultura do conhecimento e do rigor científicos, e identifica outros saberes e critérios de rigor e validade que operam de forma crível em práticas sociais que a razão metonímica decla-

ra não existentes. Neste sentido, a ideia central da sociologia das ausências é que não existem a ignorância nem o conhecimento em geral. Toda ignorância é de um determinado tipo de conhecimento, e todo conhecimento é a superação de uma ignorância particular. Aprender um determinado conhecimento pode implicar esquecer outros tipos de saberes ou, na realidade, ignorá-los. Em outras palavras, do ponto de vista da ecologia dos saberes, a ignorância não é necessariamente nem uma fase anterior nem um ponto de partida. Pode ser perfeitamente um ponto de chegada, resultado do esquecimento ou do desaprender que o processo de aprender implica. Assim, em cada passo da ecologia dos saberes é fundamental perguntar-se se o que aprendemos é válido e se o que sabemos se deve esquecer ou desaprender e por quê. A ignorância é desqualificada quando o que aprendemos tem maior valor do que o que se esquece. Ou, se não, a ignorância equivale à

* Tradução portuguesa de Santos, B. de Sousa 2017 “La ecología de los saberes” in *Justicia entre saberes* (Madrid: Morata) pp. 237-263.

docta ignorância de Nicolas de Cusa. A utopia do interconhecimento consiste em aprender conhecimentos novos e menos familiares sem ter que esquecer necessariamente dos antigos nem dos próprios. Tal é a ideia de prudência que subjaz na ecologia dos saberes. Esta considera óbvio que todas as práticas racionais em que intervêm os seres humanos, e seres humanos e natureza, têm mais de um tipo de saber e, por conseguinte, também mais de um tipo de ignorância. Do ponto de vista epistemológico, as sociedades capitalistas modernas se caracterizam por favorecer as práticas em que prevalecem as formas de conhecimento científico. Isto significa que só se considera desqualificadora a ignorância destas formas. Como consequência deste status privilegiado que se outorga às práticas científicas, a intervenção destas na realidade humana e social é favorecida. Qualquer erro ou desastre que possam provocar são aceitos socialmente e considerados um custo inevitável que se deve superar ou compensar com novas práticas científicas.

O conhecimento científico não está distribuído de forma equitativa, motivo pelo qual suas intervenções na prática tendem a servir os grupos sociais que têm maior acesso a ele. Em última instância, a injustiça social se baseia na injustiça cognitiva. No entanto, a luta pela justi-

ça cognitiva nunca terá sucesso se só se baseia na ideia de uma distribuição mais equitativa do conhecimento científico. Mais além do fato de que tal distribuição é impossível nas condições do capitalismo global, o conhecimento científico tem uns limites intrínsecos no que se refere às intervenções que promove na prática¹.

Na ecologia dos saberes, buscar credibilidade para os conhecimentos não científicos não leva a desacreditar o conhecimento científico. Implica, pelo contrário, utilizá-lo em um contexto mais amplo de diálogo com outros conhecimentos. Nas condições atuais, tal uso do conhecimento científico é contrahegemônico. Trata-se, por um lado, de explorar concepções alternativas que estejam no interior do conhecimento científico e que tenham se tornado visíveis por meio de epistemologias pluralistas de diversas práticas científicas (em particular, as epistemologias feministas) e, por outro lado, de promover a interdependência entre os saberes científicos produzidos pela modernidade ocidental e saberes diferentes não científicos.

Este princípio de incompletude de todos os saberes é a condição prévia dos diálogos e debates epistemológicos entre diferentes conhe-

1 Véase Harding, 1996.

cimentos. O que cada conhecimento traz a esse diálogo é como consegue que certa prática acabe com uma determinada ignorância. Confrontação e diálogo entre saberes é confrontação e diálogo entre os diferentes processos por meio dos quais as práticas que forem diversamente ignorantes se transformam em práticas que sejam também diversamente conhecedoras. Todos os conhecimentos têm limites internos e externos. Os internos se referem às restrições que são consequência do que ainda não se sabe, mas no final, por um determinado tipo de conhecimento, pode-se saber. Os limites externos se referem ao que não se sabe nem se pode saber mediante um determinado tipo de conhecimento. Do ponto de vista da ecologia dos saberes, os limites externos implicam reconhecer intervenções alternativas que só são possíveis com outros tipos de conhecimento. Uma das características específicas do conhecimento hegemônico é que só reconhece os limites internos. O uso contra hegemônico da ciência moderna constitui uma exploração paralela e simultânea de seus limites internos e externos. Por esta razão, o uso contrahegemônico da ciência não pode se limitar só à ciência. Só tem sentido dentro da ecologia dos saberes.

Tal ecologia dos saberes permite superar a monocultura do conhecimento científico e

assentar a ideia de que os saberes não científicos são alternativas ao conhecimento científico. A ideia de alternativas pressupõe a ideia de normalidade, e esta, a ideia de norma, de modo que, se não se especifica nada mais, a designação de algo como alternativo tem uma conotação latente de condição subalterna. Se tomamos como exemplo a biomedicina e a medicina tradicional africana, não tem sentido considerar que a segunda, que predomina com muita diferença na África, seja alternativa à primeira. O que importa é identificar os contextos e as práticas em que ambas operam, como concebem a saúde e a doença, e como superam a ignorância (como doença não diagnosticada) mediante o conhecimento aplicado (como cura ou como sanção)².

A ecologia dos saberes não implica aceitar o relativismo. Pelo contrário, do ponto de vista de uma pragmática da emancipação social, o relativismo, entendido como ausência de critérios de hierarquia entre os conhecimentos, é uma posição insustentável, porque torna impossível qualquer relação entre o conhecimento e o significado da transformação social. Se

2 Ainda existem contextos e práticas que expressam “terceiros” conhecimentos médicos gerados pela complementariedade entre os dois tipos de medicina.

todos os diferentes tipos de conhecimento são igualmente válidos como conhecimento, todo projeto de transformação social é igualmente válido, ou igualmente não válido. O objetivo da ecologia dos saberes é criar um novo tipo de relação, uma relação pragmática, entre o conhecimento científico e outros tipos de conhecimento. Consiste em assegurar a “igualdade de oportunidades” aos distintos tipos de conhecimento que intervêm nas cada vez mais amplas epistemologias, com a ideia de maximizar suas respectivas contribuições com a construção de “outro mundo possível”, ou seja, uma sociedade mais justa e democrática, e também uma sociedade mais equilibrada em suas relações com a natureza. Não se trata de outorgar a mesma validade a todos os tipos de conhecimento, mas de fazer possível um debate pragmático entre critérios alternativos válidos sem desqualificar de forma imediata tudo o que não encaixe no cânon epistemológico da ciência moderna. A igualdade de oportunidades que se deve garantir aos diferentes tipos de conhecimento não se deve tomar em sentido literal, ou seja, como uma igualdade de oportunidades para conseguir uns objetivos predeterminados. Tal como aqui se entende, a igualdade de oportunidades implica que cada tipo de conhecimento que participe da conversação da huma-

nidade, como disse John Dewey, colabore com a ideia que tenha de “outro mundo possível”; o debate assim concebido tem pouco a ver com os meios alternativos para alcançar os mesmos fins; trata-se de falar de fins alternativos.

A ecologia dos saberes se centra nas relações concretas entre os saberes e nas hierarquias e forças que se geram entre eles. Na realidade, nenhuma prática concreta seria possível sem tais hierarquias. O que a ecologia dos saberes questiona são as hierarquias e forças abstratas que a história, por meio deles, naturalizou.

As hierarquias concretas devem emergir da validação de uma determinada intervenção na prática *com respeito* a outras intervenções alternativas. Entre os diferentes tipos de intervenção pode haver complementaridades ou contradições; em todo caso, o debate entre eles deve estar presidido tanto por juízos cognitivos quanto por juízos éticos e políticos. A objetividade que preside o juízo cognitivo de uma determinada prática não choca necessariamente com a avaliação ético-política de dita prática.

O impulso que move a ecologia dos saberes está no fato de que as lutas sociais, particularmente no Sul global, tornam visíveis realidades sociais e culturais em que a fé na ciência moderna é frágil, e são mais visíveis os laços entre a ciência moderna e os objetivos da do-

minação colonial e imperial, ao mesmo tempo em que nas práticas sociais de grandes setores da população persistem outros tipos de conhecimento não científico e não ocidental. Estas lutas não descartam necessariamente o conhecimento científico nem a cultura ocidental hegemônica, mas que os interrogam, gerando assim interpretações possivelmente mais ricas do que as que oferecem as epistemologias do Norte. A isto se refere Roberto Retamar quando diz: “Não há mais que um tipo de pessoa que conheça de verdade, em seu conjunto, a literatura europeia: o colonial” (1989: 28).

No que se segue, analiso com maior detalhe algumas das considerações anteriores.

A ECOLOGIA DOS SABERES E A INESGOTÁVEL DIVERSIDADE DA EXPERIÊNCIA DO MUNDO

A ecologia dos saberes se baseia na ideia da copresença radical. Copresença radical significa que as práticas e os agentes de ambos lados da linha abissal são contemporâneos sempre e quando houver mais de um tipo de contemporaneidade. Copresença radical significa equiparar simultaneidade com contemporaneidade, o qual só se pode conseguir caso se abandone a concepção linear do tempo. Só assim será possível ir mais além de Hegel (1970), para quem

ser membro da humanidade histórica —ou seja, ser grego e não bárbaro no século V a.C., cidadão romano e não grego nos primeiros séculos de nossa era, cristão e não judeu na Idade Média, europeu e não “selvagem” do Novo Mundo no século XVI e, no século XIX, europeu (incluído o europeu deslocado da América do Norte) e não asiático, que está congelado na história, nem africano, que nem sequer forma parte da história—. O contexto cultural em que emerge a ecologia dos saberes é ambíguo. Por um lado, a ideia da diversidade sociocultural do mundo foi ganhando aceitação nos movimentos sociais nas três últimas décadas, o qual deveria favorecer o reconhecimento da diversidade e da pluralidade epistemológicas como uma das dimensões dessa pluralidade. Por outro lado, se todas as epistemologias compartilham as premissas culturais de seu tempo, é possível que uma das premissas mais assentadas do pensamento abissal seja hoje a crença na ciência como a única forma válida e exata de conhecimento. Ortega y Gasset (1942) propõe uma distinção radical entre crenças e ideias, e as segundas significam ciência ou filosofia. A distinção se baseia no fato de que as crenças formam parte integral da nossa identidade e subjetividade, enquanto as ideias são externas a nós. A origem de nossas ideias está

nas incertezas e permanecem associadas a elas, ao mesmo tempo em que, a das crenças está na ausência da dúvida. Em essência, é uma distinção entre ser e ter: somos o que cremos, mas temos ideias. Uma característica típica do nosso tempo é o fato de que a ciência moderna pertence tanto ao reino das ideias como ao das crenças. A crença na ciência está muito acima de qualquer coisa que possamos conseguir com as ideias científicas. Portanto, a relativa perda de confiança epistemológica na ciência que impregnou toda a segunda metade do século XX, esteve acompanhada do auge da crença popular na ciência. A relação entre crenças e ideias no que se refere à ciência deixou de ser uma relação entre duas entidades diferentes, para se tornar uma relação entre duas formas de experimentar a ciência. Esta dualidade significa que o reconhecimento da diversidade cultural do mundo não significa necessariamente reconhecer a diversidade epistemológica do mundo.

Neste contexto, a ecologia dos saberes é basicamente uma contraepistemologia. Isto implica renunciar a qualquer epistemologia geral. Em todo o mundo, não só há formas muito diferentes de conhecimento da matéria, da sociedade, da vida e do espírito, mas também muitos e muito diversos conceitos do que conta como conhecimento e dos critérios que se po-

dem utilizar para validá-lo. Neste sentido, o que é válido para a teoria é válido também para a epistemologia. No período transicional em que estamos entrando, onde ainda prevalecem as versões de totalidade e da unidade do conhecimento, provavelmente precisamos de uma postura epistemológica geral residual ou negativa para avançar: uma epistemologia geral da impossibilidade de uma epistemologia geral.

Dois fatores principais explicam a emergência da ecologia dos saberes. O primeiro é a forte presença política de povos e de visões do mundo do outro lado da linha que juntos participam da resistência global ao capitalismo, ou seja, como importantes agentes da globalização contrahegemônica. O segundo fator é a confrontação inédita entre concepções radicalmente diferentes de sociedade alternativa, tão diferentes que não se podem juntar no âmbito de uma única Alternativa totalizadora. Basta mencionar a luta dos camponeses pobres de todo o mundo contra o monopólio de terras e os monocultivos agroindustriais; ou as lutas dos povos indígenas de toda a América Latina contra os megaprojetos como represas e estradas que cruzam os parques nacionais e os territórios em que vivem, ou contra a exploração mineradora a céu aberto a uma escala sem precedentes. Frequentemente eles enfrentam governos progressistas ou or-

ganizações de operários e mineiros para quem os benefícios que trazem tal “desenvolvimento das forças produtivas” podem possibilitar uma riqueza compartilhada e melhores serviços sociais. Ou as novas presenças coletivas na esfera pública como a dos *indignados* da Europa ou as pessoas do movimento okupa dos Estados Unidos, que em suas lutas (muito diferentes) enfrentam não só os governos conservadores que estão a serviço do grande capital, mas também a partidos de esquerda e organizações sociais progressistas para quem essas lutas são utópicas, contraproducentes e terminam por ser um instrumento das estruturas de poder dominantes. A globalização contrahegemônica destaca pela ausência de uma única alternativa globalmente válida. A ecologia dos saberes pretende dar consistência epistemológica ao pensar e agir plural e proposicionalmente.

Tudo isto convida a uma reflexão mais profunda sobre a diferença entre a ciência como conhecimento monopolista e a ciência como parte da ecologia dos saberes.

A CIÊNCIA MODERNA COMO PARTE DA ECOLOGIA DOS SABERES

Como dizia antes, o conhecimento científico como produto do pensamento abissal não está distribuído socialmente de forma equitativa, e

nem poderia estar, porque em suas origens o sujeito do conhecimento foi desenhado para tornar deste lado da linha, e do outro lado da linha está o objeto do conhecimento. As intervenções práticas que favorecem costumam ser aquelas que servem aos grupos sociais que têm maior acesso ao conhecimento científico. Enquanto continuarem sendo traçadas linhas abissais, a luta pela justiça cognitiva não triunfará caso se baseie exclusivamente na ideia de uma distribuição mais equitativa do conhecimento científico. Além do fato de que a distribuição equitativa é impossível nas condições do capitalismo e do colonialismo, o conhecimento científico tem umas limitações intrínsecas no que se refere aos tipos de intervenção prática que possibilita.

A PLURALIDADE INTERNA DAS PRÁTICAS CIENTÍFICAS³

A questão da *pluralidade interna* colocou, no Ocidente, sobretudo as epistemologias feministas⁴, os estudos sociais e culturais da

3 Nesta sessão me baseio em Santos, Meneses e Nunes (2007).

4 As epistemologias feministas — o plural tem a intenção de abordar a diversidade de posições sobre esta

ciência, e as correntes da história e da filosofia que estes últimos incluem⁵. Em geral, chamamos estes processos de epistemologias da pluralidade das práticas científicas. Buscam uma terceira via entre a epistemologia convencional da ciência moderna e outras formas alternativas de saber. Da sua perspectiva, com independência das novas ciências emergentes (as ciências da complexidade), a epistemologia dominante continua dependendo muito do positivismo e de sua crença na neutralidade da ciência moderna, sua indiferença diante da cultural, seu monopólio do conhecimento válido, sua suposta excepcional capacidade para gerar o progresso da humanidade. No extremo oposto estão os críticos radicais da ciência moderna, de que têm uma visão distópica, e sublinham a sua natureza destrutiva e antidemocrática, sua pseudoneutralidade posta a serviço

matéria dentro do feminismo — foram centrais na crítica dos dualismos “clássicos” da modernidade, como a natureza/cultura, o sujeito/objeto e o humano/não humano, assim como a naturalização das hierarquias de classe, sexo/gênero e raça (Soper, 1995).

⁵ Veja-se, por exemplo, a prolífica literatura de Santos (1995, 2000, 2007b, 2009); Pickering (1992); Lynch (1993); Jasanoff e cols. (1995); Galison e Stump (1996); Latour (1999); Kleinman (2000); Nunes e Gonçalves (2001); Stengers (2007).

dos interesses dominantes, e o agudo contraste entre avanço tecnológico e estancamento, quando não retrocesso, no relativo ao desenvolvimento ético da humanidade. A terceira via dá por contado que estas duas posturas, ainda que suponham uma polarização, em última instância compartilham a mesma concepção da ciência: o essencialismo científico, o excepcionalismo científico, a autorreferencialidade e o representacionalismo. A terceira via emerge da oposição a tal concepção e da tentativa de salvaguardar as coisas positivas que a ciência moderna criou (Harding, 1998: 92).

As epistemologias da terceira via mostrou que a pesquisa depende de uma complexa mistura de construtos da ciência e da não ciência: a seleção de temas, problemas, modelos teóricos, metodologias, linguagens, imagens e formas de debate; através da pesquisa histórica e etnográfica, estudam as culturas materiais das ciências (Galison, 1997; Kohler, 2002; Keating e Cambrosio; 2003), as diferentes formas em que os cientistas se relacionam com os contextos, instituições, com seus iguais, com o Estado, com as agências e entidades que os financiam, e com os interesses econômicos ou o interesse público destacam a importância capital da ideia de conhecimento como uma construção, como a interação, mediante práticas social-

mente organizadas, de atores humanos, materiais, instrumentos, formas de fazer as coisas e habilidades, para criar algo que antes não existia, com novos atributos, não reduzíveis à soma dos heterogêneos elementos mobilizados para a sua criação; e, por último, escudrinharam as condições e os limites da autonomia das atividades científicas, e com isso revelaram suas conexões com os contextos sociais e culturais em que se realizam. Com suas análises da heterogeneidade das práticas e dos relatos científicos, estas colocações arrebentaram a suposta unidade epistemológica e praxiológica da ciência, e transformaram a oposição das “duas culturas” (ciências e humanidades) como elemento estruturador do campo do conhecimento em uma pluralidade mais bem instável de culturas científicas e epistêmicas, e de configurações dos conhecimentos⁶.

Nos séculos XVI e XVII, já havia posturas diferentes sobre o que se entendia por ciência e fatos científicos⁷. No entanto, curiosamente, as

diversas formas de indagação que se identificariam com a ciência moderna não só tratavam de uma ampla diversidade de temas e objetos ainda não vinculados a disciplinas ou especialidades diferentes, mas que também permitiam diferentes procedimentos: a observação naturalista, a descrição e classificação de animais e minerais, a experimentação controlada, os recursos matemáticos, a especulação filosófica. A diferença e a especialização dentro das ciências é, portanto, o resultado de um processo histórico que se deve entender no contexto da distinção entre ciência e tecnologia, uma distinção que se continua utilizando com frequência para defender a neutralidade intrínseca da ciência e situar as consequências da pesquisa científica —desejáveis ou indesejáveis— com suas aplicações. Estas mudanças que, nas últimas décadas, experimentaram a organização do conhecimento científico e de suas relações

6 Para diferentes enfoques sobre este tema, veja Galison e Stump (1996); Nunes (1998/1999, 2001); Wallerstein (2007); Wagner (2007); Stengers (2007).

7 Este tema atraiu a atenção de autores particularmente interessados na historiografia da revolução científica (por exemplo, Shapin, 1996, Osler, 2000). Tais

historiadores feministas da ciência como Londa Schiebinger (1989) ou Paula Findlen (1995) demonstraram que a diversidade de temas, métodos e concepções do conhecimento nos séculos XVI e XVII incluía o protagonismo das mulheres. À medida em que as ciências se institucionalizaram, muitos dos conhecimentos criados pelas mulheres deviam ser apropriados por uma comunidade científica abrumadoramente masculina ou simplesmente descartados como formas de conhecimento.

com a inovação e o desenvolvimento tecnológicos em campos como a física de altas energias e a biologia molecular, conduziram a importantes reavaliações do registro histórico desta divisão, que trouxeram provas da existência de muitas situações no passado em que a inovação e o desenvolvimento tecnológicos eram inseparáveis da atividade da própria pesquisa científica. O tão utilizado termo “tecnociência” foi proposto como uma forma de descrever a impossibilidade de uma diferenciação radical da ciência e da tecnologia⁸.

A tentativa de reduzir a ciência a um único modelo epistemológico inspirado na mecânica de Newton e baseado na matematização como ideal de cientificidade⁹, foi recebido por uma diversificação de práticas situadas que coexistiam ou estavam interrelacionadas com uma “ecologia das práticas” (Stengers,

1996/97), que albergava um modelo epistemológico distintivo, mas vinculado também a espaços e tempos específicos. Durante mais de três décadas, os estudos sociais da ciência produziram um amplo conjunto de estudos empíricos e reflexões teóricas e epistemológicas sobre as características situadas da produção do trabalho científico. O reconhecimento dos princípios que davam legitimidade às diferentes práticas constituídas como ciências se traduziu não só na afirmação de uma diversidade de modelos de cientificidade, mas também em tensões entre estes modelos dentro das próprias ciências.

Insistir nas fronteiras frequentemente supôs impedir a consolidação de novas disciplinas ou campos científicos. No entanto, a realidade é que alguns dos novos avanços mais inovadores no conhecimento científico nas últimas décadas foram produzidos precisamente “entre fronteiras”. Não me refiro à “interdisciplinaridade”, uma espécie de colaboração entre as disciplinas que pressupõe respeitar as fronteiras. A diferença da vigilância típica da interdisciplinaridade, o “trabalho de fronteira” a qual me refiro pode, no melhor dos casos, gerar novos objetos, novas perguntas e novos problemas e, no pior caso, conduzir à “colonização” de novos espaços,

8 Sobre a relação entre ciência e tecnologia, veja Latour (1987) e Stengers (1996/1997, 1997), assim como o trabalho citado na nota 5 sobre ciência e cultura material. Os ensaios em Santos (2007a) mostram como a impossibilidade de distinguir a ciência da tecnologia é um fator crucial para a compreensão da dinâmica global do conhecimento e de suas concomitantes desigualdades, tensões e conflitos.

9 O modelo foi sacudido pela física quântica e outros desenvolvimentos convergentes.

presas do conhecimento submetido aos “velhos” modelos¹⁰.

É possível que esta “desunidade” e diversidade da ciência seja simplesmente consequência de um pluralismo epistemológico, ou seja, de várias formas de ver e de manipular o mundo, ainda que este seja em si mesmo único e homogêneo (a hipótese do universo)? Ou talvez existam causas de tal diversidade, uma diversidade que deriva da própria heterogeneidade do mundo (a hipótese do pluriverso)? Seja como for, a diversidade epistemológica não é o simples reflexo ou epifenômeno da diversidade ou da heterogeneidade ontológica. Não existe uma forma essencial nem definitiva de descobrir, ordenar e classificar os processos, as entidades e as relações do mundo. A própria ação de conhecer, como repetidamente

nos lembram os filósofos pragmáticos, é uma intervenção no mundo, uma intervenção que nos situa dentro dele como participantes ativos em sua produção. Diferentes modos de conhecimento, por ser irremediavelmente parciais e situados, terão diferentes consequências para o mundo e o afetarão de diferente modo. A própria capacidade das ciências modernas de criar novas entidades e, deste modo, sancionar uma política ontológica (Mol, 2002) —cujo efeito, intencionado ou não, é aumentar a heterogeneidade do mundo— parece que reforça esta ideia. Configura um realismo robusto e uma sólida objetividade, uma clara consciência da necessidade de identificar de forma exata e precisa as condições em que se produz o conhecimento e como se avalia sobre a base de suas consequências observadas ou previstas. Deste modo, pode-se dar uma explicação rigorosa do caráter situado, parcial e construído de todos os conhecimentos, ao mesmo tempo em que se recusa o relativismo como postura epistemológica e moral¹¹.

10 Um exemplo particularmente interessante deste processo se refere à história da biologia durante o século passado, sobretudo no que se refere à genética, à biologia molecular e ao desenvolvimento e biologia da evolução. Sobre as implicações epistemológicas e teóricas desta história, veja, por exemplo, Lewontin (2000); Keller (1995, 2000); Oyama (2000); Oyama, Griffiths e Gray (2001); Nunes (2001); Singh e col. (2001); Robert (2004). Sobre os desafios teóricos e as práticas científicas em biologia, veja J. Ramalho-Santos (2007) e M. Ramalho-Santos (2003).

11 Veja, a este respeito, a proposta de Dupré de um “realismo promíscuo” (1993, 2003), que tem fortes afinidades com enfoques pragmatistas (o de John Dewey em particular) explorado anteriormente por Santos (1989).

Neste sentido, o conceito de construção é fundamental como recurso para caracterizar o processo de formação tanto do conhecimento quanto dos objetos tecnológicos. Desta perspectiva, construir significa colocar em relação e interação, no âmbito de práticas organizadas socialmente, materiais, ferramentas, formas de fazer e competências para criar algo que não existia antes, algo que tenha propriedades novas e que não se possa reduzir à soma total dos heterogêneos elementos mobilizados para conseguir sua criação. Assim, pois, a oposição entre o real e o construído, tão frequentemente invocada para arremeter contra os estudos sociais e culturais da ciência e da tecnologia, não tem nenhum sentido. O que existe —o conhecimento, os objetos tecnológicos, os edifícios, as estradas, os objetos culturais— existe *porque* está construído mediante práticas situadas. Como nos lembra Latour, a diferença relevante não é entre o real e o construído, mas entre o que está bem construído, que resiste bem às situações em que se colocam à prova sua consistência, solidez e robustez, e o que está mal construído e, por conseguinte, é vulnerável à crítica ou à erosão. Esta é a diferença que permite distinguir entre fatos (bem construídos) e artefatos (mal construídos)¹².

12 Sobre este tema, ver as contribuições incluídas em Santos ed. (2007a). No conceito de construção como

Desta perspectiva, as práticas de produção de conhecimento implicam trabalhar nos objetos, seja para transformá-los em objetos do conhecimento reconhecíveis no âmbito do que já existe, ou para redefini-los como parte de uma redefinição mais ampla do próprio conhecimento. Alguns objetos se transformam ao colocá-los em situações novas, seja porque adquirem novas propriedades sem perder as próprias, ou porque assumem novas identidades, que tornam possível sua reapropriação em novas condições. Outros objetos mantêm sua própria identidade e estabilidade, mas são apropriados de forma diferente em situações porque assumem novas identidades, que tornam possível a sua reapropriação em novas condições. Outros objetos mantêm sua própria identidade e estabilidade, mas são apropriados de forma diferente em situações e contextos diferentes —como é o caso, por exemplo, de determinados objetos que a pesquisa biomédica e a prática clínica “compartilham”. No entanto, ao tratar do desconhecido e com ignorância *a respeito das* propriedades e do comportamento futuro dos novos objetos —por exemplo, os organismos modificados geneticamente, os

se utiliza nos estudos sociais e culturais da ciência, há abundante bibliografia. Para duas discussões esclarecedoras, veja P. Taylor (1995) e Latour (1999).

prions ou as mudanças climáticas— a relação com o desconhecido e com a ignorância implícita no que se sabe e se pode contar contrasta com o cauteloso respeito devido ao que não se sabe (Santos, 1989). Invocar a precaução (da qual falo mais adiante) ao ocupar-se de fenômenos apenas conhecidos não supõe recusar o conhecimento nem a intervenção, mas assumir um determinado risco: questionar as nossas próprias convicções e a nossa ignorância sem reduzir o que se sabe ao que já se sabe, e sem proclamar a irrelevância do que não se pode descrever porque não o conhecemos.

A definição do que é um objeto e a distinção entre o sujeito e o objeto aparecem como um fator mais da diferenciação interna entre as ciências. Algumas práticas científicas estão obrigadas a tratar diretamente das dificuldades relacionadas com a distinção entre sujeitos e objetos. Da biomedicina às ciências sociais, e incluída a psicanálise, a definição dos objetos do conhecimento não se distingue de uma relação com os sujeitos constituídos como os objetos daquele. De modo que traçar uma fronteira entre o sujeito e o objeto se torna um passo que nos leva a trabalhar simultaneamente sobre as diversas fronteiras que delimitam os territórios e a história do conhecimento. Se devemos constituir a “matéria prima” para a produção de conhecimento, não podemos des-

cartar a relação intersubjetiva e o uso “comum” da linguagem, nem as competências interacionais que cientistas e leigos compartilham como membros de coletivos ou sociedades. As tensões internas características da história das ciências humanas —incluídas a medicina e a psicanálise— também têm a ver com a definição da fronteira entre os sujeitos e os objetos. Outras oposições, como as de explicação/compreensão, tentam cimentar uma dualidade epistemológica que, como hoje sabemos, não concorda bem com os sujeitos/objetos híbridos das ciências humanas.

Por último, e seguindo a Sandra Ardem (1998, 2006), dentro da terceira via entre a epistemologia convencional da ciência moderna e outros sistemas alternativos de conhecimento, são possíveis dois enfoques do estudo da ciência e da tecnologia: o enfoque pós-kuhniano, desenvolvido no Norte, e os estudos pós-coloniais, realizados sobretudo no Sul. Os primeiros podem ser caracterizados de acordo com os seguintes temas: os postulados históricos e culturais configuraram a história da ciência ocidental moderna; a ciência avança através de descontinuidades conceituais; o núcleo cognitivo e técnico da ciência moderna não pode se isolar da cultura nem da política; as ciências estão desunificadas, como deve ser; conceber a ciência como uma série de representações

oculta a dinâmica da intervenção e da interação; todo momento da história da ciência moderna compartilha os postulados da diferença sexual de seu tempo. O enfoque pós-colonial, por sua vez, compartilha as características pós-kuhnianas, mas acrescenta outras duas: no Norte, considera-se que a ciência produzida no Norte é toda a que se produz no mundo; existe uma relação causal entre a expansão europeia, o colonialismo e o desenvolvimento da ciência moderna. A ciência moderna, apoiada pelo direito moderno, foi a grande desenhadora da linha abissal e da conseguinte invisibilidade de tudo o que estava do outro lado da linha.

Estes dois enfoques concebem a ciência de forma não essencialista e reconhecem que as fronteiras que os separam de outros sistemas de conhecimento são ambíguas; consideram que todos os sistemas de conhecimento são sistemas de conhecimento local; valorizam a diversidade cognitiva da ciência entendida mais em termos de virtualidade tecnológica do que em termos representacionais; por último, acreditam que o sujeito do conhecimento científico, longe de ser abstrato, homogêneo e culturalmente indiferente, é um conjunto muito diversificado de sujeitos, com diferentes histórias, trajetórias e culturas, e produz conhecimento científico tendo objetivos igualmente diversificados (Harding, 1998: 104).

Estes enfoques, que designei como epistemologias plurais das práticas científicas, estão imersos na *Weltanschauung* da diversidade e da pluralidade que caracteriza a transição paradigmática. No entanto, acho que não são suficientes no reconhecimento da diversidade e da pluralidade. Exceção feita, em parte, dos enfoques pós-coloniais, estas epistemologias confinaram-se nas ciências; quando se referem a outros sistemas de conhecimento, sempre fazem isso do ponto de vista da ciência moderna, porque não se leva devidamente em conta o outro componente sociocultural da transição paradigmática: a globalização hegemônica. Agora, do mesmo modo que na ciência clássica a unidade da realidade e do conhecimento caminhava junto do universalismo, hoje a diversidade e a pluralidade estão acompanhadas pela globalização hegemônica.

Diferentemente do universalismo, que era a força de uma ideia que se representa a si mesma como imposta sem a ideia de força, a globalização hegemônica é a força de uma ideia que se reivindica a si mesma pela própria ideia de força, ou seja, por imperativos de livre mercado, tais como as agências de classificação, as condicionalidades impostas por agências financeiras multilaterais como o Banco Mundial ou o FMI, a deslocalização das empresas,

o monopólio de terras, as oficinas clandestinas repartidas por todo o Sul global, etc. Em outras palavras, as relações de poder, a resistência, a dominação e as alternativas de hegemonia e contrahegemonia, são elementos constitutivos da globalização. E é assim porque hoje a globalização é o marcador hegemônico dos termos do conflito histórico-social criado pelo capitalismo. A globalização é simultaneamente conflito (a ideia de força) e os termos do conflito (a força da ideia). No final do século XIX e começos do século XX, a luta contra o capitalismo no Norte se dava aceitando acriticamente a unidade de conhecimento e universalismo —como testemunham Marx e Einstein— ao contrário, hoje as lutas contra o capitalismo e o colonialismo colocam em primeiro plano o debate sobre o significado da diversidade e sobre as contradições internas da globalização. Atualmente as lutas contra o capitalismo e o colonialismo avançam à medida em que mudam os termos do conflito. Há, pois, uma diversidade capitalista e colonialista, e uma diversidade anticapitalista e descolonial, uma globalização hegemônica e uma contrahegemonia. A marca dos conflitos entre elas percorre todos os debates epistemológicos do nosso tempo. Daí a importância de ir da pluralidade interna à pluralidade externa, da diferenciação interna das

práticas científicas à diferenciação entre conhecimentos científicos e não científicos.

A PLURALIDADE EXTERNA: A ECOLOGIA DOS SABERES

Os enfoques intercultural e pós-colonial tornaram possível o reconhecimento da existência de sistemas plurais de conhecimento que são alternativos à ciência moderna ou que com ela se dedicam a novas configurações do conhecimento. A acessibilidade a diversas formas de saber e novos tipos de relações entre elas está aberta há certo tempo com férteis resultados, sobretudo no Sul global, onde o encontro entre os conhecimentos hegemônicos e não hegemônicos é mais desigual, e são mais evidentes os limites entre ambos. É nestas regiões onde os conhecimentos não hegemônicos, concebidos como formas de autoconhecimento, mobilizam-se para organizar a resistência contra as relações desiguais provocadas pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado¹³.

13 Os debates epistêmicos ao redor da produção de conhecimentos são extremamente diversos e férteis. Veja as análises de Mudimbe (1988); Alvares (1992); Hountondji (1983, 2002); Dussel (2000, 2001); Vishvanathan (1997, 2007); Mignolo (2000, 2003); Chakrabarty (2000); Lacey (2002); Meneses (2007); Xaba 2007.

Esta auto-reflexividade subalterna sugere uma dupla pergunta: por que todos os conhecimentos não científicos se consideram locais, tradicionais, alternativos ou periféricos?; por que continua existindo a relação de dominação, ainda que mudem as ideologias em que se baseia (o progresso, a civilização, a modernização, a globalização, as governanças)? Assim, as metamorfoses da hierarquia relativa ao que é e não é científico variaram, e incluem as seguintes dicotomias: monocultural/multicultural, moderno/tradicional, global/local, desenvolvido/subdesenvolvido, avançado/atrasado, etc. Cada dicotomia revela certa dominação. Como disse antes, a dicotomia entre o conhecimento moderno e o conhecimento tradicional se baseia na ideia de que o conhecimento tradicional é prático e coletivo, está profundamente enraizado no local e reflete experiências exóticas. Mas caso se considere óbvio que todo conhecimento é parcial e situado, é mais adequado comparar todo tipo de conhecimento (incluído ou científico) em termos de sua capacidade para cumprir determinadas tarefas em contextos sociais configurados por lógicas particulares (incluídas as que presidem o conhecimento científico). Esta é a perspectiva que, desde o final do século XIX, informou a filosofia pragmática, e que hoje parece especialmente apro-

priada para o desenvolvimento de aplicações construtoras de conhecimento, também de conhecimento científico¹⁴.

A diferença epistemológica que não reconhece a existência de outros tipos de conhecimento, além do científico, contém e oculta outras diferenças, umas diferenças capitalistas, coloniais e sexistas. O pensamento pós-abissal e a razão cosmopolita subalterna recusam a *mimese* —entendida como a imitação servil da cultura metropolitana— como mecanismo fundamental da construção da cultura (SAID, 1978, 1980), ao mesmo tempo em que promove formas inovadoras e subversivas de saber, baseadas na reconstrução permanente tanto dos discursos da identidade como dos repertórios da emancipação social. A interculturalidade emancipadora pressupõe o reconhecimento de uma pluralidade de conhecimentos e diferen-

14 Sobre isto, veja Santos (2009). Neste ensaio, inspirado no pragmatismo de William James e John Dewey, defendo uma espécie de ciência orientada às aplicações edificantes, em oposição a técnicas (veja também Toulmin, 2001, 2007). Pratt (2002) argumentou a origem multicultural e a capacidade de incorporação de diferentes contribuições culturais e cognitivas como características da filosofia pragmática. Este tipo de filosofia poderia gerar uma gama mais ampla de reciprocidade no pensamento filosófico e epistemológico ocidental.

tes concepções de mundo e de dignidade humana. Evidentemente deve-se avaliar a validade dos diferentes conhecimentos e concepções, mas não sobre a base da desqualificação abstrata de alguns.

Durante os séculos, conhecimentos muito diferentes desenvolveram formas de articulação mútua. Hoje é mais importante que nunca construir uma autêntica articulação dialógica entre os conhecimentos considerados ocidentais, científicos e modernos, e os conhecimentos considerados tradicionais, nativos e locais. Não se trata de voltar a velhas tradições, porque o que está em jogo é o fato de que cada tecnologia leva consigo o peso de um modo de ver e de ser na natureza e com outros seres humanos (Nandy, 1987). Portanto, o futuro pode ser encontrado no cruzamento de diferentes conhecimentos e diferentes tecnologias.

A diversidade epistêmica do mundo é aberta, porque todos os conhecimentos são situados. A afirmação do caráter universal da ciência moderna se mostra cada vez mais como tão só uma forma de particularismo, cuja especificidade consiste em ter o poder de definir todos os conhecimentos que são seus rivais como particularistas, locais, contextuais e situacionais.

Para uma ecologia dos saberes, a medida do realismo é o conhecimento como intervenção

na realidade, não o conhecimento como representação da realidade. A credibilidade da construção cognitiva se mede pelo tipo de intervenção no mundo que permite ou impede. Toda avaliação desta intervenção combina sempre o cognitivo com o ético-político, pelo que a ecologia dos saberes estabelece uma distinção entre a objetividade analítica e a neutralidade ético-política. Hoje em dia, ninguém questiona o valor geral das intervenções práticas que a produtividade tecnológica da ciência moderna fez possíveis. Mas isto não deve impedir que reconheçamos o valor de outras intervenções práticas que outras formas de conhecimento permitem. Em muitas áreas da vida social, a ciência moderna demonstrou uma superioridade inquestionável em relação com outras formas de conhecimento. No entanto, há outras intervenções no mundo real que hoje nos são muito valiosas em que a ciência moderna tomou parte. Está, por exemplo, a preservação da biodiversidade que as formas rurais e indígenas de conhecimento tornam possível, umas formas de conhecimento que paradoxalmente estão ameaçadas pelas crescentes intervenções impulsionadas pela ciência (Santos, Nunes e Meneses, 2007). E não é surpreendente a quantidade de conhecimentos, formas de vida, universos simbólicos e saberes para sobreviver

em condições hostis que se conservaram graças exclusivamente à tradição oral? Nada nos diz sobre a ciência o fato de que nada de tudo isso teria sido possível por meio dela?

Aqui radica o impulso da copresença e da incompletude. Não existe um único tipo de conhecimento que possa explicar todas as intervenções possíveis no mundo, motivo pelo qual todos os tipos de conhecimento são incompletos em diferentes formas. A incompletude não se pode erradicar porque qualquer descrição completa das variedades de conhecimento necessariamente não incluiria o tipo de conhecimento responsável pela descrição. Não existe conhecimento que não seja conhecido por alguém com algum fim. Todas as formas de conhecimento sustentam práticas e constituem sujeitos. Todos os conhecimentos são testemunhais porque o que sabem da realidade (sua dimensão ativa) sempre passa a se refletir no que revelam sobre o sujeito deste conhecimento (sua dimensão subjetiva).

No âmbito da ecologia dos saberes, a busca da intersubjetividade é tão importante quanto complexa. As diferentes práticas do conhecimento dão lugar a diferentes escalas espaciais e de acordo com durações e ritmos diferentes, motivo pelo qual a intersubjetividade implica também a disposição a saber e a agir em dife-

rentes escalas (interescala) e a submissão à articulação de tempos e durações diferentes (intertemporalidade). A maioria das experiências subalternas de resistência são locais e o conhecimento abissal moderno as transformou em locais e, portanto, em irrelevantes ou inexistentes. No entanto, dado que a resistência contra as linhas abissais deve ter lugar em escala global, é imperativo desenvolver algum tipo de articulação das experiências subalternas mediante vínculos local-globais. Para ter sucesso, a ecologia dos saberes deve ser transescalar.

Além do mais, a coexistência de diferentes temporalidades ou durações das diferentes práticas do conhecimento exige uma ampliação do âmbito temporal. As tecnologias modernas tenderam a favorecer o âmbito temporal e a duração da ação do Estado, entendido como a administração pública e como a vida política (por exemplo, o ciclo eleitoral); ao contrário, as experiências subalternas do Sul global estiveram obrigadas a responder tanto à duração mais curta das necessidades imediatas de sobrevivência, quanto à longa duração do capitalismo e do colonialismo. Mas inclusive nas lutas subalternas pode haver durações muito diferentes. Um exemplo: a mesma luta pela terra que travam os camponeses empobrecidos da América Latina pode incluir a duração

do Estado moderno quando, por exemplo, no Brasil, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) por uma reforma agrária, ou a duração do comércio de escravos, quando os povos afrodescendentes lutam por recuperar os *quilombos*, a terra dos escravos fugitivos, seus antepassados; ou uma duração ainda mais longa, quando os povos indígenas lutam por recuperar seus territórios históricos, que os *conquistadores* lhes arrebatarem.

RELATIVIZAR A DISTINÇÃO ENTRE A PLURALIDADE INTERNA E A PLURALIDADE EXTERNA DOS SABERES: O CASO DA FILOSOFIA AFRICANA

A distinção anterior entre a pluralidade interna e a pluralidade externa dos saberes, apesar de seu valor heurístico, propõe alguns problemas. A distinção se baseia na ideia de que podem ser definidos, inequivocadamente, os limites de cada tipo de conhecimento. Esta seria a única forma de saber se estamos diante de uma pluralidade entre saberes distintos (pluralidade externa) ou diante variações dentro do mesmo tipo de conhecimento (pluralidade interna). Como vimos antes, as epistemologias das práticas científicas ampliaram muitíssimo o campo da pluralidade interna. A pluralidade interna alcançou o seu máximo possível? Se

observamos com maior detenimento a realidade, percebemos que estas epistemologias, por mais diversas que sejam, estão confinadas nas práticas científicas modernas e contemporâneas. Quando as comparamos com a ciência chinesa estudada por Joseph Needham (1954) ou com a ciência árabe ou islâmica da idade de ouro do Islã (ca. 750 e.c.-ca. 1258 e.c.) estudadas por Seyyed Hossein Nasr (1976) e tantos outros, ou inclusive com a ciência ghandiana ou kahdi, nós nos ocupamos da pluralidade interna ou da externa?

Um exemplo tomado de um campo diferente de conhecimento nos ajuda a ver que, para captar a diversidade epistemológica do mundo, não devemos atribuir um valor absoluto à distinção entre pluralidade interna e externa dos conhecimentos. Começemos com uma pergunta: um diálogo entre a filosofia ocidental e a filosofia africana é um caso de pluralidade interna ou externa?¹⁵ Dado que estão em questão as duas filosofias, pareceria que estamos diante de um caso de pluralidade interna. No entanto, muitos filósofos ocidentais e africanos por igual, acham que não se pode falar de uma filosofia africana porque só há uma filosofia, cuja

15 O mesmo argumento pode ser utilizado em relação com o diálogo entre religiões.

universalidade não fica deslustrada pelo fato de que até hoje tenha se desenvolvido principalmente no Ocidente. Portanto, qualquer coisa que se possa designar como filosofia africana não é, de fato, filosofia, e só se poderia comparar com a filosofia sobre a base da pluralidade externa. Na África, é a postura que assumem os denominados filósofos modernistas. Para outros filósofos africanos, os tradicionalistas, existe uma filosofia africana que, ao estar integrada na cultura africana, é incompatível com a filosofia ocidental e, portanto, deve seguir sua particular linha de desenvolvimento¹⁶. Segundo os autores, a comparação ou o diálogo, à medida que forem possíveis, implicam uma pluralidade externa, porque com eles estamos diante dos corpos de conhecimento completamente diferentes. No entanto, o que resta por explicar é por quê, apesar de todas as diferenças feitas, ambos são chamados de filosofia.

Uma explicação é a que dão aqueles que defendem uma terceira postura. Dizem que não há uma filosofia, mas muitas, e acham que são possíveis o diálogo e o enriquecimento mútuos. São os que frequentemente enfrentam os

problemas da incomensurabilidade, a incompatibilidade ou a ininteligibilidade recíproca. No entanto, acham que a incomensurabilidade não impede necessariamente a comunicação, e que inclusive pode conduzir a formas insuspeitadas de complementariedade. Tudo depende do uso de adequados procedimentos de tradução intercultural. Mediante a tradução é possível identificar preocupações comuns, enfoques complementários e também, claro está, contradições inextricáveis¹⁷. Segundo esta terceira posição, é possível reconhecer a pluralidade interna entre saberes que se distinguem por profundas diferenças, o tipo de diferenças que normalmente exigem reconhecer a pluralidade externa. Quanto mais amplo for o exercício de tradução intercultural, mais provável é que a comparação se torne interna.

Dois exemplos servem de ilustração. O filósofo ganês Kwasi Wiredu (1990, 1996) susten-

16 Sobre este tema, veja Eze (1997); Karp e Masolo (2000); Hountondji (2002); Coetzee e Roux (2003) e Brown (2004).

17 Nesta área, os problemas costumam estar associados com a linguagem, e a linguagem é, de fato, um instrumento chave para conseguir uma ecologia dos saberes. Como resultado, a tradução deve operar em dois níveis, o linguístico e o cultural. A tradução cultural será uma das tarefas mais difíceis que os filósofos, os cientistas sociais e os ativistas sociais enfrentam no século XXI. Trato este tema com mais detalhe em Santos (2000, 2006).

ta que a filosofia e a língua dos Akan, o grupo étnico ao que pertence, não pode traduzir a ideia cartesiana de *cogito ergo sum*. A razão é que não existem palavras para expressar esta ideia. “Pensar”, em akan, significa “medir algo”, o qual não tem sentido caso se una à ideia de ser. Além do mais, também é muito difícil explicar o “ser” de *sum*, porque o equivalente mais próximo é algo assim como “estou aí”. Segundo Wiredu, o locativo “aí” “seria suicida do ponto de vista tanto da epistemologia quanto da metafísica do *cogito*”. Em outras palavras, a língua permite que se expliquem certas palavras, mas não outras. No entanto, isto não significa que a relação entre a filosofia africana e a ocidental deve terminar aqui. Como tentou demonstrar Wiredu, é possível desenvolver argumentos autônomos assentados na filosofia africana, não só referentes à razão de que não se pode expressar o *cogito ergo sum*, mas também referentes a muitas ideias alternativas que a filosofia africana pode expressar e a ocidental não¹⁸.

O segundo exemplo é o de H. Odera Oruka. Situa-se entre a filosofia ocidental e o conceito africano de sagacidade filosófica. A segunda é uma colaboração inovadora da filosofia africa-

na proposta por Odera Oruka (1990, 1998) e outros¹⁹. Reside em uma reflexão crítica sobre o mundo cujos protagonistas são os que Odera Oruka denomina *sábios*, sejam poetas, curandeiros tradicionais, contadores de histórias, músicos ou autoridades tradicionais. Segundo Odera Oruka, a filosofia sagaz consiste nos pensamentos expressos de homens e mulheres sábios de uma determinada comunidade, e é uma forma de pensar e explicar o mundo que flutua entre a *sabedoria popular* (máximas comunitais bem conhecidas, aforismos e verdades gerais de sentido comum) e a *sabedoria didática*, uma sabedoria exposta e um pensamento racional de uns determinados indivíduos de uma comunidade. A sabedoria popular costuma ser conformista, ao mesmo tempo em que, a sabedoria didática às vezes é crítica sobre a disposição comunal e a sabedoria popular. Os pensamentos podem ser expressos por escrito ou como ditos e argumentações não escritos relacionados com um(uns) determinado(s) indivíduo(s). Na África tradicional, a maior parte do que se consideraria filosofia sagaz continua sem estar escrita por razões que hoje devem ser evidentes para todos. É possível que

18 Veja Wiredu (1997) e uma discussão de seu trabalho em Osha (1997).

19 Sobre a filosofia da sabedoria, veja também Oseghare (1992); Presbey (1997).

algumas destas pessoas tenham estado parcialmente influenciadas pela inevitável cultura moral e tecnológica do Ocidente. No entanto, sua atitude e seu bem estar cultural continuam sendo basicamente os da África rural tradicional. Salvo um punhado delas, a maioria destas pessoas são “analfabetas” ou “semianalfabetas” (Odera Oruka, 1990: 28).

Em outras palavras, a ideia de sagacidade filosófica africana é uma forma de conhecimento tão diferente da filosofia convencional, que não podemos senão estar diante de um caso de pluralidade externa. No entanto, ao reclamar uma redefinição do que entendemos por filosofia, também se pode entender que aponta a uma pluralidade interna dentro do campo hoje extremamente ampliado da filosofia.

A ECOLOGIA DOS SABERES, A HIERARQUIA E A PRAGMÁTICA

Uma epistemologia pragmática se justifica sobretudo porque as experiências vitais dos oprimidos se tornam inteligíveis principalmente como uma epistemologia das consequências. Em seu mundo vital, primeiro são as consequências e, depois, as causas.

A ecologia dos saberes se baseia na ideia pragmática de que é necessário reavaliar as intervenções concretas na sociedade e na natu-

reza que os diferentes saberes podem oferecer. Centra-se nas relações entre os saberes e nas hierarquias que se geram entre eles, já que nenhuma prática concreta seria possível sem estas hierarquias. No entanto, mais do que convir com uma hierarquia universal e abstrata entre os conhecimentos, a ecologia dos saberes prefere hierarquias dependentes do contexto, levando em conta os resultados concretos que as diferentes práticas do conhecimento se propuserem ou conseguirem. As hierarquias concretas emergem do valor relativo das intervenções práticas alternativas. Entre os diferentes tipos de intervenção podem existir complementariedade ou contradições. Sempre que houver intervenções práticas que, em teoria, possam ser implementadas por diferentes sistemas de conhecimento, a escolha concreta da forma de conhecimento deve estar informada pelo princípio de precaução que, no contexto da ecologia dos saberes, deve ser formulada como se segue: deve-se dar preferência à forma de conhecimento a garantir o maior nível de participação dos grupos sociais implicados no seu desenho, sua execução e seu controle, e nos benefícios da intervenção.

Neste sentido, convém distinguir duas situações diferentes. A primeira se refere à escolha entre intervenções alternativas no mesmo âm-

bito social quando chocam diferentes saberes. Neste caso, o princípio de precaução não deve levar a juízos baseados em hierarquias abstratas entre os saberes, mas devem ser produtos de deliberações democráticas sobre os custos e os benefícios. O seguinte exemplo demonstra a importância deste princípio. Nos passados anos sessenta, os sistemas milenares de regado dos campos de arroz de diversos países asiáticos foram substituídos por sistemas científicos, tal como defendiam os profetas da Revolução Verde. Em Bali, Indonésia, os sistemas de regado tradicionais se baseavam em ancestrais saberes religiosos, agrários e hidrológicos que eram supervisionados pelos sacerdotes de DewiDanu, a deusa hindu da água (Callicott, 2001: 89-90). Foram substituídos porque se considerava que eram supersticiosos, produto do que os antropólogos chamaram de “culto ao arroz”. A realidade é que a substituição teve consequências nefastas para o cultivo do arroz, tão desastrosas que foi necessário abandonar os sistemas científicos e recuperar os tradicionais. Mas a autêntica tragédia foi que a suposta incompatibilidade entre os dois sistemas de conhecimento desenhados para realizar a mesma intervenção — regar os arrozais — era consequência de uma avaliação incorreta da situação provocada pre-

cisamente pelos juízos abstratos (baseados na validade universal da ciência moderna) sobre o valor relativo dos diferentes saberes. Anos mais tarde, os modelos computacionais — um dos campos das ciências da complexidade — demonstraram que as sequências de água gestionadas pelos sacerdotes de Dewi-Danu eram muitíssimo mais eficazes que os sistemas científicos de regado (Callicott, 2001: 94).

O outro caso de intervenções alternativas baseadas em corpos diferentes de conhecimento é o das que não têm lugar no mesmo âmbito social. Neste caso, a decisão entre saberes diferentes e que estejam em conflito não obriga necessariamente a substituir um tipo de intervenção por outra. Só requer decidir o âmbito social sobre o qual se deve intervir e o tipo de prioridade que se deve estabelecer. Como dizia anteriormente, não é razoável questionar hoje o valor geral das intervenções no mundo que foram possíveis graças à produtividade tecnológica da ciência. Poderiam ser questionadas muitas de suas opções concretas, como as bombas lançadas sobre Hiroshima e Nagasaki, ou a exploração destrutiva dos recursos naturais. Por exemplo, ninguém questiona a capacidade da ciência moderna de levar homens e mulheres à Lua, ainda que se possa colocar em dúvida o valor social de tal empresa. Nes-

te âmbito, a ciência moderna demonstra uma superioridade inapelável *a respeito de* outros tipos de conhecimento. No entanto, há outras formas de intervir na realidade que para nós são hoje de sumo valor com as quais a ciência não contribuiu de modo algum, e que são, melhor dizendo, resultado de outros tipos de conhecimento. É o caso, como dizia antes, da preservação da biodiversidade que os saberes de camponeses e indígenas tornam possível.

ORIENTAÇÕES PARA O SABER PRUDENTE

A construção epistemológica de uma ecologia dos saberes não é tarefa fácil. Basta pensar nas muitas perguntas que se colocam. Como se deve distinguir o conhecimento científico do conhecimento não científico? Como se constrói o interconhecimento? Como distinguir entre muitos saberes não científicos? Qual é a diferença entre o conhecimento ocidental e não ocidental? Se há vários saberes ocidentais, como distinguir entre eles?

De que perspectivas se deve identificar os diferentes saberes? Quais são as possibilidades e os limites de reconhecer um determinado tipo de conhecimento do ponto de vista de outro? Que tipos de relações ou articulações são possíveis entre os diferentes saberes? Com que tipos de procedimentos poderiam se colocar

em prática estas relações? Como devemos distinguir, nas lutas sociais concretas e práticas, a perspectiva e o conhecimento dos oprimidos da perspectiva e o conhecimento dos opressores? Não existem respostas inequívocas para nenhuma destas perguntas. Uma característica da ecologia dos saberes é que se constitui a si mesma mediante perguntas constantes e respostas incompletas. Daí que seja um conhecimento prudente. A seguir, resumo algumas das conclusões a que até hoje se chegou. Podem ser entendidas como possíveis orientações sobre como proceder com um conhecimento prudente e como avançar nessa direção.

1. *Não existe justiça social global sem justiça cognitiva. Não haverá sucesso se tudo depender exclusivamente de uma distribuição mais equitativa do conhecimento científico.* O conhecimento científico tem uns limites intrínsecos no que se refere à intervenção social que possibilita. Dada a hegemonia da epistemologia convencional e a conseguinte monocultura do conhecimento científico, da presença e do possível valor de saberes diferentes só se podem recuperar mediante uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências.
2. *As crises e os desastres provocados pelo uso imprudente e exclusivo da ciência*

são muito mais graves do que a epistemologia científica dominante reconhece. As crises e os desastres poderiam ser evitados, caso se valorizem os saberes científicos que, de forma subordinada, entram e saem das práticas científicas, e que valorizam também as práticas que estes saberes sustentam. Na ecologia dos saberes, reconhecer os saberes não científicos não implica desacreditar o conhecimento científico. Simplesmente leva consigo o uso contrahegemônico do segundo. Trata-se, por um lado, de explorar as práticas científicas alternativas e, por outro lado, de valorizar a interdependência dos saberes científicos e não científicos.

3. *Não existe nenhum conhecimento social que não seja conhecido por algum grupo social com um determinado objetivo social.* Todos os saberes sustentam práticas e constituem sujeitos. Todos os saberes são testemunhais porque o que sabem da realidade social (a dimensão ativa dos saberes) também revela o tipo de sujeitos do conhecimento que agem sobre a realidade social (sua dimensão subjetiva).
4. *Todos os saberes têm limites internos e externos.* Os limites internos afetam ao

que um conhecimento dado não sabe ainda da realidade social nem de sua possível intervenção nela. Os limites externos afetam as intervenções na realidade social que só são possíveis sobre a base de outros tipos de conhecimento. Os saberes hegemônicos se caracterizam por conhecer só os seus limites internos. O uso contrahegemônico da ciência moderna consiste na exploração paralela dos limites internos e externos.

5. *A ecologia dos saberes é construtivista no que se refere à representação, e realista no que se refere à intervenção.* Não temos acesso direto à realidade porque realmente não a conhecemos mais do que através de conceitos, de teorias, de valores e da linguagem que empregamos. Mas, por outro lado, o conhecimento que construímos sobre a realidade intervém nela e tem suas consequências. O conhecimento não é representação, é intervenção. O realismo pragmático se centra na intervenção mais do que na representação. A credibilidade da construção cognitiva se mede pelo tipo de intervenção no mundo que contribui, favorece ou dificulta. A avaliação desta intervenção sempre combina o cognitivo e o ético-político, motivo pelo qual a ecologia

dos saberes parte da compatibilidade entre os valores cognitivos e os éticos-políticos. Aí reside a distinção entre a objetividade e a neutralidade.

6. *A ecologia dos saberes se centra nas relações entre os saberes, nas hierarquias e nas forças que emergem entre eles.* Iniciar a conversação entre os saberes sobre a premissa de garantir a igualdade de oportunidades a todos eles, não é incompatível com hierarquias concretas no contexto de práticas concretas de conhecimento. A ecologia dos saberes só combate a hierarquia estabelecida pelo poder cognitivo universal e abstrato, naturalizado pela história e justificado por epistemologias reducionistas. As hierarquias concretas surgem da avaliação de intervenções alternativas na realidade social. Entre os diferentes tipos de intervenção pode existir complementaridade ou contradição.
7. *A ecologia dos saberes se rege pelo princípio de precaução.* Sempre que houver intervenções na realidade que, em teoria, possam ser realizadas por diferentes sistemas de conhecimento, as decisões concretas sobre os tipos de conhecimento que se deve favorecer devem estar informadas pelo princípio da precaução. Dentro da ecologia dos saberes, a formulação deste princípio deve ser assim: em igualdade de circunstâncias, deve-se privilegiar o tipo de conhecimento que garanta mais participação aos grupos sociais implicados na concepção, na execução, no controle e no desfrutar da intervenção.
8. *A diversidade do conhecimento não se limita ao conteúdo nem ao tipo de sua intervenção privilegiada na realidade social.* Também inclui as formas em que se formula, em que se expressa e se comunica. A ecologia dos saberes convida a epistemologias polifônicas e prismáticas. Polifônicas porque os diferentes conhecimentos têm desenvolvimentos autônomos, diferentes formas de produzir e de comunicar conhecimento. Isto explica por que determinar a relação entre eles costuma ser uma tarefa muito complexa. Prismáticas porque a relação entre os conhecimentos muda segundo o tipo de práticas sociais em que intervêm.
9. *O problema da incomensurabilidade não só é relevante quando os saberes em questão procedem de diferentes culturas; também é um problema dentro da mes-*

ma cultura. No que se refere às culturas ocidentais, um dos temas mais polêmicos foi como a ciência se autodelimita com respeito a outras formas de se relacionar com o mundo, umas formas consideradas não científicas e até irracionais, como as artes, as humanidades, a religião, etc. Inclusive aqueles que criticam a ideia de que o conhecimento científico vai se liberando progressivamente dos elementos “irracionais” —como Thomas Kuhn (1970, 1977), Gaston Bachelard (1971, 1972, 1975, 1981), Georges Canguilhem (1988) ou, em certa medida, Michel Foucault (1980— sempre baseiam seus paradigmas ou epistemes em descontinuidades entre a ciência ou outros saberes. A afirmação de tais descontinuidades exige, como demonstra Thomas Gieryn (1999), um constante trabalho de fronteira que implica um permanente controle das mesmas e uma persistente vigilância epistemológica, para conter e repelir os iminentes e insistentes “ataques de irracionalidade”.

Podemos perguntar, por exemplo, pelas possíveis relações entre a poesia e a ciência. Não me refiro à ciência como poesia, mas ao valor epistemológico da poesia e uma possível epistemologia polifônica em

que intervenham a poesia e a ciência. Da mesma forma, o conhecimento religioso tem a sua própria epistemologia que, em geral, considera-se incomensurável a respeito do conhecimento científico. O tema da relação entre os saberes religiosos e os de outro tipo adquire relevância quando muitos movimentos sociais que hoje lutam contra a opressão baseiam a sua militância no conhecimento religioso e na espiritualidade (Santos, 2014).

10. *A ecologia dos saberes pretende ser uma luta docta contra a ignorância ignorante*. Uma característica distintiva do conhecimento hegemônico é a sua capacidade de impor seus critérios de conhecimento e ignorância ao resto dos saberes. A ecologia dos saberes nos permite ter uma visão mais ampla tanto do que sabemos quanto do que não sabemos. O que não sabemos é produto de nossa ignorância, não da ignorância em geral.
11. *A história da relação entre diferentes saberes é fundamental na ecologia dos saberes*. A longa duração histórica do capitalismo, o colonialismo e o patriarcado explica um passado de relações desiguais entre os saberes. Em muitos casos,

essas relações conduziram ao epistemiocídio. O não exercício da ecologia dos saberes, por vasto e profundo que este fosse, pôde apagar o passado. Em compensação, na ecologia dos saberes, a história é uma sólida parte constituinte do presente. Como afirma T. Banuri (1990), o que mais negativamente afetou o Sul desde o começo do colonialismo é ter que concentrar as suas energias em adaptar-se e opor-se às imposições do Norte²⁰. Na mesma linha, Tsenay Serequeberhan (1991: 22) identifica os dois desafios a que hoje se enfrenta a filosofia africana. O primeiro é um desafio desconstrutivo, e consiste em identificar os resíduos eurocêntricos herdados do colonialismo e que estão presentes em diversos setores da vida coletiva, da educação à política, do direito à cultura. O segundo é um de-

safio construtivo, e consiste em dar nova vida às possibilidades culturais e históricas do legado africano interrompido pelo colonialismo e pelo neocolonialismo. O trabalho de tradução tenta englobar estes dois movimentos: as relações hegemônicas entre as experiências e o que há mais além dessas relações. Neste duplo movimento, reconstroem-se as experiências sociais reveladas pela sociologia das ausências, para entregar-se a relações de inteligibilidade mútua sem cair na canibalização recíproca.

12. *A ecologia dos saberes pretende facilitar a constituição de sujeitos individuais e coletivos, combinando a sobriedade na análise dos fatos com a intensificação da vontade contra a opressão.* Reinvidica-se a sobriedade pela multiplicidade de perspectivas cognitivas sobre a realidade da opressão. Esta é sempre produto de uma multidão de saberes e forças. As hierarquias também atuam de acordo com as redes. A intensificação da vontade, por sua vez, é resultado de um conhecimento mais profundo das possibilidades humanas. A ecologia dos saberes permite combinar saberes que privilegiam a força interior e a *natura na-*

20 Banuri sustenta que o desenvolvimento do “Sul” foi desvantajoso “não devido a maus conselhos de política ou intenção maliciosa dos assessores, nem pelo desconhecimento da sabedoria neoclássica, mas porque o projeto obrigou os indígenas constantemente a desviar suas energias da busca positiva da mudança social definida pelo povo até o objetivo negativo de resistir à dominação cultural, política e econômica pelo Ocidente” (Banuri, 1990: 66, ênfase no original).

*turata*²¹. A ecologia dos saberes permite, pois, assentar uma imaginação da vontade que é incompreensível para o entendimento convencional da ciência moderna²².

A ecologia dos saberes não se produz só no âmbito do *logos*. Também se dá no âmbito do *mythos*, o das pressuposições tácitas que tornam possível o horizonte de possibilidades de cada conhecimento e os diálogos entre elas. Neste sentido, é fundamental a ideia de fermento —vinculado ao de “ímpeto vital”, o campo de forças da energia humana que William James e Henri Bergson chamam de espontaneidade tecnológica (Bloch, 1995, vol. 2, pág. 683), ou de espiritualidade, como simplesmente chamam os povos originários—. Com a natureza polifônica da ecologia dos saberes se pretende fomentar subjetividades rebeldes competentes. O que está em jogo é a formação de uma espontaneidade que cimente uma vontade constituinte sobre uma atitude de suspeita *a respeito da* realidade social já constituída. Trata-se, em

poucas palavras, de recuperar a harmonia que Paracelso, no Renascimento, destacou entre *Arqueo*, o elemento da vontade da semente e do corpo, e *Vulcano*, a força natural da matéria.

A intensificação da vontade deriva de uma potencialidade que só se pode conhecer mediante a sociologia das emergências. Na ecologia dos saberes, a vontade se orienta com diversas bússolas. Não existem critérios absolutos nem monopólios da verdade. Em termos de Nicolás DE CUSA, orientar-se com uma só bússola seria uma manifestação de ignorância ignorante. É necessário avaliar de forma regular a contribuição de cada bússola. A distância relativa *a respeito das* orientações e vanguardas exclusivistas é um fator da consolidação da vontade. A existência de muitas bússolas torna a vigilância epistemológica um profundo ato de auto-reflexividade.

A ecologia do saber destaca o passar de uma política de movimentos a uma política de intermovimentos. Os interesses que motivam o exercício da ecologia dos saberes devem ser compartilhados pelos diversos grupos que, em um determinado contexto, convergem na ideia de que só podem lutar com sucesso por suas aspirações e interesses se colaborarem com outros grupos, integrando formas de conhecer de outros grupos sociais. Os tempos e

21 Sobre a tecnologia da vontade, veja Bloch (1995: 2-675).

22 Sobre a imaginação e a encruzilhada dos saberes, veja Visvanathan (1997, 2007).

lugares desta integração devem ser adequados para os diferentes grupos ou movimentos.

Neste sentido, surge à mente outro dos frutíferos ensinamentos de Nicolás de Cusa. Em 1450, De Cusa escreveu três diálogos —*De Sapientia*, *De Mente* e *De Staticis Experimentis*— cujo protagonista é o Idiota, um homem simples e iletrado, um pobre artesão que faz colheres de madeira. Em seus diálogos com o acreditado filósofo (o humanista, o orador), o Idiota se torna o sábio capaz de resolver os mais complexos problemas da existência a partir da experiência de sua vida ativa, a qual se dá prioridade sobre a via contemplativa. Como diz Leonel Santos (2002: 73): “Contrapõe-se o Idiota ao homem lido e erudito, que possui conhecimentos baseados em autores e autoridades, dos que obtém sua competência, mas que perdeu o sentido do uso e do cultivo autônomo de suas próprias faculdades”. O Orador provoca o Idiota: “Que presunçoso você, pobre Idiota, para dispensar assim o estudo das letras, sem as quais ninguém progride!” (2002: 78). O Idiota responde: “Não é presunção, grande Orador, o que me impede permanecer calado, mas sim a caridade. Na realidade, vejo vocês entregues à busca da sabedoria com grande e vão desejo... A opinião da autoridade os tornou, a você que é um homem livre por natureza, algo mais

parecido a um cavalo atado ao presépio com o cabresto e comendo só o que lhes derem. O seu conhecimento se alimenta da autoridade daqueles que escrevem, está limitado a um pasto alheio, não natural” (2002: 79). E acrescenta: “Mas digo a vocês que a sabedoria grita nos mercados e o seu clamor ressoa nas praças” (2002: 79). A sabedoria se manifesta no mundo e nas tarefas mundanas, especialmente naquelas que são o mundo da razão e implicam operações de cálculo, medida e peso (2002: 81).

Nestes diálogos sumamente irônicos, o Idiota não é mais do que o postulante da docta ignorância de Nicolás de Cusa. Os diálogos demonstram que os grandes argumentos das escolas de conhecimento erudito perdem importância se não demonstram plenamente sua relevância para a vida e a experiência práticas. Esta descentralização das formas de saber tem outra dimensão. O campo das interações práticas (ou seja, as interações que têm uns objetivos práticos) em que tem lugar a ecologia dos saberes exige que o lugar em que se interroga as formas de saber e se intercambiam não seja um lugar exclusivo para o conhecimento, por exemplo, as universidades ou os centros de pesquisa. O lugar da articulação da ecologia dos conhecimentos é todo aquele em que o objetivo do conhecimento for tornar-se uma experiência transformadora. Ou seja, é todo

lugar situado mais além do conhecimento como atividade separada. É significativo que os diálogos de Nicolás de Cusa tenham lugar na barbárie ou na humilde oficina do artesão. Assim se obriga o filósofo a argumentar em um território que não lhe é familiar para o qual não se formou: o território da vida prática. Este é o território onde se planejam todas as relações práticas, onde se avaliam as oportunidades, onde se medem os riscos, onde se pesam os prós e os contras. É o território do artesanato das práticas, o território da ecologia dos saberes.

BIBLIOGRAFIA

- Alvares, C. 1992 *Science, Development and Violence: The Revolt against Modernity* (Nova Delhi: Oxford University Press).
- Bachelard, G. 1971 *Le Nouvel Esprit Scientifique* (Paris: Presses Universitaires de France).
- Bachelard, G. 1972 *La Formation de l'Esprit Scientifique* (Paris: J. Verin).
- Bachelard, G. 1975 *Le Rationalisme Appliqué* (Paris: Presses Universitaires de France).
- Bachelard, G. 1981 *A Epistemologia* (Lisboa: Edições 70).
- Banuri, T. 1990 "Development and the Politics of Knowledge: A Critical Interpretation of the Social Role of Modernization Theories in the Development of the Third World" in Apfel Marglin, F. e Marglin, S. A. (eds.) *Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance* (Oxford: Clarendon Press) pp. 29-72.
- Bloch, E. 1995 *The Principle of Hope* (Cambridge: MIT Press).
- Brown, M. 2005 "Setting the Conditions' for Abu Ghraib: The Prison Nation Abroad" in *American Quarterly*, V. 57, N° 3, pp. 973-997.
- Callicott, J. B. 2001 "Multicultural Environmental Ethics" in *Daedalus*, V. 130, N° 4, pp. 77-97.
- Canguilhem, G. 1988 *Ideology and rationality in the history of the life sciences* (Cambridge: MIT Press).
- Chakrabarty, D. 2000 *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press).
- Coetzee, P. H. e Roux, A. P. J. (eds.) 2003 *The African Philosophy Reader: A Text with Readings* (Nova Iorque: Routledge).
- Cusa, N. de 1985 *On Learned Ignorance (De Docta Ignorantia)* (Minneapolis: Arthur J. Banning Press). Disponível em <<http://cl.umn.edu/sites/jhopkins/DI-I-12-2000.pdf>> acesso 11 de outubro de 2012.

- Dupré, J. 1993 *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science* (Cambridge: Harvard University Press).
- Dupré, J. 2003 *Darwin's Legacy: what Evolution means Today* (Oxford: Oxford University Press).
- Dussel, E. 2000 *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Madrid: Trotta).
- Dussel, E. 2001 *Hacia una filosofía política crítica* (Bilbao: Desclée de Brouwer).
- Eze, E. C. (ed.) 1997 *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell).
- Findlen, P. 1995 "Translating the New Science: Women and the Circulation of Knowledge in Enlightenment Italy" in *Configurations*, V. 2, 167-206.
- Foucault, M. 1980 *Power and Knowledge* (Nova Iorque: Pantheon).
- Galison, P. 1997 *Image and Logic: A Material Culture of Microphysics* (Chicago: University of Chicago Press).
- Galison, P. e Stump, D. J. (eds.) 1996 *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and Power* (Stanford: Stanford University Press).
- Gieryn, T. F. 1999 *Cultural Boundaries of Science: Credibility on the Line* (Chicago: University of Chicago Press).
- Harding, S. 1996 *Ciencia y feminismo* (Madrid: Morata).
- Harding, S. 1998 *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies* (Bloomington: Indiana University Press).
- Harding, S. 2006 *Science and Social Inequality: Feminist and Postcolonial Issues* (Urbana: University of Illinois Press).
- Hegel, G. W. F. 1970 *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Fráncfort: Suhrkamp) ed. por E. Moldenhauer e K. M. Michel.
- Hountondji, P. (ed.) 1983 *African Philosophy: Myth and Reality* (Bloomington, Indiana University Press).
- Hountondji, P. 2002 *Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture, and Democracy in Africa* (Atenas: Ohio University Press).
- Jasanoff, S.; Markley, G. E.; Peterson, J. e Pinch, T. (eds.) 1995 *Handbook of Science and Technology Studies* (Thousand Oaks: CA, Sage).

- Karp, I. e Masolo, D. (eds.) 2000 *African Philosophy as Cultural Inquiry* (Bloomington: Indiana University Press).
- Keating, P. e Cambrosio, A. 2003 *Biomedical Platforms: Realigning the Normal and the Pathological in Late twentieth-century medicine* (Cambridge: MIT Press).
- Keller, E. Fox 1985 *Reflections on Gender and Science* (New Haven: Yale University Press).
- Keller, E. Fox 2000 *The Century of the Gene* (Cambridge: Harvard University Press).
- Kleinman, D. L. (ed.) 2000 *Science, Technology and Democracy* (Nova Iorque: SUNY Press).
- Kohler, R. E. 2002 *Landscapes and Labscapes: Exploring the Lab-Field Border in Biology* (Chicago: University of Chicago Press).
- Kuhn, T. S. 1970 *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press).
- Kuhn, T. S. 1977 *The Essential Tension* (Chicago: University of Chicago Press).
- Lacey, H. 2002 "Alternatives to Technoscience and the Values of Forum Social Mundial", Palestra apresentada no "II Foro Social Mundial" (Oficina sobre tecnociência, ecologia e capitalismo), Porto Alegre, janeiro-fevereiro.
- Latour, B. 1999 *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies* (Cambridge: Harvard University Press).
- Lewontin, R. 2000 *It Ain't Necessarily So: The Dream of the Human Genome and Other Illusions* (Nova Iorque: New York Review of Books).
- Lynch, M. 1993 *Scientific Practice and Ordinary Action: Ethnomethodology and Social Studies of Science* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Meneses, M. P. 2007 "When there are no problems, we are healthy, no bad luck': for an emancipatory conception of health and medicines" in Santos, B. de Sousa (ed.) *Another knowledge is possible: Beyond Northern epistemologies* (Londres: Verso) pp. 352-379.
- Mignolo, W. 2000 *Local Histories/ Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking* (Princeton: Princeton University Press).
- Mignolo, W. 2003 *Histórias Locales/Diseños Globales* (Madrid: Akal).
- Mol, A. 2002 *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice* (Durham: Duke University Press).
- Mudimbe, V. Y. 1988 *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order*

- of Knowledge* (Bloomington: Indiana University Press).
- Nandy, A. 1987 *Traditions, Tyranny and Utopias. Essays in the Politics of Awareness* (Oxford: Oxford University Press).
- Nasr, S. H. 1976 *Western Science and Asian Cultures* (Nova Delhi: Indian Council for Cultural Relations).
- Needham, J. 1954 *Science and Civilization in China* (Cambridge: Cambridge University Press) 6 vols.
- Nunes, J. A. 1998-1999 “Para além das ‘duas culturas’: tecnociências, tecnoculturas e teoria crítica” in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Nº 52-53, pp. 15-59.
- Nunes, J. A. 2001 “A Síndrome do Parque Jurássico: História(s) Edificante(s) da Genética num Mundo ‘Sem Garantias’” in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Nº 61, pp. 29-62.
- Nunes, J. A. e Gonçalves, M. E. (eds.) 2001 *Enteados de Galileu? A Semiperiferia no Sistema Mundial da Ciência* (Oporto: Afrontamento).
- Odera Oruka, H. 1990 “Sage-Philosophy: The Basic Questions and Methodology” in Odera Oruka, H. (ed.) *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy* (Leiden: Brill) pp. 27-40.
- Odera Oruka, H. 1998 “Grundlegende Fragen der Afrikanischen ‘Sage-Philosophy’” in Wimmer, F. (ed.) *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika* (Viena: Passagen) pp. 35-53.
- Ortega y Gasset, J. 1942 *Ideas y creencias* (Madrid: Revista de Occidente).
- Oseghare, A. S. 1992 “Sagacity and African Philosophy” in *International Philosophical Quarterly*, V. 32, Nº 1, pp. 95-104.
- Osha, S. 1999 “Kwasi Wiredu and the Problems of Conceptual Decolonization” in *Quest*, V. 13, Nº 1-2, pp. 157-164.
- Osler, M. (ed.) 2000 *Rethinking the Scientific Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Oyama, S.; Griffiths, P. E. e Gray, R. D. (eds.) 2001 *Cycles of Contingency: Developmental Systems and Evolution* (Cambridge: MIT Press).
- Pickering, A. (ed.) 1992 *Science as Practice and Culture* (Chicago: University of Chicago Press).
- Pratt, S. L. 2002 *Native Pragmatism: Rethinking the Roots of American Philosophy* (Bloomington: Indiana University Press).

- Presbey, G. M. 1997 “Who Counts as a Sage? Problems in the Further Implementation of Sage Philosophy” in *Quest: Philosophical Discussions*, V. 11, N° 1-2, pp. 53-65.
- Ramalho-Santos, J. 2007 “Science on the Edge: Some Reproductive Biology Paradigms” in Santos, B. de Sousa (ed.) *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledge for a Decent Life* (Lanham: Lexington) pp. 251-269.
- Ramalho-Santos, M. 2003 “Células Estaminais como Densidades Autopoiéticas” in Santos, B. de Sousa (ed.) *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: Um Discurso sobre as Ciências Revisitado* (Oporto: Afrontamento) pp. 471-480.
- Retamar, R. Fernández 1989 *Caliban and Other Essays* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Robert, J. Scott 2004 *Embryology, Epigenesis, and Evolution: Taking Development Seriously* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Said, E. 1978 *Orientalism* (Nova Iorque: Vintage).
- Said, E. 1980 *The Question of Palestine* (Nova Iorque: Vintage).
- Santos, B. de Sousa (ed.) 2007a *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledge for a Decent Life* (Lanham: Lexington).
- Santos, B. de Sousa (ed.) 2007b *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies* (Londres: Verso).
- Santos, B. de Sousa 1989 *Introdução a uma Ciência Pós-moderna* (Oporto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa 1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Nova Iorque: Routledge).
- Santos, B. de Sousa 2000 *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia* (Bilbao: Editora Desclée de Brouwer).
- Santos, B. de Sousa 2006 *A Gramática do Tempo* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa 2009 “Un discurso sobre las ciencias” in Santos, B. de Sousa *Una Epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social* (Buenos Aires: Siglo XXI / CLACSO).
- Santos, B. de Sousa 2014 *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos* (Madrid: Trotta).
- Santos, B. de Sousa; Meneses, M. P. e Arriscado Nunes, J. 2007 “Opening Up the Canon of Knowledge and Recognition of

- Difference” in Santos, B. de Sousa (ed.) *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies* (Londres: Verso).
- Santos, L. Ribeiro dos 2002 “A sabedoria do Idiota” in André, J. M. e Gómez, M. Álvarez (eds.) *Coincidência dos opostos e concórdia. Caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa* (Coimbra: Faculdade de Letras) pp. 67-98.
- Schiebinger, L. 1989 *The Mind has No Sex: Women in the Origins of Modern Science* (Cambridge: Harvard University Press).
- Serequeberhan, T. 1991 “Introduction” in Serequeberhan, T. (ed.) *African Philosophy: The Essential Readings* (Nova Iorque: Paragon) pp. xvii-xxii.
- Shapin, S. 1996 *The Scientific Revolution* (Chicago: University of Chicago Press).
- Singh, R. S.; Krimbas, C. B.; Paul, D. B. e Beatty, J. (eds.) 2001 *Thinking About Evolution: Historical, Philosophical, and Political Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Soper, K. 1995 *What Is Nature? Culture, Politics and the Non-Human* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Stengers, I. 1996-1997 *Cosmopolitiques* (Paris: La Découverte) 7 vols.
- Stengers, I. 1997 *Sciences et Pouvoirs: la Démocratie face à la Technoscience* (Paris: La Découverte).
- Stengers, I. 2007 “Becoming Civilized: Beyond the Great Divide” in Santos, B. de Sousa (ed.) *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledge for a Decent Life* (Lanham: Lexington) pp. 135-152.
- Taylor, P. J. 1995 “Building on Construction: An Exploration of Heterogeneous Constructionism, Using an Analogy from Psychology and a Sketch from Socioeconomic Modeling” in *Perspectives on Science*, V. 3, N° 1, pp. 66-98.
- Toulmin, S. 2001 *Return to Reason* (Cambridge: Harvard University Press).
- Toulmin, S. 2007 “How Reason Lost its Balance” in Santos, B. de Sousa (ed.) *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledge for a Decent Life* (Lanham: Lexington) pp. ix-xv.
- Visvanathan, S. 1997 *A Carnival for Science: Essays on Science, Technology and Development* (Oxford: Oxford University Press).
- Visvanathan, S. 2007 “The Heuristics of a Dissenting Imagination” in Santos, B. de Sousa (ed.) *Another Knowledge is Possible:*

- Beyond Northern Epistemologies* (Londres: Verso) pp. 182-218.
- Wagner, P. 2007 “On Wars and Revolutions” in Santos, B. de Sousa (ed.) *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledge for a Decent Life* (Lanham: Lexington).
- Wallerstein, I. M. 2007 “The Structures of Knowledge, or How Many Ways May We Know” in Santos, B. de Sousa (ed.) *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledge for a Decent Life* (Lanham: Lexington).
- Wiredu, K. 1990 “Are there Cultural Universals?” in *Quest*, V. 4, N° 2, pp. 5-19.
- Wiredu, K. 1996 *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective* (Bloomington: Indiana University Press).
- Wiredu, K. 1997 “African Philosophy and Inter-cultural Dialogue” in *Quest*, V. 11, N° 1/2, pp. 29-41.
- Xaba, T. 2007 “Marginalized medical practise: the marginalization and transformation of Indigenous Medicines in South Africa” in Santos, B. de Sousa (ed.) *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies* (Londres: Verso) pp. 317-351.

TRADUÇÃO INTERCULTURAL: DIFERIR E PARTILHAR *CON PASSIONALITÀ**

As ecologias de saberes são um dos procedimentos centrais que estruturam as epistemologias do Sul. No centro das ecologias de saberes está a ideia de que os diferentes tipos de saberes são incompletos de diferentes formas e que a criação da consciência desta incompletude recíproca (em vez de procurar a completude) constitui a condição prévia para alcançar a justiça cognitiva. A tradução intercultural é uma alternativa tanto ao universalismo abstracto no qual se baseiam as teorias gerais ocidentalocêntricas como à ideia da incomensurabilidade entre culturas. As duas estão ligadas e são responsáveis por dois “não-relacionamentos” da modernida-

de ocidental com culturas não ocidentais: a destruição e a assimilação forçada¹. Trata-se de “não relacionamentos” na medida em que ambas se recusam a considerar as culturas não ocidentais como alternativas culturais relevantes em qualquer sentido concebível. Estas são localizadas do outro lado da linha abissal podendo assim ser descartadas como incompreensíveis ou transformadas em objectos de apropriação e violência (Santos, 2009). Como a entendo aqui, a tradução intercultural consiste na busca de preocupações isomórficas e de premissas subjacentes entre as diferentes culturas, identificando diferen-

* Tradução portuguesa de Santos, B. de Sousa 2016 “Intercultural translation: Differing and sharing *con passionalità*” in *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide* (Londres / Nova Iorque: Routledge) pp. 212-235.

1 Conquista militar, conversão forçada, endoutrinação ideológica, repressão linguística, e profanação de espaços sagrados são algumas das muitas versões da negação do outro são algumas das muitas versões de negação do outro através do unilateralismo imperial. Ver Dallmayr (2006: 76).

ças e similitudes, e desenvolvendo, sempre que apropriado, novas formas de entendimento cultural e intercomunicação que pode ser útil no favorecimento de interações e fortalecimento das alianças entre os movimentos sociais, organizações, grupos de resistência que, em diferentes contextos culturais lutam contra o capitalismo, colonialismo e patriarcado e pela justiça social, dignidade humana, ou decência humana. A tradução intercultural questiona tanto as dicotomias reificadas entre saberes alternativos (por exemplo, saber indígena *versus* saber científico) como as hierarquias abstractas entre diferentes saberes (por exemplo, o saber indígena como uma reivindicação válida de identidade *versus* saber científico como uma reivindicação válida de verdade). Em suma, o trabalho de tradução capacita-nos para lidar com a diversidade e o conflito na ausência de uma teoria geral e de uma política de comando. Como veremos adiante, trata-se de um processo vivo que deve ser levado a cabo tanto com os argumentos como com as emoções derivadas de partilhar e diferir segundo uma axiologia de cuidado. Numa expressão de Antonio Gramsci, *con passionalità* (ver abaixo).

Em trabalhos anteriores descrevi o clima político e intelectual que justifica a necessidade da

tradução intercultural². A emergência da globalização contra-hegemónica e dos movimentos sociais ancorados em premissas culturais do Sul global, o conseqüente distanciamento em relação à tradição crítica e imaginação política ocidental, o colapso do internacionalismo que ao longo do século XX privilegiou a classe operária como sujeito histórico, a diversidade das lutas nacionalistas no Sul global e a crise associada do universalismo abstracto e das teorias gerais — todos estes factores convergiram num apelo à tradução intercultural. A tradução intercultural levanta uma série de questões. Que tipos de relacionamento são possíveis entre os diferentes saberes? Como distinguir incomensurabilidade, incompatibilidade, contradição e complementaridade? De onde provém o impulso para traduzir? Quem são os tradutores? Como escolher parceiros e assuntos de tradução? Como formar decisões partilhadas e como distingui-las das que são impostas? Qual a diferença entre tradução intercultural e tradução entre-línguas, e como se relacionam? Como garantir que a tradução intercultural não se torna na mais nova versão do pensamento

2 Ver Santos, 2006a e 2014.

abissal³ ou da razão metonímica e proléptica, ou seja, numa nova versão do imperialismo e do colonialismo?⁴ Como podemos identificar a perspectiva do oprimido em termos cognitivos? Como podemos traduzir esta perspectiva para outros saberes e línguas? Na busca de alternativas à dominação e à opressão, como podemos distinguir entre alternativas ao sistema de opressão e dominação e alternativas dentro do sistema? Mais especificamente, como distinguir entre alternativas ao colonialismo e neocolonialismo e alternativas que mascaram a perpetuação do capitalismo? Em suma, como podemos lutar contra as linhas abissais usando instrumentos políticos e conceptuais que não as reproduzam? Qual será o impacto de uma concepção pós-abissal de saber ou de uma razão cosmopolita subalterna tanto nas lutas sociais como nas instituições educacionais?

Não pretendo responder a todas estas questões neste texto. Limito-me a tecer algumas considerações que as podem esclarecer. Mas antes disso, começo por referir brevemente o que entendo por tradução intercultural e o porquê da sua importância para a reinvenção

da emancipação social e para a imaginação política insurgente. Vista da perspectiva das epistemologias do Sul, a tradução intercultural é também uma tradução inter-política, um procedimento que promove a política inter-movimentos sociais na origem da globalização contra-hegemónica. Como parte integrante de um projecto político, deve ser conduzido de modo a maximizar o sucesso deste último. A tradução intercultural é uma ferramenta para minimizar os obstáculos à articulação política entre os diferentes grupos sociais e os movimentos que lutam em todo o mundo pela justiça social e a dignidade humana quando estes obstáculos são devidos à diferença cultural e à ininteligibilidade recíproca. Além de frequentemente falarem diferentes línguas e provirem de diferentes trajectórias históricas, estes grupos e movimentos formulam os seus repertórios de luta baseados não apenas em contextos sociais e políticos específicos nos quais operam, mas também em diferentes premissas culturais e universos simbólicos. Nesta última instância, apenas os significados culturais partilhados transformam demandas em objectivos dignos de luta. Como parte de um projecto inter-político, a tradução intercultural interessa-se tanto com o porquê da importância da tradução como com as relações de poder envolvidas no

3 Sobre o pensamento abissal, ver Santos, 2009: 23-71.

4 Ver Santos, 2014.

trabalho de tradução. A tradução intercultural, tal como a concebo neste texto, não é um gesto de curiosidade intelectual ou diletantismo cultural. É antes um imperativo ditado pela necessidade de ampliar a articulação política para além dos limites daquilo que é muitas vezes percebido como um dado local ou cultura⁵. Esta necessidade pode ser inicialmente sentida e vocalizada por um dado grupo ou movimento, mas de modo a conduzir a um trabalho concreto de tradução, terá de ser partilhado por um outro grupo ou movimento. Idealmente, apenas relações de poder igualitárias, ou seja, relações de autoridade partilhada, se encaixam nos propósitos da tradução intercultural, uma vez que apenas nestas condições poderá haver reciprocidade entre grupos sociais ou movimentos⁶. Estas funções ideais como padrão

5 Como projecto político, o trabalho da tradução deve confrontar o tipo de questões políticas que, de acordo com Lydia Liu, constitui o âmago da tradução intercultural: “Nos termos de quem, para que círculo linguístico, e em nome de que tipos de saber ou autoridade intelectual realizamos actos de tradução entre culturas?” (1995: 1).

6 A concepção de diálogo transcultural de Tzvetan Todorov, embora não esteja preocupado com o tipo de política inter-movimentos em que me centro aqui, aproxima-se do tipo de tradução intercultural que te-

normativo à luz do qual as práticas concretas da tradução devem ser avaliadas. Como um processo vivo, a tradução intercultural aspira à reciprocidade em vez de se preocupar com as culturas de partida e as culturas de chegada. Quando me refiro a um entendimento mais am-

nho em mente. Todorov afirma que um tal diálogo depende de uma relação “em que ninguém tem a última palavra” e em que “nenhuma voz é reduzida ao estatuto de um simples objecto ou de uma mera vítima” (1984: 247-251). Dallmayr (2006: 79) distingue três modalidades básicas de diálogo transcultural: (1) comunicação pragmático-estratégica, (2) discurso moral-universal, e (3) discurso ético-hermenêutico; e como subcategoria: diálogo agonial ou contestação. O diálogo ético-hermenêutico é o mais próximo da minha concepção de tradução intercultural. Neste tipo de diálogo, “os parceiros procuram compreender e apreciar as histórias de vida e os antecedentes culturais mútuos, incluindo tradições culturais e religiosas (ou espirituais), repatórios de expressões literárias e artísticas, e angústias e aspirações existenciais” (Dallmayr, 2006: 79). No entanto, existe uma grande diferença entre a abordagem de Dallmayr e a minha. O meu interesse não tem a ver com a ética ou a hermenêutica *per se* mas antes com as políticas inter-movimentos, isto é, com a criação de condições para alianças concretas e agregações de interesses políticos. Também assim se explica porque prefiro o conceito de tradução ao conceito de diálogo. Na tradução recíproca o objectivo é trabalhar as diferenças de modo a identificar o propósito e as limitações na construção de alianças.

plo da tradução intercultural, pretendo ilustrar as condições para uma tradução inter-política e sublinhar os obstáculos à sua realização⁷.

TRADUÇÃO INTERCULTURAL COMO TRADUÇÃO VIVA

Não é meu propósito envolver-me nos numerosos debates que rodeiam a tradução, a tradução cultural, a traduzibilidade, e a tradução como cultura que explodiu nas humanidades e nas ciências sociais desde os anos 80 do século passado, dando origem a programas de investigação completamente novos e a disciplinas como os estudos de tradução. Nas palavras de António Sousa Ribeiro,

Na verdade, se em todas as épocas há conceitos que, em determinado momento, atingem uma circulação tão ampla que parecem, por si só, ser capazes de nomear tudo o que constitui as determinantes dessa época, um desses conceitos, nos nossos dias, é, sem dúvida, o de tradução. Pode dizer-se sem qualquer reserva que a tradução se tornou uma palavra-chave da nossa con-

temporaneidade, uma metáfora central do nosso tempo. (2004)

Do mesmo modo, Michaela Wolf escreve que “há muito que a tradução abandonou o casulo protector da cultura filológica da tradução, e está a tornar-se numa categoria cada vez mais central da teoria cultural e das políticas da cultura” (2008).

Partindo do conceito de “filologia viva” de Gramsci⁸, concebo a tradução intercultural como um processo vivo de interações complexas entre artefactos heterogéneos, tanto linguísticos como não linguísticos, combinados com intercâmbios que excedem em muito os enquadramentos logocêntricos ou discurso-cêntricos. Segundo Giorgio Baratta, a filologia viva de Gramsci vai para além dos textos e centra-se nas condições sociais e políticas concretas com as quais os textos supostamente se relacionam e sobre as quais terão impacto⁹. Refiro a riqueza dos debates recentes sobre a tradução apenas pela sua relevância

7 No meu livro *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South* (Durham: Duke University Press, 2018) apresento alguns exercícios de tradução intercultural que podem facilitar e fortalecer as políticas inter-movimentos no futuro.

8 Ver Gramsci (1975: 857 e 1430).

9 “Um movimento circular do empírico e do individual para o universal e para o total, e vice-versa, sem nunca fechar o círculo ou alcançar uma conclusão definitiva ou peremptória” (Baratta 2004: 18).

para o desenvolvimento do meu argumento neste texto. Algumas clarificações: falo de tradução intercultural e não de tradução cultural porque as diferenças culturais encontradas na globalização contra-hegemónica são mais interculturais do que intraculturais. Mas estou plenamente consciente de que em muitas instâncias pode não ser fácil distinguir entre as duas situações. Além disso, as diferenças intraculturais podem por vezes levar a conflitos mais complexos que as interculturais. A tradução é normalmente concebida como uma metáfora¹⁰, enquanto que a tradução linguística se refere ao sentido tradicional e literal de tradução de uma língua para outra. Sabemos, contudo, que com o uso extensivo e repetido, as metáforas se tornam literais. Por outro lado, a tradução entre-línguas não pode deixar de implicar tradução cultural. No entanto, a tra-

dução intercultural é muito mais abrangente porque abrange fenómenos linguísticos e extralinguísticos. De seguida enumero os tópicos dos debates da tradução cultural que são mais relevantes para o tipo de zona de contacto translacional a que me refiro aqui.

A língua constitui, obviamente, um tópico central. Para os meus propósitos analíticos, refiro-me sobretudo a dois tópicos principais. O primeiro diz respeito às diferenças de linguagem, competências linguísticas desiguais, e os seus impactos sobre o trabalho de tradução. O segundo tem a ver com o lugar da linguagem na tradução intercultural, uma vez que o trabalho de tradução depende também de formas de comunicação não-linguísticas e para linguísticas, linguagem corporal, gestos, riso, expressões faciais, silêncios, a organização e arquitectura do espaço, a gestão do tempo e do ritmo, etc. O segundo tópico tem a ver com a traduzibilidade, que Walter Benjamin (2002: 254) considerava “a lei que governa a tradução” e Gramsci via como a diferença que poderia esbater ou meramente interferir na suposta contradição universal da dialéctica marxista. Traduzibilidade é o reconhecimento da diferença e a motivação para lidar com ela. Ignorar a traduzibilidade equivale a impossibilitar a hegemonia. A hegemonia baseia-se no

10 Ver Birgit Wagner (2011). Ver o capítulo de Fabrice Schurmans neste volume. O texto deste meu capítulo foi escrito antes de ter lido o de Fabrice, não podendo, por isso tomar em conta os muito pertinentes comentários que me faz e a que espero poder responder em textos futuros. Fabrice, concordando em geral com o meu argumento, lamenta que eu não tenha fortalecido com o diálogo com os teóricos da tradução linguística. A verdade é que não considerei importante fazê-lo em face dos meus propósitos analíticos.

consentimento de ideias que vão para além do limite imediato da experiência de vida de cada um (e podem mesmo contradizê-la). Contudo, este consentimento, só é possível através de um acto de apropriação cultural e existencial que aproxima ideias e experiências de vida ou torna a ilusão desta proximidade mais credível. A apropriação é a activação da diferença num movimento da estranheza para a familiaridade. Esta activação é traduzibilidade em acção. Nascido no sul de Itália, na Sardenha, Gramsci tinha plena consciência da diferença linguística e cultural no seu próprio país e estava preocupado com o facto de o pensamento e o discurso político, muitas vezes dependentes do saber académico e de teorias universais como o marxismo, correrem o risco de não serem inteiramente compreendidos pelos seus destinatários.

Ao longo dos seus *Quaderni del carcere*, faz várias críticas severas aos discursos isotéricos da academia, que Gramsci (1975: 353) denominou de “esperanto científico e filosófico”. Segundo ele, tudo o que não fosse passível de ser expresso neste esperanto, era considerado um mero preconceito ou superstição, senão mesmo um puro delírio.

O terceiro tópico diz respeito às assimetrias envolvidas no trabalho de tradução e

como estas podem ser reduzidas ou mesmo eliminadas à medida que o trabalho de tradução progride. Como criar uma comunicação não hierárquica e alcançar significados partilhados? Este tópico é especialmente relevante para os tipos de tradução a que me dedico aqui, por exemplo, traduções de projectos políticos destinadas a criar capacitação recíproca. A policentralidade raramente constitui um ponto de partida. Na melhor das hipóteses, será um ponto de chegada. O quarto tópico, igualmente relevante, diz respeito às mudanças que o trabalho de tradução provoca na identidade dos participantes à medida que o trabalho avança. Partilhar significados implica também partilhar ideias, posicionamentos, paixões, sentimentos e emoções. Do mesmo modo, as diferenças na comunicação ou mesmo “a encenação da diferença” como diria Homi Bhabha (1994: 227), possuem dimensões de comunicação e performatividade que afectam a subjectividade do tradutor como um todo. A marcação como a desmarcação de diferenças, inscrevem-se num processo de intersubjectivação e interidentificação. À medida que os sujeitos da tradução mudam, mudam também as polaridades que os separam. Reformulação e interpenetração são tradução em acção. Um quinto tópico, menos debatido

pelos estudos de tradução, mas crucial aqui, é a motivação por detrás da tradução. De onde provém o *pathos* que gera o impulso para iniciar a tradução? Quão quente é a corrente quente da razão que junta estranhos sem qualquer certeza de que, no final do trabalho de tradução, serão menos estranhos uns para os outros e a possibilidade de poderem ser mais estranhos ainda? A filologia viva de Gramsci implica um esforço colectivo para traduzir com “uma partilha activa e consciente” isto é *con passionalità*¹¹. Este conceito é da maior importância por sublinhar as emoções que encarnam o envolvimento e a partilha de sentidos e afectos à medida que o trabalho de tradução progride.

A tradução é o procedimento que permite criar inteligibilidade recíproca entre as experiências do mundo, tanto as disponíveis como as possíveis, tal como são reveladas pela sociologia das ausências e pela sociologia das emergências. Sublinhado a possibilidade de comunicação cultural, a tradução enfraquece a ideia de culturas originais ou puras e

sublinha a ideia de relacionamento cultural. Conceitos como equivocação, ambivalência, mestiçagem ou hibridismo, e mimetismo são centrais para a tradução intercultural. Sendo que este último é aqui analisado e valorizado pela sua possível contribuição para as políticas inter-movimentos, é imperativo elucidar as relações históricas entre as diferentes culturas envolvidas, assim como as desigualdades políticas e culturais por elas criadas, e ter presente que estas desigualdades fazem parte do presente, mesmo quando a necessidade de tradução é recíproca e igualmente sentida por ambas as partes. Em trabalhos anteriores abordo as relações de poder intervenientes na mestiçagem, distinguindo entre mestiçagem colonial e descolonizadora¹². A ambivalência do mimetismo reside na sua afirmação da diferença no próprio processo de identificação do outro. Na maioria dos contextos coloniais modernos, a raça é um símbolo desta diferença e é, de facto, a causa do fracasso do mimetismo, uma vez que não possibilita mais que uma presença incompleta. Bhabha tendo em mente a Índia escreve “ser anglicizado é *empaticamente*

11 Gramsci (1975). Segundo Birgit Wagner (2011), Joseph Buttigieg, editor dos primeiros dois volumes da edição americana de *The Prison Notebooks*, planeia usar “empatia” para traduzir *con passionalità*.

12 Ver Santos, 2006a: 179-211.

não ser inglês” (1994: 87). E o mesmo argumento pode encontrar-se em outros textos coloniais¹³. Ao contrário de Bhabha, não penso que desacreditar as representações hegemónicas e deslocar o antagonismo seja inerente à mestiçagem ou que o “terceiro espaço” aberto por ela seja automaticamente emancipador. Este “terceiro espaço” pode de facto ser muito (des)emancipador, como as frustrações dos movimentos indígenas latino americanos demonstraram eloquentemente nas últimas décadas. Em trabalho anterior (2006a: 179-211) ao analisar a subjectividade barroca, chamo a atenção para os limites da subversão da dominação que representa. As “virtudes” do terceiro espaço dependem das relações sociais concretas que o constituem. O terceiro espaço é o domínio da mediação e da negociação que são constitutivos da tradução intercultural. O seu potencial político depende de condições específicas de mediação e negociação. O terceiro espaço é aquilo a que Viveiros de Castro chama o espaço de equivocação. Segundo ele,

Traduzir é situar-se num espaço de equivocação¹⁴ e permanecer aí, ao invés de desfazê-lo ou supor que ele nunca existiu. Traduzir é enfatizar e potencializar a equivocação, abrindo e alargando o espaço que era imaginado como inexistente entre as duas linguagens conceptuais em contato, precisamente o espaço que a equivocação esconde. A equivocação não é um impedimento para a relação, mas antes aquilo que a funda e impulsiona: uma diferença na perspectiva. Traduzir, portanto, seria presumir que a equivocação sempre existe, ou seja, comunicar-se pelas diferenças ao invés de silenciá-las presumindo uma univocalidade ou uma similaridade essencial entre o que nós e o

13 Para o contexto português, ver Santos, 2011.

14 “A equivocação, não é apenas uma ‘falha no entendimento’, mas uma falha em entender que os entendimentos não são necessariamente os mesmos e que não estão relacionados com formas imaginárias de ‘ver o mundo’, mas com mundos reais que estão a ser vistos... O Outro e os Outros são sempre o outro. Dessa forma, uma equivocação não é um erro, um engano ou uma fraude, pois estes pressupõem premissas homogêneas, enquanto ela suporia a heterogeneidade das premissas. E se a equivocação não é um erro, uma ilusão ou uma mentira, mas a própria forma da positividade relacional da diferença, seu oposto não é a verdade, mas sim o unívocal como pretensão à existência de um significado único e transcendente. O erro ou ilusão persiste, precisamente, em imaginar que o unívocal existe sob o equívocal, e que o antropólogo é o seu ventríloquo (Viveiros de Castro, 2004: 12).

Outro dizemos. Assim, “a incomensurabilidade entre as “noções” conflitantes, longe de ser um impedimento à sua comparabilidade, é precisamente o que a permite e justifica. (2004: 10)

Prefiro conceber o espaço intermédio que torna a tradução possível como zona de contacto, uma zona traduzível. Em geral, as zonas de contacto são campos sociais em que diferentes mundos da vida cultural se encontram, medeiam, negociam e confrontam¹⁵. Zonas de contacto são, portanto, zonas em que ideias, saberes, formas de poder, univer-

sos simbólicos e agências normativas e rivais se encontram em condições desiguais e resistem, rejeitam, assimilam, imitam, traduzem e se subvertem umas às outras de modo a dar origem a constelações culturais híbridas onde a desigualdade das trocas pode ser reforçada ou reduzida. A complexidade é intrínseca à própria definição de zona de contacto. Quem define quem ou o quê pertence à zona de contacto e quem ou o quê não? Como definir a linha que delimita a zona de contacto? Será a diferença entre culturas ou mundos da vida normativos tão profunda que os torna incomensuráveis? Como aproximar os universos culturais e normativos de modo a trazê-los a uma distância “de contacto visual”, por assim dizer? Paradoxalmente, devido à multiplicidade de códigos culturais presente, a zona de contacto descodificada e desclassificada, uma zona de experimentação e inovação normativa e cultural. Além disso, a determinação da igualdade de desigualdade de trocas na zona de contacto nunca é uma tarefa simples, uma vez que estamos em presença de conceitos alternativos e muitas vezes conflitantes de igualdade. Nas zonas de contacto, o ideal da igualdade é o ideal da igualdade de diferenças. No meu entendimento, as zonas de contacto produzidas pela tradução intercultural são

15 Pratt, define as zonas de contacto como “espaços sociais em que culturas distintas se encontram, chocam entre si e se envolvem umas com as outras muitas vezes em relações de dominação e subordinação altamente assimétricas — como o colonialismo, a escravatura e as suas sequelas que sobrevivem hoje pelo mundo fora” (1994: 4). Nesta formulação as zonas de contacto parecem implicar encontros entre totalidades culturais. Não tem de ser este o caso. A zona de contacto pode envolver diferenças culturais seleccionadas e parciais, as diferenças que, num espaço-tempo determinado se encontram em concorrência para dar sentido a uma determinada linha de acção. Além disso, hoje em dia, as trocas desiguais vão muito além do colonialismo e das suas sequelas, embora o colonialismo continue a desempenhar um papel muito importante do que estamos dispostos a admitir.

tempos-espaço de mediação e negociação nos quais a desigualdade das relações de tradução constitui o principal factor condicionante do trabalho de tradução. O trabalho de tradução actua reduzindo esta desigualdade quando tem êxito e aumenta-a quando fracassa. As constelações culturais emergentes do trabalho de tradução podem ser mais ou menos instáveis, provisórias e reversíveis

Como parte da política inter-movimentos, o trabalho de tradução diz respeito tanto aos saberes como às práticas, e também aos seus agentes. Existem diferentes tipos de trabalho de tradução. Alguns centram-se especificamente em conceitos ou mundovisões, outros em modos alternativos de construir práticas ou agentes colectivos. Mas em cada instância, os saberes, as práticas, e os agentes, trabalham conjuntamente. Quando o foco incide especificamente sobre conceitos e mundovisões, denomino o trabalho de tradução, seguindo uma expressão de Raymond Panikkar (1979: 9), *hermenêutica diatópica*. Consiste no trabalho de interpretação entre duas ou mais culturas com vista a identificar preocupações isomórficas entre elas e as diferentes respostas que fornecem para elas. Por exemplo, a preocupação e a aspiração à dignidade humana parecem estar presentes, embora de formas distintas, em di-

ferentes culturas. A hermenêutica diatópica ou pluritópica é baseada na ideia de que os *topoi*¹⁶ de uma dada cultura individual, por mais fortes que pareçam, são tão incompletos como a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é visível do interior da própria cultura uma vez que a aspiração à totalidade induz a que se tome a parte pelo todo. O objectivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude — um objectivo intangível — e sim ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, noutra. Aqui reside o seu carácter diatópico.

Procurando, entre outras coisas, quebrar o círculo hermenêutico criado pelos limites de uma cultura única, a hermenêutica diatópica ou pluritópica tenta “colocar em contacto horizontes humanos radicalmente distintos, tradições ou localizações culturais (*topoi*) de modo a alcançar um diálogo verdadeiramente dialógico que tem em conta as diferenças culturais. É a arte de alcançar o entendimento “atraves-

16 O *Topos* é um conceito chave da retórica aristotélica. Significa “lugar comum”, a noção ou a ideia daquilo que — dada a sua evidência — não é discutível. Ao contrário, funcionam como premissas de argumentação.

sando diferentes localizações” (*dia-topos*) (Panikkar, 1979: 9).

Admitir a relatividade das culturas não implica adoptar sem mais o relativismo como atitude filosófica. Implica, sim, conceber o universalismo como uma particularidade ocidental cuja supremacia como ideia não reside em si mesma, mas antes na supremacia dos interesses que a sustentam. A crítica do universalismo decorre da crítica da possibilidade da teoria geral¹⁷. A hermenêutica diatópica pressupõe, pelo contrário, o que designo por *universalismo negativo*, a ideia da impossibilidade da

17 Uma variação do universalismo tem sido recentemente apresentada na forma de transversalismo. Palencia-Roth (2006) afirma que os valores universais são antitéticos dos valores transversais. Em termos axiológicos, os valores transversais são valores transversais a uma ou mais culturas e lhes são comuns sem se tornarem valores universais. Se uma cultura transversal quiser permanecer transversal, deverá conservar a sua especificidade. Do meu ponto de vista, é apenas um modo mais elegante (e também mais insidioso) de difundir a velha pretensão do universalismo. Não existem valores que, por si mesmos, sejam comuns a diferentes culturas. Isso só poderá acontecer através da tradução intercultural cosmopolita, isto é, através de procedimentos que, pelo seu carácter recíproco e horizontal, oferecem garantias contra as imposições de cima para baixo e, afinal, contra o epistemicídio.

completude cultural. No período de transição que atravessamos, ainda dominado pela razão metonímica e pela razão proléptica, a melhor formulação para o universalismo negativo talvez seja designá-lo como uma teoria geral residual: uma teoria geral sobre a impossibilidade de uma teoria geral. A ideia e a sensação da carência e da incompletude criam a motivação para o trabalho de tradução. Ocorre-me neste ponto a descrição de Mikhail Bakhtin do diálogo transcultural:

Um significado apenas revela a sua profundidade quando encontra e contacta um outro significado, estrangeiro: encetam uma espécie de diálogo... Procuramos respostas para as nossas perguntas na [cultura estrangeira]; e [esta] responde revelando-nos novos aspectos e uma nova profundidade semântica... Este encontro dialógico de duas culturas não resulta em fusão ou mistura. Cada uma retém a sua unidade e totalidade aberta, mas ambas se enriquecem mutuamente. (1986: 7)

Para frutificar, a tradução tem de ser o cruzamento de motivações convergentes originadas em diferentes culturas. De onde provém esta motivação? É imperativo distinguir entre as motivações políticas e intelectuais. Ao longo do período moderno existem numerosos exemplos de intelectuais, sábios, filósofos, e cientis-

tas, tanto no Norte global como no Sul global, que tentam alcançar outras culturas em busca de respostas que a sua cultura não fornece. Por vezes trata-se de um exercício intelectual destinado a contestar verdades estabelecidas em relação à singularidade ou precedência de uma dada cultura. O exemplo mais brilhante do século XX é seguramente o gigantesco esforço de tradução intercultural de Joseph Needham (1954) destinado a provar o atraso e a derivação da ciência moderna e da civilização ocidental vis-à-vis a ciência e à civilização chinesa. Com maior frequência, esta busca é um acto de introspecção, um exercício de autoreflexividade profunda plena de ansiedade na medida em que tudo o que pode ser aprendido com as outras culturas tem de ser digerido¹⁸, desfigurado, e transfigurado de modo a encaixar em novas constelações de significado. O sociólogo indiano Shiv Vishvanathan formulou de uma maneira incisiva a noção de carência e a motivação que eu aqui designo como motivação para o trabalho de tradução: “o meu problema é como ir buscar o melhor que tem a civilização indiana e, ao mesmo tempo, manter viva a minha imaginação moderna e democrática”

(2000: 12). Se, imaginariamente, um exercício de hermenêutica diatópica fosse conduzido entre Vishvanathan e um cientista europeu ou norte-americano é possível imaginar que a motivação para o diálogo, por parte deste último, fosse formulada assim: “como posso manter vivo em mim o melhor da cultura ocidental moderna e democrática e, ao mesmo tempo, reconhecer o valor da diversidade do mundo que ela designou autoritariamente como não civilizado, ignorante, residual, inferior ou improdutivo?” (2000: 12).

O segundo tipo de anseio e motivação é político, e é este que me ocupa aqui. A sua irreduzível componente intelectual está ao serviço de um intento ou projecto político. Que tipo de intento ou projecto produz uma vontade que por si gera a motivação para se aproximar de outra cultura? A um nível pragmático, ao longo da década passada o Fórum Social Mundial (FSM) forneceu provas inequívocas do carácter parcial, local ou provincial de projectos políticos anteriormente considerados universais e suscetíveis de inteligibilidade universal e de formulações aceites e validadas¹⁹. Ao mesmo tempo que revelou a extrema diversidade (po-

18 Recordo aqui o movimento antropofágico dos intelectuais de *Nuestra America*. Ver Santos, 2006a: 179-211.

19 Sobre o Fórum Social Mundial, ver Santos, 2006b.

lítica, cultural, semântica, linguística) dos movimentos sociais que combatem a globalização neoliberal em todo o mundo, o FSM apela à necessidade de articulação e agregação entre todos estes movimentos e organizações. Na ausência de uma agregação imposta de cima para baixo por uma grande teoria ou um actor social privilegiado, isto implica um gigantesco trabalho de tradução. O que há de comum entre o orçamento participativo, hoje praticado em muitas cidades latino-americanas, e o planeamento democrático participativo dos panchayats em Kerala e Bengala Ocidental na Índia? O que podem aprender um com o outro? Em que tipos de atividades globais contra-hegemónicas podem cooperar? As mesmas perguntas podem fazer-se a respeito do movimento pacifista e do movimento anarquista, ou do movimento indígena e dos movimentos dos *indignados* ou Occupy, ou mesmo do Movimento dos Sem Terra no Brasil e do movimento contra as barragens no rio Narmada, na Índia, e assim por diante.

Ao lidar mais especificamente com práticas e agentes, o trabalho de tradução visa criar inteligibilidade recíproca entre formas de organização e entre objetivos de ação. Mas, como já referi, todos os tipos de trabalho de tradu-

ção envolvem práticas, bem como agentes²⁰. O trabalho de tradução visa clarificar o que une e o que separa os diferentes movimentos e práticas, de modo a determinar as possibilidades e os limites de articulação e agregação entre eles. Dado que não há uma única prática social universal ou sujeito coletivo para conferir sentido e direção à história, o trabalho de tradução torna-se decisivo para definir, em cada momento ou contexto histórico concreto, quais as constelações de práticas subalternas com maior potencial contra-hegemónico. Enquanto o Fórum Social Mundial gerou o potencial para a tradução intercultural, no México, o movimento indígena zapatista agiu sob a forma de um exemplo muito concreto do trabalho de tradução. Tratou-se de um exemplo efémero, mas revelador da capacidade ir para além das diferenças culturais e traduzir entre elas. Em março de 2001, na sua marcha para a capital do país, o Movimento Zapatista transformou-se momentaneamente numa prática contra-hegemónica privilegiada e foi-o tanto mais quanto soube realizar o trabalho de tradução entre os seus objetivos e práticas e os objetivos e práti-

20 O trabalho de tradução entre a biomedicina moderna e a medicina tradicional constitui um bom exemplo disto. Ver Meneses (2004 e 2009).

cas de outros movimentos sociais mexicanos, do movimento cívico e do movimento operário autónomo ao movimento feminista. Desse trabalho de tradução resultou, por exemplo, que o dirigente zapatista escolhido para se dirigir ao Congresso Mexicano tenha sido uma mulher, a comandante Esther. Com essa escolha, os zapatistas quiseram significar a articulação entre o movimento indígena e o movimento de libertação das mulheres e, por essa via, aprofundar o potencial contra-hegémico de ambos.

APRENDER COM O SUL COM A TRADUÇÃO INTERCULTURAL

Em trabalhos anteriores explico as razões que justificam o meu empenho em conseguir distanciamento em relação à teoria crítica eurocêntrica Ocidental. Estabelecer um tal distanciamento implica *démarches* desconstrutivas²¹ e reconstrutivas²². Neste texto procedo à reconstrução a um nível mais profundo, o nível da tradução intercultural. Dependendo do tipo de parceiros intervenientes no trabalho

de tradução, distingo dois tipos principais de tradução intercultural. O primeiro é a tradução entre concepções ou práticas ocidentais e não ocidentais; o segundo é a tradução entre diferentes concepções e práticas não-ocidentais²³. A meu ver, ambos almejam a aprendizagem com o Sul anti-imperial, entendido como uma metáfora do sofrimento humano global, sistémico e injusto causado pelo capitalismo, colonialismo e patriarcado e pela resistência contra as causas desse sofrimento. Como mencionei anteriormente, o Sul anti-imperial existe tanto no Sul global como no Norte global. O fortalecimento do Sul anti-imperial fundamenta o impulso para aprender através da tradução intercultural, tanto de saberes e práticas distintas em todo o Sul global, como com saberes e práticas das zonas de contacto entre o Norte global e o Sul global. Trata-se de dois tipos muito diferentes de aprendizagem porque tanto a sociologia das ausências como a sociologia das emergências actuam de modo muito distinto sobre cada uma delas. A história moderna de

21 Para as *démarches* desconstrutivas ver Santos, 2014: 48-163.

22 Para as *démarches* reconstrutivas ver Santos, 2014: 164-235.

23 Existe também a possibilidade de tradução entre diferentes concepções e práticas ocidentais. Em que medida esta tradução é inter ou intracultural poderá constituir um tópico para um debate a que não pretendo dedicar-me aqui.

relações desiguais entre o Norte global e o Sul global tem um peso tal que questionar e desafiar a zona de contacto tal como esta se apresenta terá de ser a primeira tarefa do trabalho de tradução. Aqui reside a natureza descolonizadora dos encontros a promover.

Por se tratar de um trabalho de mediação e negociação, o trabalho de tradução requer que os participantes no processo de tradução se desfamiliarizem até certo ponto dos seus respectivos antecedentes culturais. No caso das traduções Norte/Sul, que tendem a ser também traduções ocidente/não-ocidente, a tarefa de desfamiliarização é especialmente difícil porque o Norte imperial não tem de si outra memória que não a imperial e, portanto, tão única quanto universal. À primeira vista poderia parecer que as traduções Sul/Sul não teriam estas dificuldades. Nada poderia estar mais longe da verdade. Como produto do império, o Sul é a casa do Sul onde o Sul não está em casa. Isto é, a construção das epistemologias do Sul pela tradução intercultural deve submeter-se a um processo de desfamiliarização em relação quer ao Norte imperial, quer ao Sul imperial. O Sul imperial é a forma como o Sul abdica da possibilidade de auto-representação a não ser como facilitadora e desejosa da opressão do Norte imperial. Como Edward Said (1978) sublinha

correctamente, a epistemologia imperial representou o outro como incapaz de auto-representação. Vincent Tucker assinala também que “escolas de pensamento como o Orientalismo e disciplinas como a antropologia falam do ‘outro’ referindo muitas vezes conhecerem os seus objectos de estudo melhor que eles próprios”; e acrescenta, “O outro é reduzido a um objecto sem voz” (1992: 20). Vendo apenas através das lentes do Norte imperial, o Sul não pode deixar de se reconhecer como Sul imperial. É por isso que hoje o Sul global é capaz de se reconhecer como uma vítima do Norte imperial muito mais facilmente que do Sul imperial²⁴. Existe contudo, uma diferença, que importa mencionar. No Norte global, a aspiração a um posicionamento anti-imperial só pode ser imaginada como um posicionamento pós-imperial, uma vez que no período moderno o imperialismo constituiu uma condição original para o Norte global. Ao contrário, no caso do Sul global, é possível construir um posicionamento anti-imperial imaginando uma condição pré-colonial, pré-

24 Os romancistas e poetas do Sul têm estado na primeira linha da luta por um Sul não imperial produzindo aquilo que Fanon (1963: 173) descreveu como uma literatura de combate: o corpus oral e escrito forjado nas lutas nacionalistas anti-imperiais.

-imperial real ou inventada. Em diferentes contextos — África, Ásia e América Latina —, as diferentes lutas ilustram o potencial anti-colonial, anti-imperial da reivindicação da memória pré-colonial²⁵. Uma tal reconstrução não tem de ser necessariamente progressiva, nem necessariamente reaccionária. Para ser progressiva deve considerar-se provisória no sentido em que a afirmação plena do anti-imperialismo implica a própria eliminação quer do Norte imperial, quer do Sul imperial. Na medida em que é possível para o Sul pensar-se em termos outros que não os do Sul, também é possível para o Norte pensar-se em termos outros que não os do Norte.

Aprender com o Sul é um processo de tradução intercultural através do qual o Sul anti-imperial é construído tanto no Norte global como no Sul global. Como tenho vindo a sublinhar, a construção de um Sul anti-imperial é parte integrante da globalização contra-hegemónica; e por isso, o trabalho de tradução, longe de ser um exercício intelectual, é um instrumento pragmático de mediação e negociação. O seu propósito é ultrapassar a fragmentação inerente à extrema diversidade das experiências so-

ciais do mundo reveladas pelas ecologias dos saberes. O objectivo global das epistemologias do Sul é a construção de um Sul anti-imperial sólido, consistente e competente. Neste processo, é possível distinguir três momentos: rebelião, sofrimento humano, e continuidade vítima-agressor²⁶. Em cada um deles, a tradução intercultural intervém de modo específico.

O *momento da rebelião* sucede quando a ordem imperial é abalada, pelo menos momentaneamente. O momento da rebelião dos oprimidos constitui o elo mais fraco da dominação imperial. À luz disto, não é surpresa que a sua análise constitua também um elo fraco das ciências sociais colonizadoras convencionais que se constituíram e prosperaram na relação imperial. Para uma análise convincente dos momentos de rebelião, devemos recorrer, por exemplo, à colecção gigantesca de estudos sobre a sociedade indiana reunida por Ranajit Guha nos diversos volumes dos *Subaltern Studies*²⁷. Comentando este feito formidável de

25 Ver, entre outros, Galeano, 1971; Dioup, 1976; Wa Thiong'o, 1986; Mudimbe, 1988; Bonfil Batalla, 1996; Martí, 2002.

26 Não são fases, estágios, ou passos, uma vez que podem existir simultaneamente. Representam diferentes perspectivas de resistência contra a opressão e a dominação.

27 Uma colecção de recolhas de ensaios sobre a história e a sociedade do Sul da Ásia publicados durante os

erudição histórica, Veena Das afirma precisamente que os *Subaltern Studies* “marcam um ponto importante ao estabelecer a centralidade do momento histórico da rebelião na compreensão dos subalternos como sujeitos das suas próprias histórias” (1989: 312)²⁸. Refiro-me aos momentos de desafio em que a ordem representacional dominante se confronta com uma nova ordem emergente. O questionamento da ordem constituída é o primeiro impulso para as epistemologias do Sul, permitindo às energias emancipadoras reconhecerem-se como tal. Assim, o momento da rebelião é um momento de suspensão que transforma o Norte imperial num poder alienatório e o Sul imperial numa (im)potência alienatória. Nesse momento, a força do opressor começa a existir apenas na medida em que a fraqueza da vítima o permita: a capacidade do opressor é uma função da incapacidade da vítima; a vontade de oprimir é uma função da vontade de ser oprimido. Esta reciprocidade momentânea entre o opressor

anos 80 do século passado, editados por Ranajit Guha. Entre muitos outros estudos, ver o ensaio do próprio Guha (1989) sobre a historiografia colonialista na Índia.

28 Para uma perspectiva diferente dos *Subaltern Studies* como um todo por alguém que a eles pertencia, ver Chakrabarty (1992).

e a vítima possibilita a subjectividade rebelde, por esta última estar, pelo menos momentaneamente, no controlo da sua própria representação. Esta subjectividade foi formulada de modo memorável por Gandhi quando este se imaginou a dirigir-se aos britânicos nos seguintes termos: “Não somos nós que temos de fazer como vocês querem, mas são vocês que devem fazer como nós queremos” (1956: 118)²⁹.

O *momento do sofrimento humano* é o momento da contradição entre as experiências de vida do oprimido e a ideia de uma vida decente. É também o momento em que o sofrimento humano se traduz no sofrimento provocado pelo homem. É um momento crucial, porque adominação capitalista, colonialista e patriarcal assenta na naturalização do sofrimento humano como uma fatalidade ou necessidade. A transformação do sofrimento humano em sofrimento injusto provocado pela dominação requer, portanto, um grande investimento na representação e imaginação oposicional. Nas palavras de Ashis Nandy, “a nossa sensibilidade ética limitada não é uma prova da hipocrisia humana; é sobretudo um produto da nossa percepção limitada da situação humana” (1987:

29 Publicado originalmente em 1909 sob o título “Indian Home Rule”.

22). A perspectiva fundadora das epistemologias do Sul tem a ver com o sofrimento humano injusto conjugado com o *pathos* da vontade de lhe resistir.

Em relação ao *momento da continuidade vítima-agressor*, o discurso colonial foi certamente baseado na polaridade entre o colonizador e o colonizado, mas é importante sublinhar a continuidade e a ambivalência entre os dois, uma vez que não são independentes um do outro; nem são pensáveis individualmente. Gandhi foi provavelmente o primeiro a formular o momento de continuidade quando afirmou claramente que qualquer sistema de dominação brutaliza tanto a vítima como o opressor e que o opressor também precisa de ser libertado. “Toda a sua vida,” escreve Nandy, “Gandhi procurou libertar os britânicos tanto como os indianos das garras do imperialismo; a casta hindu tanto como os intocáveis da intocabilidade” (1987: 35). Gandhi acreditava que o sistema de dominação compelia a vítima a interiorizar as regras do sistema de tal modo que não existe garantia de que, uma vez derrotado o opressor, o domínio não continuasse a ser exercido pela antiga vítima, ainda que sob diferentes formas. A vítima é um ser muito dividido no que toca à identificação com ou diferenciação de em relação ao seu opressor. Volto a citar Nandy: “O

oprimido nunca é uma vítima pura. Uma parte dele colabora, compromete-se e ajusta-se, outra parte desafia, não-coopera, subverte ou destrói, muitas vezes em nome da colaboração e sob as vestes do servilismo” (1987: 43)³⁰.

Mais recentemente, Frantz Fanon e Albert Memmi apresentam as formulações mais eloquentes e poderosas a este respeito. De acordo com Fanon e Memmi, a ligação entre o colonizador e o colonizado é dialeticamente destrutiva e criativa. Destrói e recria os dois parceiros da colonização. O elo que liga o colonizador e o colonizado é o racismo; o elo, contudo, é uma forma de agressão para o colonizador e uma forma de defesa para o colonizado³¹ (Memmi, 1965: 131). A ambivalência mais notória do es-

30 Referindo-se a Gandhi, Rudolph (1996: 42) mostra que o efeito des emancipador do encontro colonial para o colonizado, pode no entanto, ser subvertido por este. Segundo ele, o sujeito colonial, demonstra com frequência ser mais do que massa sob a qual a faca do bolo imperial opera para criar mentalidades recheadas de categorias imperiais. Quando o encontro estimula o sujeito colonial as possibilidades culturais do contexto dele ou dela, pode actuar como um estímulo, mesmo como uma ferroada, para a criatividade cultural e inovação.

31 Sobre esta questão, ver a interessante colecção de ensaios de Fanon (1967). Ver, também Maldonado-Torres (2010); Lewis Gordon (1995 e 2015).

tereótipo do colonizado como selvagem é o facto de ser também constituído pelo oposto dos seus elementos negativos: o negro é simultaneamente o selvagem e o servo mais obediente e dignificado; a incarnação da sexualidade descontrolada, mas inocente como uma criança; místico, primitivo, rústico e ao mesmo tempo engenhoso, mentiroso, e um manipulador das forças sociais (Bhabha 1994: 82).

Descobrir os segredos do desafio contra a opressão, torna possível luta por um mundo alternativo que não produz a brutalização recíproca. Por outras palavras, a libertação do opressor da desumanização só é possível como resultado da luta emancipadora da vítima contra a opressão. Gustavo Gutierrez, o proeminente teórico da teologia da libertação, expressa esta aparente simetria e paradoxo com grande eloquência: “Amamos os nossos opressores libertando-os de si mesmos. Mas não podemos conseguir isto sem uma opção resoluta dos oprimidos, *id est* combatendo as classes opressoras. Deve ser um combate real e efectivo, e não de ódio” (1991: 276).

Em *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South* (Duke University Press, 2018), exploro o potencial da tradução intercultural para aprender com o Sul de modo capacitador, isto é, dando

visibilidade e credibilidade aos saberes e práticas não ocidentais colocadas do outro lado da linha pelo pensamento abissal. Deste modo, o Sul anti-imperial pode emergir. Como mencionei acima, distingo entre traduções Norte/Sul e Sul/Sul e analisarei algumas instâncias de possível tradução para cada caso. Nenhuma destas instâncias descarta simplesmente as concepções ocidentais, mesmo quando questiona a sua universalidade, abrindo assim espaço para outras concepções existentes nas culturas não ocidentais. Antes, as coloca numa zona de contacto onde a mediação, confrontação, e negociação se tornam possíveis e são levadas a cabo. O objectivo é o desenvolvimento de constelações mais ricas de significado em que o Sul anti-imperial se capacita na sua luta contra o capitalismo global, o colonialismo e o patriarcado.

Antes de iniciar o trabalho de tradução, abordo, ainda que brevemente a questão das condições e procedimentos da tradução intercultural.

CONDIÇÕES E PROCEDIMENTOS DA TRADUÇÃO

A tradução é, simultaneamente, um trabalho intelectual e um trabalho político. E é também um *pathos*, um trabalho emocional porque pres-

supõe o inconformismo perante uma carência decorrente do carácter incompleto ou deficiente de um dado saber ou de uma dada prática e a disposição para a surpresa e para a aprendizagem mútua de modo a construir acções colaborativas mutuamente vantajosas. As ecologias de saberes e a tradução intercultural são dois procedimentos centrais do pensamento pós-abissal (Santos: 2014: 188-235). Juntos procuram criar co-presença ao longo das linhas abissais. Não podem por isso depender das zonas de contacto produzidas pelo pensamento abissal uma vez que estas partem da premissa de uma lógica de apropriação/violência. As ecologias de saberes e a tradução intercultural podem apenas ocorrer e florescer nas zonas de contacto cosmopolitas subalternas, isto é, nas zonas de contacto descolonizadoras. O impulso para a criação destas zonas provém dos movimentos sociais e das organizações que, no contexto da globalização contra-hegemónica, se empenham em políticas inter-movimentos, isto é, numa articulação política entre saberes, práticas, e agentes com o propósito de fortalecer as lutas contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado.

Já referi que o trabalho de tradução assenta na ideia da impossibilidade de uma teoria geral. Sem este universalismo negativo, a tradução é um trabalho colonial, por mais pós-

-colonial que se afirme. Uma vez garantido esse pressuposto, as condições e procedimentos do trabalho de tradução podem ser elucidados a partir das respostas às seguintes questões: o que traduzir? Entre quê e o quê? Quem traduz? Quando traduzir? Traduzir com que objectivos?

O QUE TRADUZIR?

A zona de contacto cosmopolita parte do principio de que cabe a cada sujeito (individual ou coletivo) de saber ou prática decidir o que pôr em contacto com quem. As zonas de contacto são sempre selectivas porque os saberes e práticas dos movimentos excedem sempre o que uns e outras estão dispostos a pôr em contacto. Na verdade, o que é posto em contacto não é necessariamente o mais relevante ou central. Ao contrário, as zonas de contacto constituem zonas de fronteira, raianas, ou terras de ninguém, onde as periferias e as margens dos saberes e práticas são os primeiros a emergir. À medida que avançar o trabalho de tradução e a competência intercultural se aprofundar, será possível ir trazendo para a zona de contacto os aspectos de saber ou de prática considerados mais centrais e relevantes.

Nas zonas de contacto interculturais, cabe a cada prática cultural decidir que aspectos

devem ser seleccionados para o confronto intercultural. Em todas as culturas há aspectos considerados demasiado fundamentais ou essenciais para poderem ser expostos e tornados vulneráveis pelo confronto na zona de contacto, e há, por outro lado, aspectos que se considera serem intrinsecamente intraduzíveis noutra cultura. Estas decisões fazem parte do próprio trabalho de tradução e são susceptíveis de revisão à medida que o trabalho progride. Se o trabalho de tradução avançar, é de esperar que mais e mais aspectos sejam trazidos à zona de contacto, o que, por sua vez, contribuirá para novos progressos na tradução. Em muitos países da América Latina, sobretudo naqueles em que está consagrado o constitucionalismo intercultural ou plurinacional³², os povos indígenas têm vindo a travar uma luta pelo direito de controlarem a decisão sobre o quais dos seus saberes e práticas devem ser objecto do trabalho de tradução na zona de contacto com os saberes e práticas da “sociedad mayor”³³.

32 Sobre esta questão, ver Santos e Exeni (2012); Santos e Grijalva (2012).

33 Seria errado assumir que, uma vez acordado o âmbito do repertório das questões traduzíveis, o impulso para a tradução cruzada conduziria a interacções transparentes e a representações exactas de outras cultura

A questão da traduzibilidade é simultaneamente menos e mais complexa do que assumem os estudos de tradução. É menos complexa no sentido em que a traduzibilidade não constitui uma característica intrínseca do que está disponível para tradução. É antes de mais, um acto de vontade, um impulso que traça a linha entre aquilo que está ou não disponível para tradução. Pelo contrário, é mais complexa porque, mudando a vontade de tradução de acordo com razões políticas, por exemplo, o ponto de encontro é inerentemente instável, precário e reversível.

A questão do que é traduzível não se limita ao critério de selecção adoptado por cada grupo na zona de contacto. Para além da selectividade activa, há o que poderíamos designar como selectividade passiva. Consiste naquilo que numa dada cultura se tornou impronunciável devido à opressão extrema de que foi vítima durante longos períodos. Trata-se de ausências profundas, feitas de um vazio que

(s). A este respeito é prudente seguir a recomendação de Theo Hermans: “Recomendo um reconhecimento pragmático da impossibilidade de uma descrição total, e a substituição da quimera do entendimento completo pela inspecção crítica dos vocabulários empregues para conduzir o exercício hermenêutico transcultural” (2003: 385).

não é possível preencher. No caso de ausências de longa duração, é provável que nem a sociologia das ausências as possa tornar presentes. Os silêncios que produzem são demasiado insondáveis para virem a ser objecto do trabalho de tradução.

A questão sobre o que traduzir suscita ainda um outro problema, que é particularmente importante em zonas de contacto entre grupos oriundos de universos culturais diferentes. As culturas só são monolíticas quando vistas de fora ou de longe. Quando vistas de dentro ou de perto, é fácil ver que são constituídas por várias versões, algumas vezes conflituais, da mesma cultura. Por exemplo, quando falo de um possível diálogo intercultural sobre concepções de dignidade humana, facilmente verificamos que, na cultura ocidental, não existe apenas uma concepção de direitos humanos. Podemos distinguir pelo menos duas: uma concepção liberal que privilegia os direitos cívicos e políticos em detrimento dos direitos sociais e económicos, e uma concepção marxista ou socialista que privilegia os direitos sociais e económicos como condição de todos os demais. Do mesmo modo, no Islão é possível identificar várias concepções de *umma*, umas mais inclusivas, reconduzíveis ao período em que o profeta viveu em Meca, e outras, menos inclusivas, desenvolvidas após a

construção do Estado islâmico em Medina. O mesmo sucede com as muitas concepções de *dharma* no hinduísmo³⁴. Variam, nomeadamente, de casta para casta. As versões mais inclusivas, as que contêm um círculo mais amplo de reciprocidade, são as que geram as zonas de contacto mais promissoras. São elas as mais adequadas para aprofundar o trabalho de tradução e a hermenêutica diatópica.

ENTRE QUÊ E O QUE TRADUZIR?

A selecção dos saberes e práticas entre os quais se realiza o trabalho de tradução é sempre resultado de uma convergência ou conjugação de sensações, de experiências de carência, de inconformismo, e da motivação para as superar de uma forma específica. Pode surgir como reacção a uma zona de contacto colonial ou imperial. Por exemplo, a biodiversidade e a etnobotânica constituem hoje uma zona de contacto imperial entre o saber biotecnológico e o saber dos xamãs, médicos tradicionais, ou curandeiros nas comunidades indígenas e rurais da América Latina, África e Ásia. Os movimentos indígenas e os

34 Sobre o conceito de *umma*, ver, Faruki (1979); An-Na'im (1995, 2000); Hassan (1996); sobre o conceito de *dharma*, ver Gandhi (1929/1932); Zaehner (1982).

grupos jurídicos internacionais que os apoiam, contestam esta zona de contacto e os poderes que a constituem e a lutam pela construção de outras zonas de contacto não imperiais onde as relações entre os diferentes saberes e práticas seja mais horizontal. Esta luta deu à tradução entre saberes biomédicos e saberes médicos tradicionais uma acuidade que não tinha antes. Para dar outro exemplo, num campo totalmente distinto, o movimento operário, confrontado com uma crise sem precedentes, tem vindo a abrir-se a zonas de contacto com outros movimentos sociais, nomeadamente com movimentos cívicos, feministas, ecologistas e de trabalhadores imigrantes. Nessa zona de contacto, está a ser efectuado um trabalho de tradução entre as práticas, reivindicações e aspirações operárias e os objectivos de cidadania, de protecção do meio ambiente e de anti-discriminação contra mulheres, minorias étnicas ou imigrantes. Tais traduções têm vindo a transformar lentamente o movimento operário e os outros movimentos sociais, tornando assim possíveis constelações de luta que há uns anos seriam impensáveis.

Seria imprudente assumir que este impulso recíproco para a criação de uma zona de contacto de tradução conduziria “naturalmente” à horizontalidade e reciprocidade na maneira como as culturas se comportam enquanto fontes e objec-

tivos. Embora o trabalho de tradução aqui proposto seja um trabalho descolonizador, carrega sobre os ombros um longo passado de relações desiguais entre as culturas metropolitanas e coloniais. Nas palavras de Michael Palencia-Roth (2006: 38), a história comparativa das civilizações é quase sempre pouco mais que uma história de exploração, conquista, colonização, e exercício de poder, onde a possibilidade de um diálogo transcultural que não aponte para ou termine na hegemonia monológica de uma única voz (dialógico), é relativamente rara. Anular este passado é uma tarefa de gerações, e o melhor que podemos fazer num dado momento é estar plenamente conscientes deste passado e vigilantes em relação aos seus labores insidiosos para neutralizar o impulso descolonizador e boicotar projectos de emancipação. Sob este *prima*, é útil termos em mente as quatro hipóteses de Richard Jacquesmond sobre “os problemas de traduzir em presença de diferenciais de poder” (2004: 125): uma cultura dominada traduz invariavelmente muito mais da cultura hegemónica do que o inverso; quando a cultura hegemónica traduz obras produzidas pela cultura dominada, estas são percebidas e apresentadas como difíceis, misteriosas, inescrutáveis, exotéricas, e pendentes da interpretação de um pequeno grupo de intelectuais, enquanto a cultura dominada traduz as obras da

cultura hegemónica tentando torná-las acessíveis às massas; a cultura hegemónica traduz apenas obras de autores da cultura dominada que encaixem nas suas noções preconcebidas sobre esta; os autores de uma cultura dominada que sonham alcançar uma audiência mais vasta tenderão a escrever tendo em mente a sua tradução para uma língua hegemónica, e esta aspiração requer sempre algum grau de adequação aos estereótipos³⁵. Embora Jacquemond se centre nos textos escritos, as suas hipóteses podem ser vistas como marcadores da vigilância epistemológica para relações de tradução de outros tipos³⁶.

35 Ver também Aveling (2006).

36 Jacquemond refere-se à cultura dominante como uma cultura estável que “tende a integrar textos importados impondo sobre eles as suas convenções” (2004: 118). Uma tal cultura conduz àquilo que Berman chama tradução etnocêntrica, baseada em dois axiomas: “Devemos traduzir os trabalhos estrangeiros de modo a não “sentir” a tradução, devemos traduzir de modo a dar a impressão de que seria aquilo que o autor escreveria se escrevesse na língua da tradução” (1985: 53). Trata-se de outro modo de tornar uma cultura invisível, ou estática, privada da sua capacidade para se transformar activamente. Nestes casos, a tradução intercultural é um monólogo em vez de um diálogo, uma conquista em vez de uma tradução.

QUANDO TRADUZIR?

Também aqui a zona de contacto cosmopolita tem de ser o resultado de uma conjugação de tempos, de ritmos, desejos, carências e de oportunidades³⁷. Sem essa conjugação, a zona de contacto torna-se imperial e o trabalho de tradução torna-se uma forma de canibalização. Nas três últimas décadas, a modernidade ocidental descobriu as possibilidades e as virtudes do multiculturalismo. Habituada à rotina da sua própria hegemonia, a modernidade ocidental pressupôs que, estando disposta a dialogar com as culturas que antes oprimira, estas últimas estariam *naturalmente* prontas e disponíveis para esse diálogo e, de facto, ansiosas por ele. Este pressuposto tem redundado em novas formas de imperialismo cultural, mesmo quando assumem a forma de multiculturalismo ou tolerância. É o que designo por *mul-*

37 Como refiro em trabalhos anteriores (Santos, 2007), para a ecologia de saberes é central a distinção entre a acção conformista e aquilo que propus chamar-se acção-com-clinamen. Ao contrário do que acontece na acção revolucionária, a criatividade da acção-com-clinamen não se baseia numa ruptura dramática mas antes num ligeiro desvio cujos efeitos cumulativos tornam possível as combinações complexas e criativas entre seres vivos e grupos sociais.

ticulturalismo reaccionário. Contrariamente a isto, a emergência no seio dos movimentos sociais de uma consciência, difundida e experienciada reciprocamente, de que o avanço das lutas contra-hegemónicas assenta na possibilidade de partilhar as práticas e os saberes de maneira global e intercultural. Com base nesta experiência partilhada, torna-se possível construir a conjugação horizontal de tempos a partir da qual pode emergir uma zona de contacto cosmopolita e o trabalho emancipatório da tradução.

No domínio das zonas de contacto interculturais, há ainda a considerar as diferentes temporalidades que nelas intervêm. Como afirmei acima, um dos procedimentos da sociologia das ausências consiste em contrapor à lógica da monocultura do tempo linear uma constelação pluralista de tempos e durações de modo a libertar as práticas e os saberes que nunca se pautaram pelo tempo linear do seu estatuto residual. O objectivo é, tanto quanto possível, converter em contemporaneidade a simultaneidade que a zona de contacto proporciona. Isto não significa que a contemporaneidade anule a história, mas antes que a história é feita de diferentes contemporaneidades. Esta consideração é importante, sobretudo nas zonas de contacto entre saberes e práticas em que

as relações de poder, por serem extremamente desiguais, conduziram à produção maciça de ausências. É que, nestas situações, uma vez tornados presentes um dado saber ou uma dada prática, antes ausentes, há o perigo de se pensar que a história desse saber ou dessa prática começa com a sua presença na zona de contacto. Este perigo tem estado presente em muitos diálogos multiculturais, sobretudo naqueles em que têm intervindo os povos colonizados depois das políticas de reconhecimento que se desenvolveram a partir da década de 1950. A zona de contacto tem de ser vigiada para que a simultaneidade do contacto não signifique o colapso da história.

QUEM TRADUZ?

Os saberes e as práticas só existem na medida em que são usados ou exercidos por grupos sociais. Por isso, o trabalho de tradução é sempre realizado entre representantes desses grupos sociais e os intelectuais de retaguarda que com eles trabalham. Os intelectuais cosmopolitas terão de ter um perfil semelhante ao do sábio filosófico identificado por Odera Oruka (1990) na busca da sageza africana. Trata-se de intelectuais fortemente enraizados nas práticas e saberes que representam, tendo de uns e

de outras uma compreensão profunda e crítica.

Esta dimensão crítica, que Oruka designa por “sabedoria didáctica” (1990: 28), funda a carência, o sentimento de incompletude e a motivação para buscar noutros saberes ou noutras práticas as respostas que não se encontram dentro dos limites de um dado saber ou de uma dada prática. Os tradutores de culturas devem ser intelectuais cosmopolitas subalternos³⁸. Podem encontrar-se tanto entre os dirigentes de movimentos sociais ou grupos organizados como entre os activistas das bases. No que toca aos intelectuais de retaguarda, treinados no conhecimento académico, mas solidariamente envolvidos com os actores sociais, a sua tarefa consiste em re-treinar-se de tal modo que seja capazes de traduzir constantemente conhecimento académico em conhecimento não académico e vice-versa, e fazê-lo, como diria Gramsci, *con passionalità*. No futuro próximo, a decisão sobre quem traduz irá, provavelmente, tornar-se uma das mais decisivas deliberações democráticas na construção da globalização contra hegemónica.

38 Sobre o conceito de cosmopolitismo subalterno ver Santos, 2002: 458-466.

COMO TRADUZIR?

O trabalho de tradução é, basicamente, um trabalho argumentativo, assente na emoção cosmopolita de partilhar o mundo com quem não partilha o nosso saber ou a nossa experiência. As dificuldades do trabalho de tradução são múltiplas. A primeira dificuldade diz respeito às premissas da argumentação. Toda a argumentação assenta em postulados, axiomas, regras, ideias que não são objecto de argumentação porque são aceites como evidentes por todos os que participam no círculo argumentativo. Designam-se, em geral, por *topoi* ou lugares comuns e constituem o consenso básico que torna possível o dissenso argumentativo³⁹. O trabalho de tradução não dispõe à partida de *topoi*, porque os *topoi* que estão disponíveis são os que são próprios de um dado saber ou de uma dada cultura e, como tal, não são aceites como evidentes por outro saber ou outra cultura. Por outras palavras, os *topoi* que cada saber ou prática traz para a zona de contacto deixam de ser premissas da argumentação e transformam-se em argumentos. À medida que o trabalho de tradução avança, vai construindo

39 Sobre os *topoi* e a retórica em geral, veja-se Santos, 1995: 7-55.

os *topoi* que são adequados à zona de contacto e à situação de tradução. É um trabalho exigente, sem seguros contra riscos e sempre à beira de colapsar. A capacidade de construir *topoi* é uma das marcas mais distintivas da qualidade do intelectual ou sage cosmopolita subalterno.

A segunda dificuldade diz respeito à língua em que a argumentação é conduzida. É pouco vulgar que os saberes e as práticas em presença nas zonas de contacto tenham uma língua comum ou dominem do mesmo modo a língua comum. Acresce que, quando a zona de contacto cosmopolita é multicultural, uma das línguas em presença é frequentemente a que dominou a zona de contacto imperial ou colonial⁴⁰. A

40 “O uso do inglês como língua franca pode, é certo, significar, como acontece, por exemplo, em tantas reuniões internacionais, a criação de um espaço “neutro” de comunicação, na linha daquela lógica instrumental que ecoa no lugar-comum do inglês como esperanto do nosso tempo. Mas o inglês é a língua franca da globalização por ser uma língua imperial, a língua, presentemente, do único império que subsiste na cena mundial. E a lógica do império, que é a de um centro universalmente englobante, conduzido pelo objectivo da assimilação integral, é essencialmente monolítica e monolíngue. De uma tal perspectiva unificadora, para a qual a diferença não tem que ser tida em conta e, portanto, no fundo, não existe, a tradução, de facto, é irrelevante.” (Ribeiro, 2004). Contudo, competindo com

substituição desta por uma zona de contacto cosmopolita pode, assim, ser boicotada pelo uso da língua anteriormente dominante. Não se trata apenas de os diferentes participantes no discurso argumentativo poderem ter um domínio desigual dessa língua. Trata-se outrossim do facto de a língua em questão ser responsável pela própria impronunciabilidade de algumas aspirações centrais dos saberes e práticas que foram oprimidos na zona colonial. Se não for explicitamente questionada, a supremacia linguística pode implicar a prevalência conceptual e normativa, boicotando assim o trabalho de tradução⁴¹.

A terceira dificuldade reside nos silêncios. Não se trata do impronunciável, mas dos diferentes ritmos com que os diferentes saberes e práticas sociais articulam as palavras com os

o inglês temos hoje o espanhol e o mandarim, línguas que atingiram de facto o estatuto de “línguas glocais”, trazendo de volta a importância da tradução (ver <https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_languages_by_total_number_of_speakers>).

41 D. A. Masolo (2003) sugere que o intelectual cujas raízes estão em línguas e culturas subalternas pode ser forçado a recorrer ao que designa de “poliracionalidades,” que consiste na capacidade de formular os mesmos conceitos básicos de diferentes modos e em diferentes línguas, bem como em diferentes contextos culturais.

silêncios e da diferente eloquência (ou significado) que é atribuída ao silêncio por parte das diferentes culturas. A gestão do silêncio, a tradução do silêncio, e as emoções físicas a elas associadas, são das tarefas mais exigentes do trabalho de tradução.

PARA QUÊ TRADUZIR?

Esta última pergunta compreende todas as outras. Tanto as ecologias de saberes como a tradução intercultural são procedimentos adaptados ao cumprimento da ideia central das epistemologias do Sul: não é possível uma justiça social global sem uma justiça cognitiva global.

O trabalho de tradução é o procedimento que nos resta para dar sentido ao mundo depois de ele ter perdido o sentido e a direcção automáticos que a modernidade ocidental pretendeu conferir lhes ao planificar a história, a sociedade e a natureza. Se não sabemos se um mundo melhor é possível, o que nos legitima ou motiva a agir como se soubéssemos? A necessidade da tradução reside em que os problemas que o paradigma da modernidade ocidental procurou solucionar (liberdade, igualdade, fraternidade) continuam por resolver e não tem resolução dentro dos limites políticos e culturais da modernidade ocidental. Por outras palavras, na

fase de transição em que nos encontramos, e como tenho vindo a insistir, confrontamo-nos com problemas modernos para os quais não temos soluções modernas.

O trabalho de tradução feito com base na sociologia das ausências e na sociologia das emergências é um trabalho de imaginação epistemológica e de imaginação política com o objectivo de construir novas e plurais concepções de emancipação social sobre as ruínas da emancipação social automática do projecto moderno. Não há nenhuma garantia de que um mundo melhor seja possível e muito menos de que todos os que não desistiram de lutar por ele o concebam do mesmo modo. A oscilação entre a banalidade e o horror, que tanto angustiou Horkheimer e Adorno (1969) transformou-se hoje na banalidade do horror, como nos lembra Chinua Achebe (2012). A possibilidade do desastre começa hoje a ser óbvia.

A situação de bifurcação de que falam Prigogine (1997) e Wallerstein (1999) é a situação estrutural em que ocorre o trabalho de tradução. O objectivo do trabalho de tradução é criar constelações de saberes e de práticas suficientemente fortes para fornecer alternativas credíveis à fase presente do capitalismo global, que se caracteriza tanto por ameaçar a uma escala sem precedentes os ciclos de renovação da

natureza, como por sujeitar domínios cada vez mais amplos da interação social à lógica mercantil. O trabalho de tradução opera sobre um presente expandido pela sociologia das ausências e sobre um futuro contraído pela sociologia das emergências. Pelo reforço do interconhecimento, mediação, e negociação, o campo das experiências políticas e sociais com que contar e agir é alargado, oferecendo assim uma visão mais ampla e realista das alternativas que hoje estão disponíveis e são possíveis. A possibilidade de um futuro melhor não está, assim, num futuro distante, mas na reinvenção do presente, ampliado pela sociologia das ausências (que traz o passado para o presente) e pela sociologia das emergências (que traz o futuro para o presente) e tornado coerente pelo trabalho de tradução. Através da tradução, a tensão entre experiências e expectativas é recreada de uma forma não modernista, sendo que a expansão do presente já tem em si a contração do futuro. Em lugar de um presente orientado para o futuro, um futuro orientado para o presente. O novo inconformismo resulta da verificação de que hoje seria possível viver num mundo muito melhor. O presente capitalista e colonialista é feito de emergências suprimidas e da invisibilização de ausências activamente produzidas. Deste modo o futuro fica livre e disponível para imaginações

catárticas de uma sociedade melhor. A epistemologia abissal e o direito abissal policiam as mentes e as instituições de modo a empurrar o futuro para fora do presente. O absurdo deste artefacto moderno emerge claramente no trabalho de tradução. Os intervenientes no trabalho de tradução, perguntam-se, tal como Ernst Bloch (1995), porque é que o presente é tão fugaz se vivemos sempre nele. Nas zonas interculturais, é possível entrar em contacto visual e existencial com as diferentes categorias de presente, experienciadas por diferentes actores sociais. Para alguns, o passado é o mesmo que o futuro dos outros, e vice-versa. E todos se encontram no presente trabalhando na construção de um novo presente capacitante e intercultural. As mudanças urgentes chamadas a intervir no presente são também mudanças civilizacionais. Operando através do pensamento pós-abissal, o trabalho de tradução treina e capacita aqueles que se encontram na zona de contacto para se tornarem actores pós-institucionais e subjectividades desestabilizadoras competentes.

O trabalho de tradução permite criar sentidos e direcções precários, mas concretos, de curto alcance, mas radicais nos seus objectivos, incertos, mas partilhados. O objectivo da tradução entre saberes é criar justiça cognitiva a partir da imaginação epistemológica. O objectivo da

tradução entre práticas e seus agentes é criar as condições para uma justiça social global a partir da imaginação democrática. O trabalho de tradução cria as condições para emancipações sociais concretas de grupos sociais concretos num presente cuja injustiça é legitimada com base num maciço desperdício de experiência. À medida que o trabalho de tradução avança e se expande, a vastidão deste desperdício torna-se mais visível, mais absurda, e mais revoltante.

As novas constelações de significados tornadas possíveis pelo trabalho de tradução seriam também elas um desperdício de experiência se não fossem convertidas em novas constelações de práticas transformadoras. A prática da tradução deve conduzir à prática de manifestos. Refiro-me a planos inequívocos de alianças para a acção colectiva. Potenciados pelo interconhecimento, mediação e negociação, os denominadores comuns transformam-se em energias mobilizadoras renovadas provenientes de um sentido melhorado dos riscos e possibilidades partilhadas com base em identidades mais *mes-tiças*, mas não menos autênticas. Aqui reside a possibilidade de agregações políticas de baixo para cima, em alternativa a uma agregação de cima para baixo imposta por uma qualquer teoria geral ou actor social privilegiado.

BIBLIOGRAFIA

- Achebe, C. 2012 *There Was a Country: A Personal History of Biafra* (Londres: Allen Lane).
- An-na'im, A. A. 1995 *Human Rights and Religious Values: An Uneasy Relationship?* (Amsterdão: Rodopi).
- An-na'im, A. A. 2000 "Human Rights and Islamic Identity in France and Uzbekistan: Mediation of the Local and Global" in *Human Rights Quarterly*, V. 22, N° 4, pp. 906-941.
- Aveling, H. 2006 "The Coloniser and the Colonised: Reflections on Translation as Contested Space" in *Wacana Jurnal Ilmu Pengetahuan Budaya*, V. 8, N° 2, p. 162.
- Bakhtin, M. 1986 *Speech Genres and Other Late Essays* (Austin: University of Texas Press).
- Baratta, G. 2004 *As Rosas e os Cadernos* (Rio de Janeiro: DP&A Editora).
- Benjamin, W. 2002 "The Task of Translator" in *Selected Writings, V. 1: 1913-1926* (Cambridge, MA: Belknap Press) pp. 253-263.
- Berman, A. 1985 "La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain" in Berman, A. (org.) *Les tours de Babel* (Mauvezin: Trans-Europ-RePress).

- Bhabha, H. K. 1994 *The Location of Culture* (Londres / Nova Iorque: Routledge).
- Bloch, E. 1995 *The Principle of Hope* (Cambridge: MIT Press).
- Bonfil Batalla, G. 1996 *México Profundo: Reclaiming a Civilization* (Austin: University of Texas Press).
- Chakrabarty, D. 1992 "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?" in *Representations*, V. 37, N° 1.
- Dallmayr, F. 2006 "Modalities of intercultural dialogue" in *Cultural Diversity and Transversal Values: East-West Dialogue on Spiritual and Secular Dialogues* (s/d: UNESCO).
- Das, V. 1989 "Discussion: Subaltern as Perspective" in Guha, R. (ed.) *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society* (Delhi: Oxford University Press) pp. 310-324.
- Dioup, C. A. 1974 *African Origins of Civilization — Myth or Reality* (Chicago: Lawrence Hill).
- Fanon, F. 1963 *The Wretched of the Earth* (Nova Iorque: Grove) Prefácio de J.-P. Sartre.
- Fanon, F. 1967 "The 'North African Syndrome'" in *Toward the African Revolution* (Nova Iorque: Grove).
- Faruki, K. A. 1979 *The Constitutional and Legal Role of the Umma* (Karachi: Ma'aref).
- Galeano, E. 1971 *Las venas abiertas de America Latina* (México DF: Siglo XXI).
- Gandhi, M. 1929-1932 *The Story of My Experiments with Truth* (vol. 1 e 2) (Ahmedabad: Navajivan).
- Gandhi, M. 1956 *The Gandhi Reader* (Bloomington: Indiana University Press).
- Gordon, L. 1995 *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences* (Londres: Routledge).
- Gordon, L. 2015 *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His Life and Thought* (Nova Iorque: Fordham University Press).
- Gramsci, A. 1975 *Quaderni del carcere* (Torino: Einaudi) 4 vols.
- Guha, R. 1989 "Dominance without Hegemony and its Historiography" in Guha, R. (ed.) *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society* (Delhi: Oxford University Press) pp. 210-309.
- Gutierrez, G. 1991 *A Theology of Liberation* (Nova Iorque: Orbis).
- Hassan, R. 1996 "Religious Human Rights and The Qur'an" in Witte Jr., J. e Van der Vyver, J. D. (orgs.) *Religious Human Rights in*

- Global Perspective: Religious Perspectives* (A Haia: Martinus Nijhoff Publishers) pp. 361-386.
- Hermans, T. 2003 "Cross-cultural Translation Studies as Thick Translation" in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, V. 66, N° 3, pp. 385-386.
- Horkheimer, M. e Adorno, T. 1969 *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (Frankfurt: S. Fisher Verlag).
- Jacquemond, R. 2004 "Towards an Economy and Poetics of translation" in Faiq, S. (ed.) *Cultural Encounters in Translation from Arabic* (Clevedon: Multilingual Matters) pp. 117-127.
- Liu, L. H. 1995 *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity—China, 1900-1937* (Stanford: Stanford University Press).
- Maldonado-Torres, N. 2010 "The Time and Space of Race: Reflections on David Theo Goldberg's Inter-relational and Comparative Methodology: A Review of the Threat of Race: Reflections on Racial Neoliberalism" in *Patterns of Prejudice*, V. 44, N° 1.
- Martí, J. 2002 *Selected Writings* (Nova Iorque: Penguin).
- Masolo, D. A. 2003 "Philosophy and Indigenous Knowledge: An African perspective" in *Africa Today*, V. 50, N° 2, pp. 21-38.
- Memmi, A. 1965 *The Colonizer and the Colonized* (Nova Iorque: Orion).
- Meneses, M. P. 2004 "Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada': para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas" in Santos, B. de Sousa e Cruz e Silva, T. (orgs.) *Moçambique e a Reinvenção da Emancipação Social* (Maputo: CFJJ) pp. 77-110.
- Meneses, M. P. 2009 "Maciane F. Zimba e Carolina J. Tamele: médicos tradicionais, dirigentes da Associação de Médicos Tradicionais" in Santos, B. de Sousa (org.) *Vozes do Mundo* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Mudimbe, V. Y. 1988 *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (Bloomington: Indiana University Press).
- Mudimbe, V. Y. 1994 *The Idea of Africa* (Bloomington: Indiana University Press).
- Nandy, A. 1987 *Traditions, Tyranny and Utopias. Essays in the Politics of Awareness* (Oxford: Oxford University Press).
- Needham, J. 1954 *Science and Civilization in China* (Cambridge: Cambridge University Press) 6 vols.

- Oruka, H. Odera 1990 "Sage-Philosophy: the Basic Questions and Methodology" in Oruka, H. Odera (org.) *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy* (Leiden: Brill) pp. 27-40.
- Palencia-Roth, M. 2006 "Universalism and Transversalism: Dialogue and Dialogics in a Global Perspective" in *Cultural Diversity and Transversal Values: The East-West Dialogue on Spiritual and Secular Dynamics* (s/d: Unesco) p. 38.
- Panikkar, R. 1979 *Myth, faith and hermeneutics* (Nova Iorque: Paulist).
- Pratt, M. L. 1992 *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (Londres: Routledge).
- Prigogine, I. 1997 *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature* (Nova Iorque: Free Press).
- Ribeiro, A. Sousa 2004 "The reason of borders or a border reason?" in *Eurozine*, outubro. Disponível em <http://www.eurozine.com/articles/article_2004-10-05-ribeiro-bs.html> acesso 13 de março de 2015.
- Rudolph, L. I. 1996 "Contesting Civilizations: Gandhi and the Counter-Culture" in Mukherjee, S. and Ramswamy, S. (eds.) *Facets of Mahatma Gandhi (Vol 4): Ethics, Religion and Culture* (Nova Delhi: Deep & Deep Publications) pp. 41-93.
- Said, E. 1978 *Orientalism* (Nova Iorque: Vintage).
- Said, E. 1980 *The Question of Palestine* (Nova Iorque: Vintage).
- Santos, B. de Sousa 1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Nova Iorque: Routledge).
- Santos, B. de Sousa 2002 *Toward a New Legal Common Sense. Law, globalization, and emancipation* (Londres: Butterworths).
- Santos, B. de Sousa 2006a *A Gramática do Tempo* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa 2006b *Fórum Social Mundial: Manual de Uso* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa 2009 "Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes" in Santos, B. de Sousa e Meneses, M. P. (orgs.) *Epistemologias do Sul* (Coimbra: Editora Almedina) pp. 23-71.
- Santos, B. de Sousa 2011 "Portugal: Tales of Being and not Being" in *Portuguese Literary & Cultural Studies*, V. 19/20, pp. 399-443.
- Santos, B. de Sousa 2014 *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide* (Boulder / Londres: Paradigm Publishers).

- Santos, B. de Sousa 2018 *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South* (Durham: Duke University Press).
- Santos, B. de Sousa e Exeni, J. L. (orgs.) 2012 *Justicia Indígena, Plurinacionalidad e Interculturalidad en Bolivia* (Quito: Ediciones Abya Yala e Fundación Rosa Luxemburg).
- Santos, B. de Sousa e Grijalva, A. (orgs.) 2012 *Justicia Indígena, Plurinacionalidad e Interculturalidad en Ecuador* (Quito: Ediciones Abya Yala e Fundación Rosa Luxemburg).
- Todorov, T. 1984 *The Conquest of America: The Question of the Other* (Nova Iorque: Harper and Row).
- Tucker, V. 1992 “The Myth of Development” in *Occasional Papers Series* (Cork: Department of Sociology, University College) V. 6.
- Visvanathan, S. 2000 “Environmental Values, Policy, and Conflict in India”, Texto apresentado no Seminário “Understanding Values: A Comparative Study on Environmental Values in China, India and the United States” in Carnegie Council. Disponível em <<http://www.carnegiecouncil.org/pdf/visvanathan.pdf>> acesso 13 de março de 2015.
- Viveiros de Castro, E. 2004 “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation” in *Tipiti*, V. 2, Nº 1, pp. 3-22.
- Wa Thiong’o, N. 1986 *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature* (Londres: James Currey).
- Wagner, B. 2011 “Cultural translation: a value or a tool? Let’s start with Gramsci!” in *FORUM: Postkoloniale Arbeiten/ Postcolonial Studies* (s/d). Disponível em <http://www.goethezeitportal.de/fileadmin/PDF/kk/df/postkoloniale_studien/wagner_cultural-translation-gramsci.pdf> acesso 13 de março de 2015.
- Wallerstein, I. M. 1999 *The End of the World as We Know It: Social Science for the Twenty-first Century* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Wolf, M. 2008 “Translation-Transculturation. Measuring the perspectives of transcultural political action” in *Transversal, Borders, Nations, Translations* (s/d). Disponível em <<http://eipcp.net/transversal/0608/wolf/en>> acesso 13 março de 2015).
- Zaehner, R. C. 1982 *Hinduism* (Oxford: Oxford University Press).

INTRODUÇÃO ÀS EPISTEMOLOGIAS DO SUL*

INTRODUÇÃO

Tenho argumentado profusamente, em outra parte, que nos albores do novo milênio precisamos nos distanciar do pensamento crítico eurocêntrico (Santos, 2015: 19-46). Reproduzo aqui a conclusão do argumento. Criar dita distância é condição prévia para poder realizar a tarefa teórica mais importante do nosso tempo: que o impensável seja pensado, que o inesperado seja assumido como parte integral do trabalho teórico. Já que as teorias de vanguarda, por definição, não se deixam pegar de surpresa, acredito que, no atual contexto de transformação social e política, não precisamos de teorias de vanguarda, senão de teorias de retaguarda. Penso no trabalho teórico que continua e compartilha bem de perto as práticas dos movimentos sociais, propondo perguntas, estabele-

cendo comparações sincrônicas e diacrônicas, ampliando simbolicamente tais práticas mediante articulações, traduções e alianças possíveis com outros movimentos, proporcionando contextos, esclarecendo e desmantelando os preceitos normativos, facilitando a interação com aqueles que caminham mais lento e trazendo complexidade quando as ações parecem apressadas e pouco reflexivas, ou simplicidade quando a ação parece paralisada pela reflexão. As ideias que cimentam a teoria da retaguarda, mais do que uma arquitetura, são um artesanato; são mais um testemunho participante, e menos a liderança clarividente; a aproximação intercultural ao que é novo para uns e muito velho para outros.

O objetivo de criar distância a respeito da tradição eurocêntrica é abrir espaços analíticos para as realidades que são “surpreendentes” porque são novas ou porque têm sido ignoradas ou invisibilizadas, ou seja, consideradas

* Texto inédito em português.

não existentes pela tradição crítica eurocêntrica. Só podem ser recuperadas pelo que denomino a “sociologia das ausências”.

Tomar distância não significa descartar a rica tradição crítica eurocêntrica e jogá-la na lixeira da história, ignorando desse modo as possibilidades históricas da emancipação social na modernidade eurocêntrica. Pelo contrário, significa incluí-la em um panorama muito mais amplo de possibilidades epistemológicas e políticas. Significa o exercício de uma hermenêutica da suspeita a respeito de suas “verdades fundamentais” ao revelar o que há embaixo do seu “sentido literal”. Significa prestar especial atenção às tradições mais pequenas suprimidas ou marginalizadas dentro da grande tradição ocidental. Significa, acima de tudo, assumir que o nosso tempo é um período de transição sem precedentes, no qual enfrentamos problemas modernos para os quais não existem soluções modernas.

Os problemas modernos são aqueles que apareceram durante as revoluções burguesas europeias do século XVIII: o problema da liberdade, o problema da igualdade, o problema da fraternidade. As “soluções” burguesas para tais problemas estão definitivamente desacreditadas. Vivemos em um mundo “pós” ou “neo” westfaliano, no qual o Estado Nação comparti-

lha o campo das relações internacionais com atores não estatais cada vez mais poderosos. A soberania está sendo erodida enquanto os Estados poderosos e os atores não estatais se unem para se apoderar do controle dos recursos naturais e da vida das pessoas nos Estados menos poderosos. O contratualismo social é suplantado pelo contratualismo individual entre partes cada vez mais desiguais, enquanto os direitos estão sendo violados “legalmente” em nome dos imperativos gêmeos da austeridade econômica e da segurança nacional, ao mesmo tempo em que é instrumentado um ataque global contra os direitos sociais e econômicos. O capitalismo experimenta hoje um dos momentos mais destrutivos da sua história recente, como testemunham as novas formas de acumulação primitiva por despossessão, a reedição da rapina colonial, que agora se estende por todo o Sul global, da apropriação de terras ao roubo de salários e os resgates bancários, sujeitando-se à lei capitalista do valor de recursos e bens comuns, provocando o deslocamento de milhões de camponeses pobres e povos indígenas, a devastação ambiental e os desastres ecológicos; e a eterna renovação do colonialismo, que revela, em velhos e novos aspectos, o mesmo impulso genocida, a sociabilidade racista, a sede de apropriação e

a violência exercida sobre os recursos considerados infinitos e sobre as pessoas consideradas inferiores e inclusive não humanas.

Entre as ruínas da ideia de nação cívica, a supressão das nações étnico culturais e a diversidade cultural tem se tornado mais visível e, junto com ela, o sofrimento humano incensurável e a destruição social produzida. A autonomia individual se torna um slogan cruel, dado que as condições para garantir o exercício efetivo da autonomia estão sendo destruídas. As diferenças ideológicas subjacentes da democracia foram substituídas pelo centrismo amorfo e a corrupção institucionalizada. Já que os políticos se tornam lavadores de dinheiro, sequestram a democracia e permitem que seja ocupada pela cobiça das empresas, e o povo se vê obrigado a ocupar a democracia por fora das instituições democráticas.

A criminalização do protesto social, o paramilitarismo e as execuções extrajudiciais complementam a cena. Os conflitos sociais dentro e entre os Estados são cada vez menos institucionalizados, os direitos humanos são violados em nome dos direitos humanos e as vidas civis são destruídas sob pretexto da defesa das vidas civis.

Claro, a modernidade eurocêntrica também produziu uma tradição crítica que, desde o co-

meço, questionou tanto os problemas quanto as soluções propostas pela política burguesa e liberal. O marxismo é o exemplo mais destacado dessa tradição. O problema é que o marxismo compartilhou muito com a modernidade eurocêntrica burguesa. Além disso, o marxismo compartilhou não só os fundamentos filosóficos e epistemológicos da modernidade eurocêntrica burguesa, mas também algumas das suas soluções propostas, como a crença no progresso linear ou o uso ilimitado dos recursos naturais como parte do desenvolvimento infinito das forças de produção, ou inclusive a ideia do que o colonialismo poderia ser parte da narrativa progressista do Norte global, ainda que com algumas reservas. Isto explica porque a bancarrota do liberalismo, mesmo que confirme a precisão analítica do marxismo, não o torna mais persuasivo, como era de se esperar. Pelo contrário, à medida que se torna mais evidente que as “soluções” foram uma fraude e que ostensivamente estão esgotadas, outra dimensão transitória de nosso tempo se revela: enfrentamos problemas marxistas para os quais não existem soluções marxistas.

À luz disto, a necessidade de criar distância *vis-à-vis* da tradição eurocêntrica parece cada vez mais urgente. Esta necessidade, no entanto, não está determinada por uma consciência

intelectual ou política repentina. Sua formulação é, em si, um processo histórico que deriva das formas em que a modernidade ocidental, em suas versões marxistas e burguesas, conseguiu ser incorporada aos processos políticos de todo o mundo nos últimos 200 anos. À medida que o capitalismo global e suas formas satélite de opressão e dominação se expandiram, mais e mais panoramas diversos de povos, culturas, repertórios da memória e das aspirações, universos simbólicos, formas de vida e estilos de vida, concepções do tempo e do espaço, e assim sucessivamente, foram incluídos dialeticamente na conversação da humanidade por meio do sofrimento e da exclusão inenarrável. Sua resistência, frequentemente por meio de redes cosmopolitas insurgentes, subalternas e clandestinas soube enfrentar a supressão pública implementada por diversas formas capitalistas e colonialistas de violência física, simbólica, epistemológica e, inclusive, ontológica. O resultado final desta inclusão excludente foi uma tremenda expansão das comunidades hermenêuticas, algumas públicas, outras clandestinas, algumas mundiais, outras locais, algumas com base no Norte global e outras no Sul global.

Na minha opinião, esta é a característica principal de nosso tempo: uma condição que

ainda não foi plenamente reconhecida, teorizada ou levada em conta. Sendo este o caso, deduz-se que o repertório dos modos, modelos, meios e fins da transformação social é potencialmente muito mais vasto do que o formulado e reconhecido pela modernidade eurocêntrica, inclusive por suas versões marxistas. Em definitiva, manter a distância *vis-à-vis* da tradição eurocêntrica equivale a ser consciente do fato de que a diversidade da experiência mundial é inesgotável e, portanto, não pode ser explicada por uma única teoria geral. Manter distância permite o que denomino como a “sociologia das ausências e emergências duplamente transgressora”. Esta sociologia transgressora é, de fato, um movimento epistemológico que consiste em contrastar as Epistemologias do Sul com as epistemologias dominantes do Norte global.

As Epistemologias do Sul se referem à produção e validação dos conhecimentos ancorados nas experiências de resistência de todos os grupos sociais que sistematicamente têm sofrido a injustiça, a opressão e a destruição causada pelo capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. Designei como “Sul anti-imperial” ao vasto, e imensamente diversificado, campo de tais experiências. É um Sul epistemológico, não geográfico, composto por muitos suís

epistemológicos que têm em comum o fato de serem saberes nascidos nas lutas contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. Produzem-se onde quer que essas lutas aconteçam, tanto no Norte quanto no Sul geográficos. O objetivo das Epistemologias do Sul é possibilitar que os grupos sociais oprimidos representem o mundo como próprio e em seus próprios termos, porque só assim poderão transformá-lo segundo as suas próprias aspirações. Dado o desenvolvimento desigual do capitalismo e a persistência do colonialismo cêntrico ocidental, o Sul epistemológico e o Sul geográfico se solapam parcialmente, em particular com respeito àqueles países que estiveram submetidos ao colonialismo histórico. Mas a imbricação é unicamente parcial, não só porque as Epistemologias do Norte também prosperam no Sul geográfico (refiro-me ao Sul imperial, às “pequenas Europas” epistemológicas que se encontram e que, muitas vezes, dominam, a América Latina, o Caribe, a África, a Ásia e a Oceania), mas, além disso, porque o Sul epistemológico também se acha no Norte geográfico (Europa e América do Norte) em muitas das lutas que ali se livram contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado.

As Epistemologias do Sul se relacionam com os saberes que emergem das lutas so-

ciais e políticas e não podem ser separados dessas lutas. Portanto, não são epistemologias no sentido convencional da palavra. Seu objetivo não é estudar o conhecimento ou a crença justificada como tal, sem mencionar o contexto histórico e social no qual ambos emergem (a epistemologia social também é um conceito controvertido). Seu objetivo, aliás, é identificar e valorizar o que com frequência nem sequer aparece como conhecimento à luz das epistemologias dominantes, no que em seu lugar surge como parte das lutas de resistência contra a opressão e contra o conhecimento que legitima essa opressão. Muitas dessas formas de conhecimento não são saberes abstratos, senão empíricos. As Epistemologias do Sul “ocupam” o conceito de epistemologia, com o fim de resignificá-lo como um instrumento para interromper as políticas dominantes do conhecimento. São epistemologias experienciais¹. Existem Epistemologias do Sul só porque e à medida que existem Epistemologias do Norte. As Epistemologias do Sul existem na atualidade *ergo* no futuro não serão necessárias.

1 Devem se distinguir das epistemologias experimentais introduzidas pelas neurociências e pela cibernética.

OCUPAR A EPISTEMOLOGIA

O termo epistemologia corresponde aproximadamente ao que em alemão se designa como *Erkenntnistheorie* ou *Erkenntnislehre*. Centrando-se inicialmente na crítica do conhecimento científico, a epistemologia hoje tem a ver com a análise das condições de identificação e validação do conhecimento em geral, e também como crença justificada. Portanto, tem uma dimensão normativa. Neste sentido, as Epistemologias do Sul desafiam as epistemologias dominantes em dois níveis. Por um lado, consideram que é uma tarefa crucial identificar e discutir a validade dos conhecimentos e dos saberes que não são reconhecidos como tais pelas epistemologias dominantes. Seu enfoque reside, portanto, em saberes “não existentes”, considerados assim seja porque não são produzidos conforme as metodologias aceitas ou inclusive inteligíveis, ou porque são produzidos por sujeitos “ausentes”, sujeitos considerados incapazes de produzir conhecimento válido devido à sua condição ou natureza subumana. As Epistemologias do Sul devem proceder conforme o que denomino sociologia das ausências, ou seja, tornando os sujeitos ausentes sujeitos presentes, como a condição mais importante para a identificação e valida-

ção de conhecimentos que pode reinventar a emancipação social e a liberação (Santos, 2014). Como se indica a seguir, as Epistemologias do Sul necessariamente invocam outras ontologias (reveladas por outros modos de ser, aqueles dos povos oprimidos e silenciados, povos que formam radicalmente excluídos dos modos dominantes de saber e conhecer). Já que tais sujeitos são produzidos como ausentes por meio de relações de poder muito desiguais, redimi-los é um gesto eminentemente político. As Epistemologias do Sul se centram nos processos cognitivos sobre o significado, a justificação e a orientação na luta livrada por aqueles que resistem e se rebelam contra a opressão. A questão da validade surge desta forte presença. O reconhecimento da luta e dos seus protagonistas é um ato de pré-conhecimento, um impulso intelectual e político pragmático que implica a necessidade de examinar a validade do conhecimento que circula na luta e que é gerado pela própria luta. Paradoxalmente, neste sentido, o reconhecimento precede à cognição.

Por outro lado, os sujeitos que são redimidos, ou revelados, ou trazidos à presença, frequentemente são sujeitos coletivos, o que muda completamente a questão da autoria do conhecimento e, portanto, a questão da relação entre o sujeito que conhece e o objeto de

conhecimento. Estamos frente a processos de luta social e política em que um tipo de conhecimento, que não costuma ter um sujeito individualizável, é vivido performativamente. Os conhecimentos redimidos pelas Epistemologias do Sul são técnica e culturalmente intrínsecos a certas práticas – as práticas de resistência contra a opressão –. Mais do que conhecimentos, são saberes². Existem imersos nas práticas sociais. Na maioria dos casos, surgem e circulam de maneira personalizada, apesar de certos indivíduos no grupo ter acesso privilegiado a estes ou a formulá-los com mais autoridade (isto voltará a ser tratado mais adiante). Enquanto os conhecimentos se apropriam da realidade, os saberes encarnam a realidade. É por isso que o *know-how* inglês se traduz para as línguas romances como “saber fazer” (em francês, por exemplo, *savoir-faire*).

Esta distinção entre formas de saber e conhecimento foi assinalada por Foucault

(1969), mas aqui se entende de maneira diferente. Segundo Foucault, o saber implica um processo anônimo, coletivo, algo não dito, um *a priori* histórico e cultural só acessível por meio da arqueologia do saber. No entanto, o saber que concerne às Epistemologias do Sul não é o *a priori* cultural, isto é, o não dito de Foucault. No máximo, é o não dito desses não ditos, ou seja, os não ditos que surgem da linha abissal que divide as sociedades e sociabilidades metropolitana e colonial na modernidade cêntrica ocidental. Tal linha abissal, o *fiat* epistemológico fundamental da modernidade cêntrica ocidental, foi ignorada por Foucault. As disciplinas são falsamente universais não só porque “esquecem” ativamente dos seus não ditos culturais, mas também porque, assim como os seus não ditos culturais, não consideram as formas de sociabilidade existentes no outro lado, colonial, da linha. Assim, o não dito foucaultiano é tão falsamente comum à modernidade e tão eurocêntrico quanto a ideia de Kant da racionalidade como emancipação *vis-à-vis* da natureza. Esta mesma forma de racionalidade vinculava a natureza, os povos e sociabilidades no outro lado da linha, na zona colonial. Claro, as filosofias de Kant e de Foucault são avanços importantes em relação à *tabula rasa* de Locke, segundo

2 A distinção entre conhecimento e saber (em inglês: *knowledge and ways-of-knowing*; em português: *conhecimento e saber*; em francês *connaissance*) é, em si mesma, prova fidedigna dos desafios que enfrenta a tradução intercultural, sobre a qual voltaremos depois. A questão é que esta distinção não existe em inglês e, por acaso, também não em outras línguas.

a qual o conhecimento se inscreve a partir do nada. Mas, no lugar da *tabula rasa*, ambos apresentaram os *a priori* ou pressupostos que, segundo eles, condicionavam toda experiência humana contemporânea. Não eram conscientes de que “toda essa experiência” era uma experiência intrinsecamente trunca-da, já que tinha sido construída para ignorar a experiência daqueles que estavam do outro lado da linha abissal: o povo colonial. Se quiséssemos formular as Epistemologias do Sul em termos foucaultianos, que não é o meu propósito aqui, diríamos que seu objetivo é a arqueologia da arqueologia do saber.

Durante o século passado, as epistemologias feministas conseguiram uma primeira ocupação das Epistemologias do Norte. Demonstraram que a ideia do conhecimento concebido como independente da experiência do sujeito de conhecimento, sobre cuja base, especialmente depois de Kant, estabeleceu-se a distinção entre epistemologia, ética e política, era a tradução epistemológica e a conseqüente naturalização do poder social e político masculino. O ponto de vista de Deus era o outro lado da visão a partir do nada. Devendo muito a Foucault, as epistemologias feministas, pelo contrário, argumentaram a favor do conhecimento situado e contextualizado, assim como

pela implicância recíproca entre o sujeito e o objeto de conhecimento. No entanto, dita ocupação foi só parcial, já que não questionaram a primazia do conhecimento como uma prática separada. As epistemologias feministas pressionaram as Epistemologias do Norte até seus últimos limites, apesar de elas terem ficado dentro desses limites.

O PERIGO DAS IMAGENS ESPELHADAS

Ao contrastar as Epistemologias do Sul com as do Norte, podemos cair facilmente em uma imagem refletida, espelhada, uma tentação muito similar à estrutura binária, dualista, da imaginação ocidental. As correntes dominantes nas Epistemologias do Norte têm se centrado na validade privilegiada da ciência moderna, desenvolvida principalmente no Norte global desde o século XVII. Estas correntes se baseiam em duas premissas fundamentais. A primeira é que a ciência baseada na observação sistemática e na experimentação controlada é uma criação específica da modernidade cêntrica ocidental, radicalmente diferente das outras “ciências” originadas em outras regiões e culturas do mundo. A segunda premissa é que o conhecimento científico, haja vista seu rigor e potencial instrumental, é radicalmente diferente aos outros saberes, sejam laicos, populares,

práticos, de senso comum, intuitivos ou religiosos. Ambas premissas contribuíram para reforçar a excepcionalidade do mundo ocidental *vis-à-vis* o resto do mundo e, pela mesma razão, para desenhar a linha abissal que separou e ainda separa as sociedades e sociabilidades metropolitana e colonial.

Ambas premissas têm sido examinadas criticamente e essa crítica interna é realizada no mundo cultural ocidental a seus pressupostos. Um caso clássico e notável é, sem dúvidas, o de Goethe e suas teorias sobre a natureza e a cor. Goethe estava tão interessado no desenvolvimento científico quanto seus contemporâneos, mas pensava que as correntes dominantes, com origem em Newton, estavam totalmente erradas. Goethe contrastou o empirismo artificial dos experimentos controlados com o que ele denominou “delicado empirismo” (*zarte Empirie*): “o esforço para entender o significado de uma coisa por meio do olhar e da visão empáticas prolongadas, baseadas na experiência direta (Seamon e Zajonc, 1998: 2)³.

Em um outro lugar, analisei as diferentes dimensões da crítica interna da ciência ocidental moderna que, durante o século passado, as di-

ferentes correntes da epistemologia crítica, a sociologia da ciência e os estudos das ciências sociais realizaram (Santos, 2007b). As Epistemologias do Sul movem-se além da crítica interna. Não estão tão interessadas em formular alternativas epistemológicas capazes de fortalecer as lutas contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. Neste sentido, à ideia de que não existe justiça social sem justiça cognitiva, como já se mencionou, segue a ideia de que não precisamos de alternativas.

Como no caso das Epistemologias do Sul, não há só uma Epistemologia do Norte, existem várias. Todas elas tendem a compartilhar alguns supostos⁴ básicos: a prioridade absoluta

3 Sobre Goethe e a ciência moderna, ver, em particular, Uberoi (1984).

4 Estas suposições se baseiam em um conjunto de crenças e valores que definem o que poderia se denominar o *cânon* da filosofia ocidental. Seguindo a Warren (2012), este *cânon* compreende o seguinte: a) um compromisso com o *racionalismo*, a perspectiva de que a razão (ou a racionalidade) não é só uma qualidade distintiva do ser humano, é o que faz os seres humanos superiores à natureza e aos animais não humanos; b) uma concepção dos *humanos* como seres racionais que são capazes de raciocínio abstrato, de considerar princípios objetivos e de compreender ou calcular as consequências de suas ações; c) concepções do agente moral ideal e de quem conhece como *imparciais*, *objetivos* e *desinteressados*; d) crença em *dualismos* fundamentais, tais como razão *versus* emoção, mente

dada à ciência como conhecimento rigoroso; o rigor concebido como determinação; o universalismo concebido como uma especificidade da modernidade ocidental, em referência a qualquer entidade ou condição, cuja validade não depende de nenhum contexto social, cultural ou político específico; a verdade concebida da representação da realidade; a distinção entre sujeito e objeto, quem conhece e o conhecido; a natureza como *res extensa*; o tempo linear; o progresso da ciência por meio das disciplinas e da especialização; a neutralidade social e a política como condição de objetividade.

Do ponto de vista das Epistemologias do Sul, as Epistemologias do Norte contribuíram de forma decisiva ao transformar o conhecimento científico desenvolvido no Norte global na maneira hegemônica de representar o mundo como próprio e ao modificá-lo conforme suas próprias necessidades e aspirações. Deste modo, o conhecimento científico, com-

binado com um poder econômico e militar superior, tem garantido para o Norte global a dominação imperial do mundo na era moderna até o dia de hoje.

As Epistemologias do Norte se baseiam em uma linha abissal que separa as sociedades e formas de sociabilidade metropolitanas das coloniais em termos de que o que é válido, normal ou ético do lado metropolitano da linha não se aplica ao seu lado colonial⁵. Já que a linha abissal é tão básica quanto invisível, permite falsos universalismos que se baseiam na experiência social das sociedades metropolitanas e apontam para a reprodução e para a justificação do dualismo normativo metrópole/colônia. Estar no outro lado da linha abissal, o colonial, implica estar impossibilitados pelo conhecimento dominante a representar o mundo como próprio e em nossos próprios termos. Aqui radica o papel crucial das Epistemologias do Norte, em que contribuem para reproduzir o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. Concebem o Norte epistemológico eurocêntrico como a única fonte de conhecimento válido, não importa onde, em termos geográficos, este último se reproduz. Pela mesma razão, o sul, ou seja,

versus corpo, cultura *versus* natureza, absolutismo *versus* relativismo e objetividade *versus* subjetividade; e) a suposição de que existe uma *divisão ontológica* entre os seres humanos e a natureza e os animais não humanos; e f) a universalidade (*universalisability*) como critério para avaliar a verdade dos princípios éticos e epistemológicos. Ver também Warren (2009).

5 Para ler mais sobre isto, veja Santos (2014: 118-135).

o que se encontra do “outro” lado da linha, é o reino da ignorância⁶. O Sul é o problema; o Norte é a solução. Nestes termos, a única compreensão válida do mundo é a compreensão ocidental do mundo.

A alienação, o auto-estranhamento e a subordinação da mente que este estado da questão causa em quem não é ocidental, incluindo os cientistas sociais, foi eloquentemente formulada por J. P. S. Uberoi, sociólogo hindu. Suas palavras merecem uma citação extensa, ainda que, dado que foram escritas em 1978, eu me pergunte o quão dramaticamente a situação tem mudado desde então.

A aplicação de tais meios faz parecer que só existe um tipo de ciência, a ciência ocidental moderna que atualmente rege o mundo. Este conhecimento científico e racional moderno é o depósito auto-existente da verdade e ele é *sui generis* o único de seu tipo. O resto é denominado, sugestivamente, “etnociência” no

melhor dos casos, e falsas superstições e toska ignorância no pior. A lógica implacável desta situação geral de tribulação espiritual, que tem prevalecido de maneira constante no mundo não ocidental desde 1550 ou 1650, ou alguma data histórica similar, inevitavelmente me afeta por um complexo de inferioridade vergonhoso que nunca poderei superar sozinho ou com boa companhia. É uma situação falsa totalmente destrutiva de toda originalidade científica. Com um só golpe, liquida toda íntima alegria de compreensão individual e coletiva, que é o único sustento verídico do trabalho intelectual local. Sem dúvidas, não existe nenhuma razão na natureza das coisas de por que uma relação tão subordinada e colonial, mais ou menos destruída na política desde 1950, ou quase, ainda persiste na ciência. A situação não tem melhorado de modo algum, estou seguro, quando se supõe que existem dois tipos de teorias, as importadas e as herdadas, unidas de alguma maneira, uma para a ciência e outra para fins não científicos. Parece-me que isto é meramente substituir o problema do auto-estranhamento intelectual pelo da mente subordinada, e não sei qual é o pior. A meu modo de ver, este é o problema principal de toda a vida intelectual na Índia moderna e no mundo não ocidental (Uberoi, 1978: 14-15).

6 O conhecimento colonial não ocidental deve ser reconhecido e recuperado só à medida que for útil para a dominação cêntrica ocidental, como foi notável no caso da regulação indireta, por meio da qual o Estado colonial recorria à lei e ao governo tradicional, nativo ou indígena para garantir o regime colonial em nível local.

No entanto, o Sul anti-imperial, o Sul das Epistemologias do Sul, não é a imagem invertida do Norte das Epistemologias do Norte. As Epistemologias do Sul não procuram substituir as Epistemologias do Norte e colocar o Sul no lugar do Norte. Seu objetivo é superar a dicotomia hierárquica entre o Norte e o Sul. O Sul que se opõe ao Norte não é o Sul que o Norte constituiu como vítima, mas um Sul que se rebela para superar o dualismo normativo existente. A questão não é apagar as diferenças entre o Norte e o Sul, mas apagar as hierarquias de poder que os habitam. As Epistemologias do Sul, portanto, afirmam e valorizam as diferenças que ficam depois de que as hierarquias são eliminadas. Seu objetivo é o cosmopolitismo subalterno vindo debaixo. Mais do que a universalidade abstrata, promovem a pluriversalidade: um tipo de pensamento que fomenta a descolonização, a criouliização (*creolisation*) ou mestiçagem por meio da tradução intercultural.

As Epistemologias do Sul pretendem mostrar que os critérios dominantes do conhecimento válido na modernidade ocidental, ao não reconhecer como válidos outros tipos de conhecimento que não sejam os produzidos pela ciência moderna, provocaram um epistemicídio massivo, ou seja, a destruição de uma

variedade imensa de saberes que prevaleciam principalmente do outro lado da linha abissal, nas sociedades e sociabilidades coloniais. Dita destruição desempoderou estas sociedades, deixando-as incapazes de representar o mundo como próprio e em seus próprios termos e, desse modo, considerar o mundo como suscetível de ser mudado pelos seus próprios meios e em virtude de seus próprios objetivos. Nesta situação, não é possível promover a justiça social sem promover a justiça entre as diversas formas de conhecimento. Em outras palavras, não existe justiça social sem justiça cognitiva global. Esta tarefa é tão importante hoje quanto foi no tempo do colonialismo histórico, ainda que a desapareção deste último não tenha implicado o fim do colonialismo como forma de sociabilidade baseada na inferioridade etnocultural e inclusive ontológica do Outro, o que Aníbal Quijano chama de colonialidade (Quijano, 2005). A colonialidade do conhecimento (como a do poder) continua sendo fundamentalmente instrumental para expandir e reforçar as opressões causadas pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado.

Recuperar os conhecimentos suprimidos, silenciados e marginalizados requer se comprometer com o que denominei de “sociologia das ausências”, um procedimento que pretende

mostrar que, dada a resiliência da linha abissal, muitas práticas, conhecimentos e agentes que existem do outro lado da linha abissal, de fato, são produzidos ativamente como não existentes pelos saberes dominantes “neste” lado da linha abissal, e muito mais quando estão comprometidos com a resistência contra as exclusões abissais causadas pelo capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. Identificar a existência da linha abissal é o impulso fundante das Epistemologias do Sul e da descolonização do conhecimento ao qual aspiram. Identificar a linha abissal é o primeiro passo para superá-la, tanto em nível epistemológico quanto político. Identificar e evidenciar a linha abissal possibilita a abertura de novos horizontes com respeito à diversidade cultural e epistemológica do mundo. Em nível epistemológico, essa diversidade se traduz no que designo como uma “ecologia de saberes”, isto é, o reconhecimento da copresença de diferentes saberes e a necessidade de estudar as afinidades, divergências, complementariedades e contradições entre eles para maximizar a efetividade das lutas de resistência contra a opressão.

PONTOS DE PARTIDA

Duas ideias que não são tão óbvias como teriam de ser: 1) A compreensão do mundo supera,

de longe, a compreensão ocidental do mundo; 2) a experiência cognitiva do mundo é extremamente diversa e a prioridade absoluta dada à ciência moderna provocou um epistemicídio massivo (a destruição de saberes rivais considerados como não científicos), que agora exige ser reparado. Como resultado, não existe justiça social global sem justiça cognitiva global⁷.

As seguintes pesquisas e as orientações políticas emergem destas duas ideias:

1. Não teríamos de esperar que o Sul epistêmico anti-imperial dê lições ao Norte global. Depois de cinco séculos de contatos assimétricos e mestiçagens, é mais correto pensar em maneiras e lugares policêntricos de aprendizagem e desaprendizagem, de modo que a resistência contra a injustiça, a exclusão e a discriminação forçadas ao Sul global pelo Norte global capitalista, colonialista e patriarcal, possa ser concebida como uma aula global. A confiabilidade de cada saber

⁷ Conduzi um grande projeto de pesquisa baseado nestas ideias. O projeto se titula “ALICE – Espelhos estranhos, lições inesperadas: levando a Europa em direção a uma nova maneira de compartilhar experiências mundiais” (*ALICE – Strange Mirrors, Unsuspected Lessons: Leading Europe to a new way of sharing the world experiences*). Ver: <<http://alice.ces.uc.pt/en/?lang=en>>.

- será medida por sua contribuição para fortalecer a resistência e impedir a demissão. Desta maneira, as experiências sociais serão recuperadas e valorizadas de modo tal que lhes permita fortalecer as lutas contra as formas modernas de dominação.
2. Situar a resistência e a luta no centro das comunidades epistemológicas emergentes de modo nenhum implica que os grupos sociais oprimidos sejam considerados apenas e quando lutarem e resistirem. Isto significaria um reducionismo modernista inaceitável. As pessoas fazem muitas outras coisas além de resistir e lutar. Deleitam-se com a vida, por mais precárias que sejam as condições, celebram e valorizam a amizade e a cooperação; e, às vezes, também decidem não resistir e amolecer ou abandonar as lutas. Além disso, as relações de dominação sempre implicam outras relações além daquelas de dominação. As lições que devem aprender das suas vidas levam tudo isso em consideração. Centrar-se na resistência e na luta tem como objetivo ampliar as possibilidades para esse novo e tão necessário conhecimento de confrontação. A experiência das lutas pela liberdade enriquecerá a perspectiva global sobre lutas atuais e futuras.
 3. A ideia dos modos e lugares policêntricos de desaprender e aprender não significa que a profunda auto-reflexividade a se realizar no Norte global e no Sul global será a mesma. À luz do epistemicídio histórico, a auto-reflexividade no Norte global deve estar centrada na ideia e no valor da diversidade, no reconhecimento das maneiras diferentes de saber e de ser. Deve incluir a reflexão sobre a experiência não ocidental da espiritualidade. Espiritualidade, não religião, mas sim o transcendente no imanente. No Sul global, a auto-reflexividade deve se centrar na forma de representar o mundo como próprio, e como transformá-lo conforme as suas próprias prioridades depois de tanta expropriação e violência. Deve incluir a autoestima, diante de tanta resistência frente à adversidade.
 4. A linha abissal que divide o mundo em sociedades/sociabilidades metropolitanas e sociedades/sociabilidades coloniais é tão frequente hoje quanto durante o tempo do colonialismo histórico. Guerras civis, racismo desenfreado, violência contra as mulheres, vigilância massiva, brutalidade policial e refugiados entre a Europa e a África; todos são testemunhos da presença multiforme da linha abissal. Aqueles que estão

no outro lado da linha não são considerados verdadeira ou plenamente humanos e, portanto, não terão de ser tratados como se o fossem. Enquanto não se confrontar com a linha abissal, a verdadeira liberação não será possível.

5. A maioria do conhecimento que circula no mundo e que é relevante para a vida dos povos é oral. Mesmo assim, nossas universidades valorizam quase exclusivamente os conhecimentos escritos. Os conhecimentos escritos (de ciências e humanidades) podem ser preciosos, uma vez integrados às ecologias dos saberes. No entanto, devem ser oralizados, desmonumentalizados, por assim dizer, sempre que for possível⁸.
6. Sob as condições do capitalismo, o colonialismo e o patriarcado não é possível nenhuma democracia de alta intensidade. Democracia é todo processo social, econômico, político ou cultural por meio do qual as relações desiguais de poder se transformam em relações de autoridade compartilhada. Inclusive uma forma da democracia de baixa intensidade como a democracia liberal

está sendo desqualificada ou simplesmente deixada de lado quando os imperativos da acumulação capitalista o requerem. Em todo o mundo, estão se realizando diversas formas de democracia que devem ser valorizadas adequadamente. Não há democracia, há demodiversidade. Dada a prevalência da linha abissal que separa as formas de sociabilidade metropolitanas das coloniais, teríamos de ensinar democracia da perspectiva dos escravos e dos trabalhadores precários; teríamos de ensinar cidadania da perspectiva dos não cidadãos.

7. A centralidade da resistência e a luta urgente por concepções novas do político. As disciplinas e as categorias analíticas desenvolvidas pelas ciências modernas e as humanidades nos impedem detectar e valorizar o artesanato das práticas de resistência. Em tais artesanatos reside o que chamamos de sociologia das emergências, um dos conceitos chave das Epistemologias do Sul. Como aprender e ensinar a sociologia das ausências (produzida pela linha abissal) e a sociologia das emergências (o porvir, o futuro sob a forma do presente)? Como reconhecer e valorizar a narrativa dos esquecidos, a voz dos silenciados, a língua intraduzível, impronunciável?

8 Veja “Conversações do Mundo” com ativistas, acadêmicos e bolsistas.

8. As economias sociais solidárias que proliferaram por todo o Sul global anti-imperial na maioria dos casos dirigidas por mulheres, são os faróis do futuro mais do que resíduos do passado como são vistas pelas ideologias desenvolvimentistas. Proclamam, aqui e agora, possibilidades humanas além do capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. São utopias concretas que exemplificam o artesanato das práticas de resistência.
9. Além de certo umbral, diferentes maneiras de saber requerem diferentes maneiras de ser. As Epistemologias do Sul reclamam novas ontologias.

OS CAMINHOS EM DIREÇÃO ÀS EPISTEMOLOGIAS DO SUL

As principais ferramentas das Epistemologias do Sul são as seguintes: a linha abissal e os diferentes tipos de exclusão social que cria; a sociologia das ausências e a sociologia das emergências; a ecologia de saberes e a tradução intercultural; e o artesanato das práticas.

EXCLUSÕES ABISSAIS E NÃO ABISSAIS

Tenho argumentado que as ciências modernas, particularmente as ciências sociais modernas, incluindo as teorias críticas, nun-

ca reconheceram a existência da linha abissal (Santos, 2007a: 45-89; 2014). As ciências sociais modernas conceberam a humanidade como um todo homogêneo que habita este lado da linha e, portanto, completamente sometida à tensão entre regulação e emancipação. Naturalmente, a ciência moderna reconheceu a existência do colonialismo histórico baseado na ocupação territorial estrangeira, mas não reconheceu o colonialismo como uma forma de sociabilidade que é parte integral da dominação capitalista e patriarcal, e o qual, portanto, não terminou quando o colonialismo histórico chegou a seu fim. A teoria crítica moderna (que expressa o máximo grau de consciência possível da modernidade ocidental) imaginou a humanidade como algo dado, mais do que como uma aspiração. Acreditou que toda a humanidade poderia se emancipar por meio dos mesmos mecanismos e de acordo com os mesmos princípios, ao reclamar direitos ante instituições críveis se baseando na ideia da igualdade formal ante a lei. No centro desta imaginação modernista está a ideia da humanidade como uma totalidade construída em torno a um projeto comum: os direitos humanos universais. Semelhante imaginação humanística, herdada do humanismo renascentista, foi incapaz de compreender que o capitalismo,

depois de se combinar com o colonialismo, seria inerentemente incapaz de renunciar ao conceito de subumano como parte integral da humanidade, ou seja, a ideia de que existem alguns grupos sociais cuja existência social não pode ser governada pela tensão entre regulação e emancipação, simplesmente porque não são plenamente humanos. Na modernidade ocidental não existe humanidade sem subhumanidades. Na raiz da diferença epistemológica há uma diferença ontológica.

Sobre este particular, Franz Fanon é uma presença inevitável. Denunciou eloquentemente a linha abissal entre metrópole e colônia, assim como as classes de exclusões que a linha abissal cria. Também formulou, melhor do que ninguém, a dimensão ontológica da linha abissal, a zona do não ser que cria, a “coisa” na qual o colonizado é transformado, uma coisa que só “devém homem durante o mesmo processo no qual se sente livre” (Fanon, 1968: 37). Inspirado em Fanon, Maldonado-Torres propõe o conceito de colonialidade conjuntamente com os conceitos de colonialidade do poder e colonialidade do saber. Segundo ele,

as relações coloniais de poder deixam marcas profundas não só nas áreas da autoridade, da sexualidade, do conhecimento e da economia, mas

também na compreensão geral do ser” (Maldonado-Torres, 2007: 242)

A invisibilidade e a desumanização são as principais expressões da colonialidade do ser [...] se concretiza na aparição de sujeitos limiares, que marcam, por assim dizer, o limite do ser, isto é, o ponto de desumanização. A colonialidade do ser produz a diferença colonial ontológica, ao aplicar uma série de características existenciais fundamentais e de realidades simbólicas (Maldonado-Torres, 2007: 257)

A linha abissal é a ideia principal subjacente às Epistemologias do Sul. Marca a divisão radical entre as formas de sociabilidade metropolitanas e as formas de sociabilidade coloniais que caracterizou o mundo moderno ocidental desde o século XV. Esta divisão cria dois mundos de dominação, o metropolitano e o colonial. Dois mundos que, apesar das vitórias, apresentam-se como incomensuráveis. O mundo metropolitano é o mundo da equivalência e a reciprocidade entre “nós”, aqueles que são, como “nós”, plenamente humanos. Existem diferenças sociais e desigualdades de poder entre “nós” que tendem a criar tensões e exclusões, mas mesmo assim, de nenhuma maneira se questiona a equivalência básica e a reciprocidade entre “nós”. Por esta razão, as

exclusões são não abissais. Estão reguladas pela tensão entre regulação social e emancipação social, assim como pelos mecanismos desenvolvidos pela modernidade ocidental para administrá-las, como o Estado liberal, o estado de direito, os direitos humanos e a democracia. A luta pela emancipação social é sempre uma luta contra as exclusões sociais geradas pelas formas de regulação social atual com o objetivo de substituí-la por uma forma de regulação social nova e menos excludente.

Pela mesma razão, o mundo colonial, o mundo da sociabilidade colonial, é o mundo “deles”, aqueles com quem não é imaginável equivalência ou reciprocidade alguma, então são plenamente humanos. Paradoxalmente, sua exclusão é tanto abissal quanto não existente, já que é inimaginável que alguma vez cheguem a ser incluídos. Estão do outro lado da linha abissal. As relações entre “nós” e “eles” não podem ser conduzidas pela tensão entre regulação social e emancipação social como acontece deste lado da linha, no mundo metropolitano, nem pelos mecanismos que pertencem a ele. Estes mecanismos, como o Estado liberal, o estado de direito, os direitos humanos e a democracia podem ser invocados, mas somente como uma forma de embuste. No outro lado da linha, as exclusões são abissais e sua gestão é levada a

cabo por meio da dinâmica de apropriação e violência; a apropriação de vidas e de recursos quase sempre é violenta e a violência aponta diretamente ou indiretamente à apropriação. Os mecanismos utilizados têm evoluído no tempo, mas continuam sendo estruturalmente similares aos do colonialismo histórico, ou seja, mecanismos que implicam uma regulação violenta sem o contraponto da emancipação. Refiro-me ao Estado colonial e neocolonial, ao *apartheid*, ao trabalho forçado e ao trabalho escravo, às execuções extrajudiciais, à tortura, à guerra permanente, à acumulação primitiva de capital, aos campos de internamento para refugiados, à “droneficação” do combate militar, à vigilância massiva, ao racismo, à violência familiar e ao feminicídio. A luta contra a apropriação e a violência é a luta pela liberação total da regulação social colonial. Contrariamente à luta pela emancipação social do lado metropolitano da linha abissal, a luta pela liberação não tem como objetivo uma forma de regulação colonial melhor e mais inclusiva. Propõe-se sua eliminação. A prioridade epistemológica, dadas as exclusões abissais e as lutas contrárias pelas Epistemologias do Sul, deve-se ao fato de o epistemicídio causado pelas ciências modernas eurocêntricas ter sido muito mais devastador do outro lado da linha abissal, enquanto a

apropriação e a violência coloniais se tornaram a forma de regulação social. As teorias críticas modernas reconheceram os diferentes graus de exclusão, mas se negaram a considerar os tipos de exclusão qualitativamente diferentes e, portanto, ignoraram totalmente a linha abissal. Isto não quer dizer que as exclusões não abissais e as lutas contrárias não sejam igualmente importantes. Claro que são, e só pela razão de que o sucesso da luta global contra a dominação não pode ser alcançado sem incluir a luta contra as exclusões abissais. Se as Epistemologias do Sul não concedem nenhum tipo de privilégio epistemológico às exclusões não abissais é só porque elas se beneficiaram muito da inversão cognitiva e porque as lutas contrárias durante os últimos quinhentos anos têm sido muito mais visíveis politicamente. Da perspectiva das Epistemologias do Sul, quando a existência da linha abissal é reconhecida, as exclusões não abissais e as lutas contrárias cobram uma nova centralidade. A agenda política dos grupos que lutam contra a combinação capitalista, colonial e patriarcal, então, devem aceitar como princípio vetor a ideia de que as exclusões abissais e não abissais estão articuladas e que a luta pela liberação terá sucesso só se as diferentes lutas contra os diferentes tipos de exclusão forem devidamente articuladas.

Uma incursão na vivência das exclusões abissais e não abissais podem ajudar a esclarecer o que foi enunciado. Depois do fim do colonialismo histórico⁹, a linha abissal persistiu como colonialismo de poder, de conhecimento, de ser, e continua distinguindo a sociabilidade metropolitana da sociabilidade colonial¹⁰. Estes dois mundos, mesmo que sejam radicalmente diferentes, convivem em nossas sociedades “pós-coloniais”, tanto no Norte global geográfico quanto no Sul global geográfico. Alguns dos grupos sociais experimentam a linha abissal quando atravessam os dois mundos em sua vida cotidiana. Nos parágrafos seguintes, apresento três exemplos hipotéticos que são

9 Apesar do fato de que algumas colônias ainda existem.

10 Aníbal Quijano cunhou o termo “colonialidade” para designar as formas de colonialismo que sobreviveram ao fim do colonialismo histórico. Utilizei também este termo em certas ocasiões. No entanto, prefiro o termo “colonialismo” já que não há razão para reduzir o colonialismo a um tipo específico de colonialismo, ou seja, o colonialismo histórico baseado na ocupação territorial por parte de potências estrangeiras. Inclusive, mesmo que o capitalismo tenha mudado dramaticamente desde o século XVI ou XVII, ainda continuamos designando o capitalismo como o modo de dominação baseado na exploração da força de trabalho e da natureza.

reais demais para serem considerados como um mero produto da imaginação sociológica.

Primeiro exemplo. Em uma sociedade predominantemente branca, um jovem negro no ensino secundário está vivendo em um mundo de sociabilidade metropolitana. Pode-se considerar realmente excluído, seja porque com frequência é evitado por seus companheiros de estudos ou porque o programa educativo trata com materiais que são insultantes para a cultura ou a história das pessoas de ascendência africana. Mas, essas exclusões não são abissais; ele forma parte da mesma comunidade estudantil e, pelo menos na teoria, ele tem acesso aos mecanismos que lhe permitiriam argumentar contra a discriminação. Por outro lado, se o mesmo jovem ao regressar a sua casa for abordado pela polícia, evidentemente devido a seu perfil étnico, e for agredido apreensivamente, nesse momento o jovem atravessa a linha abissal e se desloca do mundo da sociabilidade metropolitano ao mundo da sociabilidade colonial. Daí em diante, a exclusão se torna abissal e qualquer apelação aos direitos não é mais que uma fachada cruel.

Segundo exemplo. Em uma sociedade sumamente cristã com fortes preconceitos islamofóbicos, um trabalhador migrante com permissão de trabalho habita o mundo da sociabilidade

metropolitana. Pode se sentir discriminado porque o trabalhador junto a ele ganha um salário maior, mesmo quando ambos desempenham as mesmas tarefas. Como no caso anterior, e por razões similares, essa discriminação prefigura uma exclusão não abissal. No entanto, quando ele é atacado na rua só porque é muçulmano e, portanto, imediatamente considerado amigo de terroristas, nesse momento particular o trabalhador atravessa a linha abissal e se desloca do mundo da sociabilidade metropolitano ao mundo da sociabilidade colonial. Deste modo, a exclusão se torna radical porque se centra em quem é em vez do que no que diz ou faz.

Terceiro exemplo. Em uma sociedade profundamente sexista, uma mulher com um trabalho na economia formal habita o mundo da sociabilidade metropolitana. É vítima de exclusão não abissal porque, em violação das leis do trabalho, seus companheiros de trabalho homens recebem um salário maior por realizar as mesmas tarefas. Por outro lado, se quando está regressando à sua casa é vítima de estupro por uma quadrilha ou de agressões mortais só por ser mulher (feminicídio), nesse momento particular ela está atravessando a linha abissal e se desloca do mundo da sociabilidade metropolitana ao mundo da sociabilidade colonial.

A diferença crucial entre a exclusão abissal e não abissal é que só a primeira tem como premissa a ideia de que a vítima ou o objetivo adoece de um *capitis diminutio* ontológico por não ser plenamente humano, mais do que um tipo de ser humano degradado fatalmente. Desse modo, é considerado inaceitável ou inclusive inimaginável que dita vítima ou objetivo fora tratado como um ser humano como “nós”. Em consequência, a resistência contra a exclusão abissal compreende uma dimensão ontológica. Está vinculada a uma forma de re-existência. Já que os três modos de dominação moderna (capitalismo, colonialismo e patriarcado) estão vigentes e atuam em conjunto, os grandes grupos sociais experimentarão em suas vidas, e de maneira sistemática – mesmo que de modo diferente nas distintas sociedades e contextos – este cruzamento fatal da linha abissal. A dominação moderna é um modo de articulação global entre exclusões abissais e não abissais, uma articulação que é desigual, já que varia conforme as sociedades e os contextos, e combinada em nível global. Depois do colonialismo histórico, o caráter esquivo da linha abissal e a conseguinte dificuldade para reconhecer estes dois tipos de exclusão devem-se ao fato da ideologia da metrópole, assim como todos os aparatos jurídicos e políticos que ela acarre-

ta, recorrer o mundo da sociabilidade colonial como o fantasma de um paraíso prometido e não perdido ainda. O fim do colonialismo histórico produziu a ilusão de que a independência política das antigas colônias europeias implicou uma forte autodeterminação. Desde então, todas as exclusões foram consideradas como não abissais; conseqüentemente, as únicas lutas consideradas legítimas foram aquelas que apontavam a eliminar ou reduzir as exclusões não abissais. Esta poderosa ilusão contribuiu a legitimar lutas que, enquanto atenuavam as exclusões não abissais, agravavam as exclusões abissais. Durante o século XX, as lutas dos trabalhadores europeus alcançaram vitórias significativas, que redundaram em um compromisso entre democracia e capitalismo, conhecidos como o Estado de bem-estar e a socialdemocracia europeia. No entanto, tais vitórias foram ganhas, ao menos em parte, intensificando a apropriação violenta de recursos humanos e naturais nas colônias e neocolônias, ou seja, à custa de agravar as exclusões abissais¹¹.

11 Isto foi percebido desde o primeiro momento pelos críticos do colonialismo europeu. Fanon é particularmente consciente disto, e cita a Marcel Pétju (1960) com aprovação: “para fazer uma diferença radical entre a construção do socialismo na Europa e em nossas re-

Como consequência da invisibilidade e da confusão a respeito dos diferentes tipos de exclusão, os grupos sociais que são vítimas da exclusão abissal são tentados a recorrer em suas lutas aos meios e mecanismos adequa-

lações com o Terceiro Mundo (como se nossas únicas relações com ele fossem externas) é, saibamos ou não, para estabelecer o ritmo da distribuição da herança colonial sobre e por cima da liberação dos países subdesenvolvidos. É o desejo de construir um socialismo suntuário sobre os frutos do roubo imperialista – como se, dentro da quadrilha, a pilhagem fosse mais ou menos repartida por igual, e inclusive um pouco desta é dada aos pobres em forma de caridade, já que se esqueceram de que eram as pessoas que foram roubadas – (Fanon, 1968: 103). Alguns anos antes, em 1958, Fanon já tinha denunciado a ambivalência da classe operária metropolitana e de seus dirigentes para a luta anticolonialista, nacionalista: “durante as diversas guerras de liberação nacional que sucederam nos últimos vinte anos, não é raro perceber um indício de hostilidade, ou inclusive de ódio, na atitude dos colonialistas para os colonizados. Isto pode ser explicado pelo fato de a retirada do imperialismo e a conversão das estruturas subdesenvolvidas do Estado colonial, imediatamente, terem sido acompanhadas por uma crise econômica que teria sido sentida primeiro pelos trabalhadores na metrópole colonial” (Fanon, 1967: 144-5). Em um escrito que data de 1965, Kwane Nkrumah oferece a análise mais lúcida de como o acordo entre capital e trabalho no mundo desenvolvido foi possível pela exploração despedada das colônias.

dos para a luta contra a exclusão não abissal. O modelo atual de “ajuda ao desenvolvimento” é um bom exemplo de como uma exclusão abissal pode ser mascarada (e agravada) por tratá-la como se fosse não abissal. A persistência da linha abissal invisível, e a dificuldade para desenredar as exclusões abissais das não abissais, ocasiona que as lutas contra a dominação sejam ainda mais difíceis. No entanto, da perspectiva das epistemologias do Sul, a liberação se baseia na construção de alianças entre os grupos excluídos de maneira abissal e os excluídos de maneira não abissal que, desta forma, articulam as lutas contra as exclusões abissais e não abissais. Sem essa articulação, as exclusões não abissais, quando são vistas do outro lado da linha abissal (do lado colonial) parecem incríveis, como formas privilegiadas de exclusão social. Pelo contrário, quando as exclusões abissais são vistas desde este lado da linha abissal (o lado metropolitano), são consideradas alternativamente como o produto do destino, do dano auto-infligido ou da ordem natural das coisas. Pela mesma razão, as exclusões abissais nunca são vistas deste lado da linha (o lado metropolitano) como exclusões, senão como uma fatalidade ou como a ordem natural das coisas. Historicamente os grupos sociais excluídos pelas formas abissais

de exclusão têm se adequado só para lutar contra as exclusões não abissais. Não surpreende que houvesse uma grande frustração.

As alianças e as articulações são uma árdua tarefa histórica, não só porque as diferentes lutas mobilizam grupos sociais diferentes e requerem distintos meios de luta, senão também devido a que a separação entre as lutas contra as exclusões abissais e não abissais se superpõe com a separação entre as lutas que se considera que estão, primordialmente, contra o capitalismo, ou contra o colonialismo ou contra o patriarcado. Esta separação dá lugar a tipos contraditórios de hierarquias entre as lutas e entre as subjetividades coletivas que as realizam. Deste modo, uma luta que se considera que está contra o capitalismo pode ser considerada bem sucedida à medida que debilite uma luta que se considera que está contra o colonialismo ou contra o patriarcado. O contrário é igualmente possível. Claro, existem diferenças entre classes de lutas, mas tais diferenças teriam de ser mobilizadas para potenciar o efeito acumulativo das lutas e não para justificar os boicotes recíprocos. Lamentavelmente o boicote recíproco é o que tem acontecido com maior frequência.

As dificuldades em estabelecer alianças não podem ser adscritas só à miopia dos líderes

sociais, nem às diferentes histórias e contextos de luta. Entre as exclusões abissais e não abissais existe uma diferença estrutural que afeta contrariamente as lutas. A diferença das lutas contra as exclusões não abissais (que lutam pela transformação em termos da lógica da regulação/emancipação), as lutas contra as exclusões abissais implicam uma interrupção radical da lógica apropriação/violência. Esta interrupção implica uma ruptura, uma descontinuidade. A insistência de Fanon com que a violência é necessária no processo de descolonização tem que ser interpretada como uma expressão da interrupção sem a qual a linha abissal, inclusive se fosse mudar, continuaria dividindo as sociedades em dois mundos de sociabilidade: o mundo metropolitano e o mundo da colonialidade. A interrupção pode se manifestar, por um lado, na violência física ou na luta armada e, por outro lado, no boicote ou na falta de cooperação (depois voltaremos sobre este tema). Reconhecer a linha abissal implica admitir que as alianças entre as lutas contra os diferentes tipos de exclusão não podem se construir como se todas as exclusões fossem da mesma classe.

O pensamento crítico eurocêntrico esteve construído em torno a uma miragem: pontualmente, que todas as exclusões eram não abis-

sais. Independentemente das declarações veementes contra a teoria política liberal, pensar que as lutas contra a dominação podem se realizar como se todas as exclusões fossem não abissais é um preconceito liberal.

SOCIOLOGIA DAS AUSÊNCIAS E SOCIOLOGIA DAS EMERGÊNCIAS¹²

Estas duas ferramentas se baseiam na distinção entre as exclusões abissais e não abissais, assim como nas maneiras diferentes nas quais o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado se combinam para gerar grupos específicos de dominação. A sociologia das ausências é a cartografia da linha abissal. Identifica as maneiras e os meios pelos quais a linha abissal produz a não existência, a invisibilidade radical e a irrelevância. O colonialismo histórico foi o tabuleiro de desenho da linha abissal, onde as exclusões não abissais (aquelas que ocorriam do lado metropolitano da linha) eram visibilizadas enquanto as abissais (aquelas que ocorriam do lado colonial da linha) eram ocultadas. Na atualidade, a sociologia das ausências é a pesquisa das maneiras nas quais o colonialis-

mo, na forma de colonialismo do poder, saber e ser, opera junto com o capitalismo e o patriarcado para produzir exclusões abissais, isto é, para produzir certos grupos de pessoas e formas de vida social como não existentes, invisíveis, radicalmente inferiores ou perigosos, em suma, como descartáveis ou ameaçantes. Esta pesquisa se centra nas cinco monoculturas que têm caracterizado o conhecimento eurocêntrico moderno: a monocultura do conhecimento válido, a monocultura do tempo linear, a monocultura da classificação social, a monocultura da superioridade do universal e do global, e a monocultura da produtividade (Santos, 2014: 172-5). Tais monoculturas têm sido responsáveis pela produção massiva de ausências nas sociedades modernas, a ausência (invisibilidade, irrelevância) de grupos sociais e de formas de vida social, respectivamente classificadas como ignorantes, primitivas, inferiores, locais ou improdutivas. Tais etiquetas são atribuídas com diferentes graus de intensidade. O grau mais alto de intensidade gera exclusões abissais e, portanto, ausências.

Esta pesquisa não pode ser realizada com sucesso até que o sociólogo das ausências não se torne um sociólogo ausente e, por certo, ausente em um duplo sentido. Por um lado, de um ponto de vista acadêmico, sociológico, o

12 Em Santos (2014: 164-87) explico o uso metafórico do termo “sociologia” neste contexto.

que não está ali (porque está ausente) só pode ser recuperado como uma realidade passada ou como um artefato de imaginação distópica ou utópica. Por outro lado, a pesquisa tem de ser conduzida contra a disciplina da sociologia, isto é, tem de ser conduzida de maneira tal que contradiga a formação, as teorias e as metodologias que compõem a disciplina da sociologia acadêmica, seja convencional ou crítica. A sociologia das ausências é uma sociologia transgressiva em um sentido muito radical. Para realizá-la, devem-se considerar três momentos. O primeiro é uma crítica trabalhosa e precisa do conhecimento científico social que foi produzido para estabelecer a hegemonia das cinco monoculturas mencionadas, durante o período moderno e, particularmente, desde o fim do século XIX. Dita crítica é importante já que, ao mostrar o pluralismo interno da ciência social moderna, contribui a desmonumentalizar as monoculturas eurocêntricas. Além disso, questiona as concepções simplificadoras e reducionistas da modernidade ocidental que proliferam em muitas correntes entre os estudos descoloniais que, na minha opinião, paradoxalmente confirmam a superioridade das Epistemologias do Norte. Mesmo assim, a sociologia das ausências tem que ir além do pensamento crítico eurocêntrico e não ficar presa às Epistemologias

do Norte. Por isso, o segundo momento consta de reconhecer e de se comprometer com outras maneiras de saber que oferecem compreensões alternativas da vida social e da transformação social, distintas do conhecimento válido, o tempo linear, a classificação social, a superioridade do universal e do global e a produtividade das monoculturas eurocêntricas ocidentais. Mais do que uma crítica interna à modernidade ocidental, oferecem uma crítica externa. A produção de ausências se torna muito mais evidente quando as fundamentações epistemológicas das monoculturas se contextualizam e provincializam além dos limites da crítica interna. O terceiro momento é o momento do contexto pragmático, no qual se desenvolvem os outros dois momentos. A sociologia das ausências é, mais do que um esforço intelectual estimulado pela curiosidade cognitiva, principalmente, um recurso para as lutas contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. E tem de ser implementado em virtude de lutas específicas. O contexto da luta –os objetivos concretos e os grupos sociais implicados– proporcionam dimensões não cognitivas que condicionam as maneiras em que os saberes e os grupos sociais ausentes se tornam presentes.

Consideradas do ponto de vista das Epistemologias do Norte, tanto a sociologia das au-

sências quanto a sociologia das emergências (baixo) parecem implicar um suicídio sacrificial enquanto as pesquisas que impulsionam têm de se alcançar contra a formação, as teorias e as metodologias estabelecidas pela ciência social acadêmica. A natureza de tal suicídio é mais evidente caso se contraste com a auto-reflexividade proposta por Pierre Bourdieu. Sem dúvida, Bourdieu é o sociólogo do século XX que argumentou com maior ênfase contra o cientificismo ingênuo dos cientistas sociais. Sustentou que a sociologia e a história do conhecimento sociológico eram ferramentas chave para compreender tanto a sociedade como os limites do conhecimento científico sobre esta. Por um lado, o conhecimento científico social inventou muito do que descreve como existente; tal invenção se fez parte da realidade social quando se incorporou às maneiras em que as pessoas se comportam e percebem a vida social. Por outro lado, a ciência social estabelecida cria uma falsa transparência que impede uma pesquisa inovadora. A ciência estabelecida sempre está no caminho da ciência emergente. Deste modo, Bourdieu concluiu que “tem de se praticar uma ciência –e, especialmente, a sociologia– *contra* a própria formação científica quanto como *com* a própria formação científica” (Bourdieu, 1990: 1978).

Bourdieu ilustra brilhantemente as possibilidades, mas além disso, vai contra seu próprio pensamento, as limitações da classe de sociologia das ausências que pode ser realizada no âmbito das Epistemologias do Norte. Para começar, supõe que as limitações do conhecimento prévio sobre a sociedade podem ser superadas por um conhecimento científico novo e melhor. Isto explica porque, na sua opinião, só quem domina a ciência estabelecida pode ser um verdadeiro inovador. Na colocação de Bourdieu não há lugar para as limitações epistemológicas do conhecimento científico moderno, aquelas limitações que, por ser intrínsecas às Epistemologias do Norte, não podem ser superadas por novas indagações baseadas no mesmo tipo de conhecimento. Seguindo a Bourdieu, um exercício exigente de auto-reflexividade não pode mais que fortalecer a crença na monocultura de conhecimento válido colocado pelas Epistemologias do Norte. Não existe nenhuma possibilidade de dar conta de outras maneiras de saber que poderiam corrigir ou superar os fracassos anteriores do conhecimento científico prévio ou que poderiam tratar com outros grupos temáticos. Por esta razão, o sociólogo auto-reflexivo, mais do que

ser um docto ignorante¹³, é um soberbo conhecedor seguro. Ele e/ela sabem que a pesquisa sobre os limites não é uma pesquisa sem limites, mas creem que toda coisa que não pode ser abordada pela ciência moderna não é digna de consideração. Por outro lado, a autorreflexão é um exercício intelectual que, para ser realizado de maneira eficiente, deve reforçar a separação do cientista *vis-à-vis* do seu objeto de pesquisa, incluindo seu próprio conhecimento sociológico prévio. Nas antípodas disto, que pratica uma sociologia das ausências proposta pelas Epistemologias do Sul, seja um sujeito individual ou um coletivo, além de se dedicar a outras formas de saber, fazem isso enquanto participam em uma luta política e social que, precisamente, tenta não ser uma mera concorrência intelectual consigo mesmo (autorreflexão) ou com outros (a rivalidade acadêmica entre as escolas de pensamento).

A advertência epistemológica das notas mencionadas antes, em relação à sociologia das ausências, aplica integralmente à sociologia das emergências e pelas mesmas razões. A sociologia das emergências se ocupa da valorização simbólica, analítica e política das for-

mas de ser e de saber que se apresentam no outro lado da linha abissal pela sociologia das ausências. O enfoque principal da sociologia das ausências e da sociologia das emergências está nas exclusões abissais e na resistência e as lutas que estas produzem. Mas enquanto a sociologia das ausências aborda o aspecto negativo destas exclusões¹⁴, no sentido que destaca e denuncia a supressão da realidade social provocada pelo tipo de conhecimento validado pelas Epistemologias do Norte, a sociologia das emergências se centra no aspecto positivo destas exclusões já que percebe as vítimas da exclusão no processo de deixar de lado a vitimização e de se tornarem pessoas que resistem e que levam à prática maneiras de ser e de saber em sua luta contra a dominação. Esta passagem da vitimização à resistência é, depois de tudo, a tarefa política principal da sociologia das ausências: desnaturalizar e deslegitimar os mecanismos específicos da opressão. A socio-

13 Sobre o conceito de docta ignorância, ver Santos (2014: 99-115).

14 Em termos hegelianos, poderíamos dizer que esta é uma negatividade dialética, a negação de uma negação, a identificação das realidades que se tornaram ausentes, invisíveis ou totalmente irrelevantes para o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado podem ser legitimados como as únicas realidades válidas pela única forma válida de conhecimento.

logia das emergências se inicia a partir daí e se centra nas novas potencialidades e possibilidades para a transformação social anticapitalista, anticolonialista e antipatriarcal que emerge no vasto campo das experiências sociais que foram descartadas previamente e agora recuperadas. Com a resistência e a luta, emergem novas avaliações das condições vividas e a experiência que resignificam as subjetividades coletivas e individuais. Estas novas características que aparecem como práticas materiais e simbólicas sempre se afirmam a si mesmas com uma tônica holística, artesanal e híbrida, reconhecendo, deste modo, a presença multidimensional da exclusão e da opressão. A sociologia das emergências as avalia conforme as premissas que amplificam seu potencial simbólico e material. Aqui radica sua definição como emergências, como realidades embrionárias, como movimentos incipientes, tendências que guiam uma luta bem sucedida contra a dominação. Constituem o que Ernst Bloch designou como o “não ainda”¹⁵. São os pilares da política da esperança.

Enquanto a tarefa da sociologia das ausências é produzir um diagnóstico radical das rela-

ções sociais capitalistas, coloniais e patriarcais, a sociologia das emergências tem como objetivo tornar o panorama da supressão que emerge a partir desse diagnóstico um vasto campo de experiência social rica, animada e inovadora. Neste sentido, as Epistemologias do Sul estão duplamente presentes. Por um lado, exercem a atenção epistemológica *vis-à-vis* das experiências embrionárias, os “não ainda”, ao convidar a inversão social, política e analítica a nutri-las da maneira mais empoderada. Por outro lado, proporcionam uma defesa epistemológica contra os falsos aliados das lutas que com frequência forçam estas emergências a se acomodar em caixas que separam as diferentes dimensões de dominação moderna existentes: As caixas do capitalismo, anticolonialismo e antipatriarcado. A ONGanização internacional da suposta solidariedade com as lutas é a versão mais simples deste processo de neutralização por classificação ou etiquetado (trataremos disto mais adiante). Assim é como, por exemplo, as mulheres camponesas que lutam por sua dignidade e a dignidade de suas famílias, por suas economias locais e a terra comunal, e contra os sesgos patriarcais de suas culturas ou religiões, foram induzidas a assumir uma identidade específica –mulheres feministas– mesmo que também sejam camponesas, lutadoras pela

15 Sobre isto, ver Santos (2014: 182-3).

propriedade comunal da terra e empresárias não capitalistas. Elas são, claro, mulheres, e a maioria delas se considera feminista, mas além de tudo isso, elas são as protagonistas (ou vítimas) de muitas outras agendas –econômicas, políticas, religiosas– locais, nacionais e transnacionais que permanecem fora do sistema de classificação de identidades e, por essa razão, são subestimadas ou invisibilizadas. Do mesmo modo, as comunidades negras da América Latina presenciam que as suas danças e jogos centenários são protegidos como patrimônio mundial imaterial, enquanto suas comunidades seguem abandonadas, infestadas de racismo, presas na materialidade da exclusão social, na vida precária, na falta de acesso a serviços de saúde e educação, e correm o risco de ser expulsas de suas terras pela falta de escrituras legais “apropriadas”.

Distingo três tipos de emergências: *ruínas sementes*, *apropriações contrahegemônicas* e *zonas liberadas*. As *ruínas sementes* são um presente ausente, são memória e futuro alternativo ao mesmo tempo. Representam tudo o que os grupos sociais e práticas originais e autênticas que, apesar de terem sido historicamente derrotadas pelo colonialismo e pelo capitalismo modernos, continuam vivas na sua memória e nos mais recônditos recantos de

suas alienadas vidas quotidianas. Estas são as fontes de sua dignidade e a esperança de um futuro pós-capitalista e pós-colonial. Como acontece com as ruínas, em geral, também aqui há uma certa nostalgia por um passado anterior ao sofrimento injusto e à destruição causada pelo capitalismo e o colonialismo, assim como pelo patriarcado como reconfiguração dos outros dois. Mesmo assim, esta nostalgia é experimentada de um modo anti-nostálgico, como mera orientação para um futuro que escapa do colapso das alternativas eurocêntricas, precisamente porque sempre esteve fora de tais alternativas. De fato, poderia consistir na invocação de um mundo pré-moderno, mas tal invocação é moderna porque significa que aspiram a uma outra modernidade, distinta. Estamos, então, ante umas ruínas que estão vivas, não porque são “visitadas” por pessoas viventes, senão porque são “vividias” por pessoas que estão muito vivas em suas práticas de resistência e luta por um futuro alternativo. São, portanto, ruínas e sementes ao mesmo tempo. Representam o paradoxo existencial de todos aqueles grupos sociais que foram vítimas da cartografia do pensamento abissal moderno ao serem “localizados” do outro lado da linha abissal, do lado da sociabilidade colonial. Para responder à pergunta: Podemos construir espaços

comuns *ampliados sobre a base de outros?* Precisamos conceitos não eurocêtricos como aqueles mencionados na introdução: *ubuntu*, *sumak kawsay*, *pachamama*.

Tal como o concebem as Epistemologias do Sul, as ruínas sementes estão nas antípodas de uma atração nostálgica às ruínas que foram típicas da modernidade ocidental desde o século XVIII, e que ainda nos rodeiam. Em um escrito de 2006, Andreas Huyssen chama à atenção sobre o fato de que

durante a última década e meia, uma estranha obsessão com as ruínas tenha se desenvolvido nos países do Norte transatlântico como parte de um discurso mais amplo sobre a memória e o trauma, o genocídio e a guerra. Esta obsessão contemporânea com as ruínas esconde uma nostalgia por uma época anterior que ainda não perdeu seu poder para imaginar outros futuros. O que está em jogo é uma nostalgia pela modernidade, que não se atreve a dizer seu nome depois de reconhecer as catástrofes do século XX e as persistentes lesões da colonização interna e externa (Huyssen, 2006: 7)

Mais adiante, Huyssen especifica que tal imaginação de ruínas, por contradizer o otimismo da Ilustração, “continua sendo consciente do lado escuro da modernidade, o qual

Diderot descreveu como as inevitáveis ‘devastações do tempo’ visíveis nas ruínas” (Huyssen, 2006: 13)¹⁶.

Enquanto no mundo do colonizador a nostalgia pelas ruínas é, no melhor dos casos, uma lembrança inquietante do “lado escuro da modernidade”, no mundo dos colonizados, além de ser a inquietante lembrança de uma destruição, a nostalgia pelas ruínas também é um sinal auspicioso de que a destruição não foi total, e que aquilo que pode ser redimido como energia de resistência aqui e agora é uma vocação única e original para um futuro alternativo.

As *apropriações contrahegemônicas* constituem outra classe de emergência. Por *apropriações contrahegemônicas* me refiro às filosofias, aos conceitos e às práticas desenvolvidas pelos grupos sociais dominantes para reproduzir a dominação, mas que são apropriadas pelos grupos sociais oprimidos e, ato seguido, resignificadas, reconfiguradas, refundadas, subvertidas e transformadas seletiva e criativamente para depois torná-las ferramentas para as lutas contra a dominação. Exemplos de tais apropriações incluem: a lei, os direitos huma-

16 Sobre o tema das ruínas ver, entre outros, Apel (2015); Dawdy (2010: 761-93); Hui (2016) e Zucker (1961: 119-30).

nos, a democracia, a Constituição. Em minha pesquisa anterior sobre a sociologia crítica do direito tratei destas apropriações em grande detalhe¹⁷. Mais especificamente, abordei duas questões: pode a lei ser emancipatória¹⁸? E, existe um *constitucionalismo transformador*¹⁹? Voltarei sobre este tema²⁰.

A terceira classe de emergência consiste nas *zonas liberadas*. Estas são espaços auto-organizados conforme os princípios e regulações radicalmente opostos aos que prevalecem nas sociedades capitalistas, colonialistas e patriarcais. As *zonas liberadas* são comunidades consensuais, baseadas na participação de todos os seus membros. São de natureza performativa, prefigurativa e educativa. Consideram-se utopias realistas, ou melhor ainda, heterotopias²¹.

Seu propósito é conseguir, aqui e agora, um tipo diferente sociedade, uma sociedade liberada das formas de dominação que hoje prevalecem. As zonas liberadas podem emergir no contexto dos processos de luta mais amplos ou como resultado de iniciativas isoladas desenhadas para experimentar com formas alternativas de construção de coletividades. Tais alternativas podem ser experimentadas segundo uma lógica de confrontação ou uma lógica de existência paralela. Vistas do exterior, as *zonas liberadas* parecem combinar a experiência social com a experimentação social. Por isso, caracterizam-se pela dimensão educativa: são concebidas como processos de autoeducação. Hoje, tanto nas áreas rurais quanto nas urbanas, existem muitas zonas liberadas, a maioria são de dimensões pequenas, algumas são de longa duração, outras são relativamente efêmeras. As comunidades neozapatistas da Sierra Lacandona no Sul do México, que se fizeram famosas internacionalmente depois de 1994, podem ser consideradas zonas liberadas e, portanto, oferecem um campo vasto para a sociologia das

17 Para uma síntese do meu enfoque e uma reflexão sobre isto, ver Twining (2000: 194-243) e Santos (2015a: 115-42).

18 Este é o título do último capítulo do meu livro *Towards a New Legal Common Sense* (2002: 439-96).

19 Ver Santos (2010).

20 No meu trabalho anterior, ofereço uma análise detalhada das concepções contrahegemônicas dos direitos humanos. Ver Santos (2005: 1-26; 2007b: 3-40).

21 Inspirado em Foucault, trato com heterotopias em Santos (1995: 479-482).

emergências²². O movimento de indignados²³ que aconteceu depois de 2011, por momentos deu lugar à constituição de zonas liberadas, algumas das quais subsistiram como formas de vida associativa e cooperativa muito depois de ter finalizado o movimento. Rojava, as comunidades autônomas no Curdistão sírio, também pode ser considerada como uma zona liberada organizada conforme os princípios anarquistas, autonomistas, antiautoritários e feministas²⁴. A grande maioria das zonas liberadas, em particular as compostas por população urbana jovem, derivam de um sentimento de impaciência histórica²⁵. Cansados de esperar por uma socieda-

22 A especificidade notável da experiência neozapatista é que constitui uma zona liberada também no nível epistemológico. Ver Santos, 2018.

23 Analizei este movimento em Santos (2015)

24 Ver Dirk et al. (2016).

25 Muitas iniciativas de vida social autônoma, supostamente livres de dominação capitalista, colonialista e patriarcal aconteceram na Europa desde os anos sessenta, a partir dos movimentos autonomistas na Itália, os movimentos de ocupação ou tomada na Alemanha, na Espanha, nos Países Baixos e na Polônia, e o movimento de centros sociais no Reino Unido. Ver Martínez (2006: 379-98); Hodkinson e Chatterton (2006: 305-15); Polanska e Piotrowski (2015: 274-96). Estas iniciativas devem ser analisadas de acordo com uma hermenêuti-

de mais justa, pequenos grupos se organizam para viver experimentalmente, ou seja, para viver hoje como se hoje for o futuro ao qual aspiram e porque já não querem esperar mais. Aqui radica seu caráter prefigurativo. Quando não são meros atos de diletantismo social, ou seja, quando são genuínas e implicam riscos e custos, as zonas liberadas são particularmente prefigurativas e promovem a cultura autodi-dada. Em um momento em qual a ideologia do neoliberalismo proclama que o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado são a maneira natural da vida, as zonas liberadas o refutam, mesmo desde as áreas restringidas nas quais acontecem. A emergência se encontra na natureza performativa e prefigurativa da rebelião.

A ECOLOGIA DOS SABERES E A TRADUÇÃO INTERCULTURAL

A ecologia de saberes e a tradução intercultural são as ferramentas que convertem à diversidade de conhecimentos visibilizados pela sociologia das ausências e a sociologia das emergências em um recurso poderoso que, ao fazer possível a inteligibilidade ampliada dos

ca da suspeita, já que frequentemente há uma discrepância entre os que os promotores dizem e o que fazem.

contextos de opressão e resistência, permite articulações mais amplas e profundas entre as lutas que combinam as diversas dimensões ou tipos de dominação de diferentes maneiras. A ecologia de saberes compreende dois momentos. O primeiro consiste em identificar os principais *corpus* de conhecimento que, se são debatidos em uma luta social dada, poderiam destacar dimensões importante de uma luta ou resistência concreta: contexto, reclamos, riscos e oportunidades, etc. Tal diversidade é muito menos glamorosa no terreno da luta que na teoria. De fato, pode ser paralisadora. Pode provocar uma cacofonia de ideias e perspectivas que são absolutamente incompreensíveis para alguns dos grupos implicados, realçando deste modo a opacidade de: “o que está em jogo” e “o que tem de fazer”. Também pode levar a uma análise teórica, política e cultural recargada que fica encurralado entre uma excessiva lucidez intelectual e uma extremada precaução e ineficiência. Considerando isto, a ecologia de saberes tem de ser complementada com a tradução intercultural e interpolítica. Esta última especificamente pretende realçar a inteligibilidade recíproca sem dissolver a identidade, portanto, ajuda a identificar complementariedades e contradições, pontos em

comum e visões alternativas. Tais esclarecimentos são importantes para as decisões sobre alianças entre grupos sociais e as articulações das lutas terem uma base sólida e para definir iniciativas concretas a respeito de suas possibilidades e seus limites.

DOIS TIPOS DE TRADUÇÃO INTERCULTURAL

À medida que permite a articulação entre diferentes movimentos sociais e lutas, a tradução intercultural contribui para tornar a diversidade epistemológica e cultural do mundo um fator de capacitação favorável que fomenta a articulação entre as lutas contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. A tradução intercultural não é um exercício intelectual independente da luta social, nem é ativada por alguma direção cosmopolita diletante. Antes é uma ferramenta que, sob a premissa de reconhecer as diferenças, enfoca-se em promover o suficiente consenso básico para permitir que tanto lutas quanto riscos sejam compartilhados. Dado que não é um exercício intelectual, não precisa ser realizado por militantes com “perfil intelectual” ou por “intelectuais orgânicos”, como Antonio Gramsci denominou aos membros conscientes ou politizados da classe trabalhadora durante os anos vinte europeus.

Muito do trabalho de tradução intercultural acontece nas reuniões ou ateliês militantes dedicados à formação, à educação popular e ao empoderamento, e realiza-se com intervenções dos diferentes participantes, mas sem nenhum protagonismo especial. Por esta razão, a respeito do construir resistência e lutas sociais, a tradução intercultural também não é uma atividade particularmente individualizada. É uma dimensão de trabalho cognitivo sempre que estiverem presentes as ecologias dos saberes, os intercâmbios de experiências, a valorização das lutas (próprias e alheias) e um exame prudente do conhecimento que os grupos sociais dominantes mobilizam para isolar ou desarticular os oprimidos. O trabalho de tradução intercultural tem uma dimensão de curiosidade, ou seja, fomenta a abertura a novas experiências. No entanto, essa curiosidade não nasce de uma curiosidade diletante, senão da necessidade. Na grande maioria dos casos, o trabalho de tradução intercultural é levado a cabo anonimamente por grupos, e em interações orais informais.

É possível distinguir várias classes de tradução intercultural, tanto a respeito dos processos de tradução quanto aos tipos de saberes ou culturas que compõem os objetos de tradução. Segundo o critério anterior, a tradução inter-

cultural pode ser difusa ou didática. A tradução intercultural difusa é a mais frequente. Acontece, como mencionei, de modo bastante informal e como uma dimensão do trabalho cognitivo coletivo. Caracteriza-se por sua fluidez, anonimato e oralidade. Esta é a classe de tradução intercultural que acontece nos ateliês da Universidade Popular dos Movimentos Sociais (UPMS). A segunda classe é a tradução intercultural didática. Tem lugar quando se combinam, por um lado, o individual e o coletivo, e por outro, a oralidade e a escrita. Trata-se de situações nas quais os líderes de movimentos ou organizações se destacam por seu trabalho de tradução para fortalecer as lutas sociais em que estão comprometidos. Sua individualidade não é individualista; expressa uma vontade coletiva e está dirigida a fortalecer a luta contra a dominação econômica, social, cultural e política. Pelo mesmo motivo, a oralidade, ainda que prevaleça na prática da luta e organização políticas, é complementada pela reflexão escrita e publicada.

Segundo o critério de conhecimentos ou culturas partícipes na tradução, é particularmente relevante distinguir duas classes de tradução: traduções Sul-Norte ou Norte-Sul e traduções Sul-Sul. As primeiras acontecem entre os saberes ou culturas do Norte global (eurocêntrico,

ocidental) e o Sul global, incluído o Leste; as segundas acontecem entre as diferentes culturas e saberes do Sul global. Situar os saberes e as culturas conforme às diferentes regiões epistêmicas do mundo não significa em absoluto nos enfrentarmos a mônadas leibnizianas, ou seja, estruturas completamente autônomas e dissímiles que, portanto, estão dotadas de “razão suficiente”. Depois de tantos séculos de intercâmbios e movimentos transnacionais de povos e ideias, exponencialmente ampliadas nas últimas décadas pelas tecnologias da informação e da comunicação, já não existem entidades sem levar em conta influências, mestiçagens e hibridações. Falamos de regiões culturais ou epistêmicas como conjuntos de estilos, problemáticas, prioridades de pensamento e de ação, regiões que possuem alguma identidade em comparação com outras.

A ecologia dos saberes e a tradução intercultural foram objeto de análise detalhada nas *Epistemologias do Sul I* (Santos, 2014: 188-235).

O ARTESANATO DAS PRÁTICAS

O artesanato das práticas é o auge do trabalho das Epistemologias do Sul. Consiste em desenhar e validar as práticas de luta e resistência realizadas segundo as premissas das Episte-

mologias do Sul. Devido às formas desiguais e interrelacionadas em que os três modos de dominação modernos se articulam, nenhuma luta social, por muito forte que seja, pode ter sucesso caso se concentrasse só em um dos modos de dominação. Não importa quão forte seja a luta das mulheres contra o patriarcado, nunca conseguirá um sucesso significativo se for unicamente lutar contra este, sem levar em conta que o patriarcado, assim como o colonialismo, é hoje um componente intrínseco da dominação capitalista. Por outra parte, assim concebida, tal luta pode eventualmente reclamar o sucesso ou a vitória por um resultado que, de fato, implique maior opressão de outros grupos sociais, em particular daqueles que são vítimas da dominação capitalista ou colonialista. Isto vale também para a luta levada a cabo pelos trabalhadores que se centram só na luta contra o capitalismo, ou a lutas das vítimas de racismo que se centram exclusivamente no colonialismo.

Daí a necessidade de construir articulações entre os diferentes tipos de lutas e resistências. Existem muitas classes de articulações possíveis, mas as três principais que devem ser consideradas se distinguem segundo a natureza abissal ou não abissal da exclusão: 1) a articulação entre as diferentes lutas, em que todas lutem contra as exclusões abissais; 2) a

articulação entre as diferentes lutas, em que todas lutem contra as exclusões não abissais; 3) a articulação entre as lutas contra as exclusões abissais e as lutas contra as exclusões não abissais. A construção de alianças é sempre complexa e depende de muitos fatores, alguns dos quais podem não ter nenhuma conexão direta com a natureza abissal ou não abissal da exclusão social presente. Estes incluem fatores como a possível escala da aliança (local, nacional, transnacional), a diferença cultural, a intensidade específica do sofrimento injusto causado por uma exclusão social particular, o tipo e grau de violência com o qual a luta pode chegar a ser reprimida.

Os instrumentos ou recursos das Epistemologias do Sul, analisados com antecedência, criam as condições para que ditas articulações sejam possíveis. No entanto, a maneira particular na qual realmente acontecem no campo requer um tipo de trabalho político que é similar ao artesanato e ao trabalho artesanal. O artesão não trabalha com modelos estandarizados; o artesão nunca produz duas peças exatamente iguais: a lógica da elaboração artesanal não é mecânica; antes é a repetição-como-criação. Os processos, as ferramentas e os materiais impõem algumas condições, mas deixam espaço para uma margem signifi-

cativa de liberdade e criatividade. A verdade é que o trabalho político subjacente às articulações entre as lutas, quando se realizar sob as Epistemologias do Sul, tem muitas afinidades com o trabalho artesanal. Também é verdade, a respeito do trabalho cognitivo (científico e não científico), que se realiza para fortalecer e expandir tal trabalho político²⁶. As regras podem ser ou não respeitadas, sempre que tiver liberdade quanto a como respeitar as regras, se tal for a decisão; não são considerados conflitos, compromissos ou resoluções, nem sequer planos transcendentais importantes ou opções de mudança social, que tenham privilégios legislativos; são consideradas as determinações, mas não o determinismo. Com frequência o caos é o contexto operativo. Aborrecem-se os partidos e outras formas de burocracia por atar as mentes e as mãos (pensamento e discurso) e

26 Em Santos, 2018, concebo as metodologias como artesanatos e trabalho artesanal. Sustento que o cientista social formado pelas Epistemologias do Sul é um artesão. As Epistemologias do Norte, em particular quanto a seu impacto na teoria crítica, especialmente o marxismo, sempre estiveram a favor dos grandes planos e modelos, e da mecanização, da uniformização, da estandarização; em última instância, estão a favor de substituir as mãos por máquinas, sem importar se as “mãos” são partidos, programas, regulamentos ou estatísticas.

por dificultar a improvisação e a inovação. Nos referimos a um trabalho extremamente específico que mantém o universalismo na linha. Seu objetivo principal é a luta pela liberação contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado, enquanto se assegura de que inclusive a luta política opere como testemunho de dito objetivo e se torne, assim, uma zona liberada.

BIBLIOGRAFIA

- Apel, D. 2015 *Beautiful Terrible Ruins: Detroit and the Anxiety of Decline* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Bourdieu, P. 1990 *In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology* (Cambridge: Polity Press) tradução de M. Adamson.
- Dawdy, S. 2010 “Clockpunk Anthropology and the Ruins of Modernity” in *Current Anthropology* (Chicago: University of Chicago Press) V. 51, N° 6, pp. 761-793.
- Dirk, D. et al. 2016 *To Dare Imagining: Rojava Revolution* (Nova Iorque: Autonomedia).
- Fanon, F. 1967 *Toward the African Revolution* (Nova Iorque: Grove Press).
- Fanon, F. 1968 *The Wretched of the Earth* (Nova Iorque: Grove Press).
- Foucault, M. 1969 *L'Archéologie du Savoir* (Paris: Gallimard).
- Hodkinson, S.; Chatterton, P. 2006 “Autonomy in the city? Reflections on the social centres movement in the UK” in *City: Analysis of Urban Trends, Culture, Theory, Policy, Action* (Londres: Routledge) V. 10, N° 3, pp. 305-315.
- Hui, A. 2016 *The Poetics of Ruins in Renaissance Literature* (Nova Iorque: Fordham University).
- Huyssen, A. 2006 “Nostalgia for Ruins” in *Grey Room* (Boston: The MIT Press) N° 23, primavera, pp. 6-11.
- Maldonado-Torres, N. 2007 “On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept” in *Cultural Studies* (Londres: Taylor & Francis) V. 21, N° 2-3, pp. 240-270.
- Martínez, M. 2007 “The Squatters’ Movement: Urban Counter-Culture and Alter-Globalization Dynamics” in *South European Society and Politics* (Londres: Taylor & Francis) V. 12, N° 3, pp. 379-398.
- Nkrumah, K. 1965 *Neo-Colonialism: the last stage of imperialism* (Nova Iorque: International Publishers).
- Péju, M. 1960 «To die for De Gaulle?” in *Temps Modernes*, N° 175-176, outubro-novembro, pp. 43-45.
- Polanska, D. e Piotrowski, G. 2015 “The transformative power of cooperation

- between social movements: Squatting and tenants' movements in Poland" in *City: Analysis of Urban Trends, Culture, Theory, Policy, Action* (Londres: Routledge) V. 19, N° 2-3, pp. 274-296.
- Quijano, A. 2005 *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina* (Buenos Aires: CLACSO).
- Santos, B. de Sousa 1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Nova Iorque: Routledge).
- Santos, B. de Sousa 2002 *Toward a New Legal Common Sense. Law, Globalization, and Emancipation* (Londres: Butterworths).
- Santos, B. de Sousa 2005 "Law, Politics, and the Subaltern in Counter-Hegemonic Globalization" in Santos, B. de Sousa e Rodríguez-Garavito, C. (eds.) *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality* (Cambridge: Cambridge University Press) pp. 1-26.
- Santos, B. de Sousa (ed.) 2007a *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies* (Londres: Verso).
- Santos, B. de Sousa (ed.) 2007b *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledge for a Decent Life* (Lanham: Lexington).
- Santos, B. de Sousa 2007a "Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges" in *Review*, V. 30, N° 1, pp. 45-89.
- Santos, B. de Sousa 2007b "Human Rights as an Emancipatory Script? Cultural and Political Conditions" in Santos, B. de Sousa (ed.) *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies* (Londres: Verso) pp. 3-40.
- Santos, B. de Sousa 2010 *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una Epistemología del Sur* (Bogotá: Siglo del Hombre).
- Santos, B. de Sousa 2014 *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide* (Boulder / Londres: Paradigm Publishers).
- Santos, B. de Sousa 2015a "Towards a Socio-Legal Theory of Indignation" in Baxi, U.; McCrudden, C. e Paliwala, A. (eds.) *Global and Theoretical Contexts. Essays in Honour of William Twining* (Cambridge: Cambridge University Press) pp. 115-142.
- Santos, B. de Sousa 2015b *Revueltas de indignación y otras conversas* (La Paz: OXFAM / CIDES-UMSA / Ministerio de Autonomías).
- Santos, B. de Sousa 2018 *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age*

- of Epistemologies of the South* (Durham: Duke University Press).
- Seamon, D. e Zajonc, A. (eds.) 1998 *Goethe's Way of Science: A Phenomenology of Nature* (Albany: State University of New York Press).
- Twining, W. 2000 *Globalization and Legal Theory* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Uberoi, J. P. S. 1978 *Science and Structure* (Delhi: Oxford University Press).
- Uberoi, J. P. S. 1984 *The Other Mind of Europe: Goethe as a Scientist* (Delhi: Oxford University Press).
- Warren, K. (ed.) 2009 *An Unconventional History of Western Philosophy: Conversations between Men and Women Philosophers* (Washington: Rowman & Littlefield).
- Zucker, P. 1961 "Ruins. An Aesthetic Hybrid" in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* (Estados Unidos: Wiley) V. 20, N° 2, pp. 119-130.

Parte II

TEORIA SOCIAL PARA OUTRO MUNDO POSSÍVEL

APRESENTAÇÃO

REINVENTANDO A IMAGINAÇÃO SOCIOLÓGICA

PARA REBELDIAS COMPETENTES

JOÃO ARRISCADO NUNES

No conjunto da vasta, original e diversificada obra de Boaventura de Sousa Santos, não é fácil escolher entre as suas contribuições que constituem marcos para a sociologia e a reinvenção da imaginação sociológica. A originalidade e relevância de uma obra caracterizada pela contínua (re)criação torna-se presente no modo como diferentes temas, conceitos e contribuições que, ao mesmo tempo, interpelem, desconstroem e reconstroem o espaço disciplinar da sociologia (e das ciências sociais em geral) e rompem as suas fronteiras, abrem um imenso e inesgotável espaço de encontros, confrontos e diálogos, para além do mundo dos saberes canónicos da ciência. Essa obra não representa, pois, apenas uma contribuição marcante para o *corpus* das ciências sociais; ela propõe e pratica, de maneira exemplar, um outro modo de fazer ciência, um modo edificante e solidário, que respeita e diálogo com a imensa riqueza que representam os saberes e

práticas através dos quais os oprimidos e oprimidas do mundo enfrentam as diferentes formas de opressão e de exclusão de que a ciência hegemónica — incluindo as ciências sociais — tem sido historicamente cúmplice, pelos seus silêncios, exclusões e desqualificações, mas também pela sua participação, por ação ou omissão, na longa história da dominação capitalista, colonialista e patriarcal.

A sociologia de Boaventura, nos diferentes momentos de uma elaboração continuada, aponta para o que o autor designa de prática de intelectual de retaguarda, recusando o vanguardismo intelectual e a afirmação da supremacia epistémica dos saberes legitimados pela ciência. Podemos ver como essa prática se foi definindo em cada um dos conjuntos de textos que compõem as secções desta antologia. A sua divisão temática não consegue resistir, contudo, à permanente transgressão de fronteiras que faz de cada um dos temas um território

diverso, aberto, que interroga as manifestações do cânone monocultural do saber ocidental e das suas implicações políticas, sociais, culturais e epistemológicas.

Sem a preocupação de uma impossível exaustividade, é pertinente a identificação de alguns dos temas que dão corpo às principais inovações teóricas e desafios que a obra de Boaventura lança à imaginação sociológica, e que vamos encontrar em diferentes secções desta antologia.

1. OS PROCESSOS, ESPAÇOS E ESCALAS DA TRANSFORMAÇÃO SOCIAL

- A reformulação, a partir do caso de Portugal e do colonialismo português, da teoria do sistema mundial, e especialmente do conceito de semiperiferia, conferindo a este uma densidade e sensibilidade à especificidade das suas articulações históricas, em particular no respeitante às formas de relacionamento entre Estado e sociedade, assim como a singularidade histórica e sociológica do colonialismo português, como colonialismo dependente e de intermediação, associada à condição semiperiférica de Portugal.
- A identificação dos diferentes modos de produção e espaços estruturais do poder e do

direito (espaços doméstico, da produção, do mercado, da comunidade, da cidadania e mundial), descentrando a análise destes da ênfase no poder e no direito no espaço nacional e explorando as formas interesca-lares das relações de poder e do direito.

- A distinção entre formas de globalização hegemónica (localismo globalizado, globalismo localizado) e contra-hegemónica (cosmopolitismo, património comum da humanidade) e a sua centralidade para a compreensão da transformação social no mundo contemporâneo, numa perspectiva interescalar.

2. FORMAS DE DOMINAÇÃO E OPRESSÃO

- O reconhecimento do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado como formas principais de dominação e opressão no mundo moderno, contra a redução tendencial da origem da opressão ao capitalismo, presente em certas visões ortodoxas do marxismo.
- A crise do contrato social e a emergência de novas formas de fascismo social (territorial, do apartheid social, contratual, da insegurança, financeiro), distintas do fascismo político e podendo coexistir com formas de democracia de baixa-intensidade.

3. PROCESSOS DE IDENTIFICAÇÃO, SUBJETIVIDADES E MEMÓRIA

- A concepção não essencialista das identidades como processos de identificação em curso, a partir dos conceitos de raízes e de opções e das suas tensões.
- A emergência de novas formas de subjetividade baseadas nas metáforas do Barroco, do Sul e da Fronteira.
- O resgate das memórias de lutas passadas, a ampliação do presente e a heterotopia.

4. DO PÓS-MODERNO AO PÓS-COLONIAL E AO PENSAMENTO ALTERNATIVO DE ALTERNATIVAS

- A tentativa (sem sucesso) de distinção entre o pós-moderno afirmativo (já não há problemas modernos) e o pós-modernismo de oposição (há problemas modernos, mas não há soluções modernas para eles).
- A crítica do viés eurocêntrico do debate sobre o pós-moderno, a reflexão crítica sobre o pós-colonial e a construção de um pensamento alternativo de alternativas baseado no reconhecimento da diversidade do mundo, das suas experiências e dos seus saberes.

- A tensão regulação-emancipação e a tensão apropriação-violência — o seu duplo invisibilizado — como centrais aos processos de constituição histórica e de transformação dos dois lados de uma divisão abissal entre zonas de sociabilidade metropolitana e zonas de sociabilidade colonial.

OS TEXTOS

Os textos desta secção foram escolhidos como exemplares de algumas das direções que marcam e deixam reconhecer as perspectivas que Boaventura propõe, abrindo novos territórios de produção conjunta de saberes e práticas, nas lutas pela emancipação e por um cosmopolitismo insurgente.

Produzidos em diferentes momentos, retomados, revistos e republicados ao longo dos anos, mas conservando o seu poder desafiante e a sua originalidade, estes textos aparecem como exemplares de trajetórias de interrogação e exploração do mundo que coexistem temporalmente e interferem mutuamente, confluindo para uma reinvenção rebelde — e não conformista — da imaginação sociológica e da prática da sociologia.

Os textos aqui incluídos são exemplares das ideias matriciais e linhas de força do pensa-

mento sociológico de Boaventura, expressas em diálogos com as situações, as lutas e as experiências que as alimentam, sempre renovadas por um compromisso continuado e solidário com aqueles e aquelas que sofrem, os habitantes desse Sul que, como nos diz o autor, para além da sua expressão geográfica, é uma metáfora para o sofrimento global, desnecessário e injusto, mas também uma fonte inesgotável de experiências, saberes e práticas que procuram resistir, enfrentar e vencer as opressões impostas pelo capitalismo, o colonialismo e o patriarcado, nas diferentes manifestações e formas que têm assumido ao longo da sua história. A invocação da neutralidade como condição de um conhecimento objetivo é uma justificação para a cumplicidade com a violência e a opressão. Por isso, a ciência social que defende e pratica Boaventura é um exercício solidário, de compromisso com a produção de saberes que resgatem as experiências de quem é oprimido, daqueles e daquelas a quem é negado o reconhecimento da sua humanidade e da sua dignidade, e que tome como critério de validação e de objetividade as suas consequências para as populações, comunidades, grupos sociais e pessoas que sofrem.

A resposta a este desafio passa pelo processo de descanonização e desmonumentalização

das ciências sociais, rompendo com os limites de disciplinas centradas nas concepções epistemológicas, políticas e normativas ocidentais e eurocêntricas, e convertendo-as em contribuições para um saber a reinventar através dos seus encontros com a diversidade dos saberes, práticas sociais e concepções de justiça existentes no mundo diversificado e desigual de hoje, mas também da experiência dos passados de sofrimento e de luta a resgatar.

Os conceitos inovadores que Boaventura propõe emergem de um diálogo permanente com as diferentes manifestações do que designa de problemas fundamentais, e de uma continuada explicitação dessas manifestações. Esse diálogo continuado alimenta perguntas incómodas às ciências sociais: estarão estas preparadas para lidar com esses problemas, ou terão elas perdido o rumo? Poderão elas reconhecer que não há respostas modernas para problemas modernos? Por outras palavras, poderão as ciências sociais contribuir para a procura de soluções aos problemas de hoje, ou serão elas parte desses problemas?

Estado e Sociedade na Semiperiferia do Sistema Mundial (1985)¹, *Entre Próspero e*

1 As datas entre parênteses são as da publicação da versão original de cada texto.

Caliban (2001) e *As identidades das crises* (2011) mostram exemplarmente o modo de reconstrução de categorias, conceitos e quadros teóricos canônicos a partir da densidade e exemplaridade de casos como o de Portugal e da especificidade da sua posição e trajetória na semiperiferia do sistema mundial moderno, entre a condição de sede de um império colonial — que aparece como uma anomalia perante as experiências de outros colonialismos, hoje parte das histórias dominantes dos colonialismos europeus — até à de membro de um bloco regional central do sistema, a União Europeia. Estes exercícios de uma sociologia atenta à história e às experiências de Portugal e do colonialismo português como da experiência da crise financeira, econômica, social e política da última década, demonstram como as unidades de análise canônicas consagradas pela disciplina sociológica — como o Estado-nação — e os quadros teóricos e conceptuais que esta privilegia, mais do que inadequados, silenciam e invisibilizam a especificidade de experiências históricas que divergem das dominantes — por exemplo, o fenómeno da sociedade-providência como modo de responder às insuficiências da provisão de serviços pelo Estado e a importância que nesta assume a pequena agricultura. A partir desses quadros teóricos e analíticos

e das suas ferramentas metodológicas, a caracterização de Portugal procurou elucidar as alegadas carências ou desvios em relação aos modelos canônicos, seja das sociedades ditas desenvolvidas, seja das sociedades ditas subdesenvolvidas ou em vias de desenvolvimento. Caracterizar uma sociedade, uma comunidade ou um povo através daquilo que não é ou das suas carências em relação às sociedades consideradas desenvolvidas ou centrais nega a importância da história e das experiências e lutas que atravessam e marcam essa sociedade, essa comunidade, esse povo. O reconhecimento e o respeito por essas experiências e lutas é central na reconstrução do pensar e agir sociológico de Boaventura.

O resgate e reinvenção do conceito de globalização (*Os processos de globalização*, 1995), que nas últimas décadas se tornou, nas ciências sociais, uma espécie de chave-mestra para a compreensão da transformação social na viragem para o século XXI, aparece como outro importante exemplo do modo como Boaventura repensa e põe à prova as ferramentas da sociologia canónica.

A exploração de experiências de enfrentamento dos processos de globalização pelas sociedades locais permitiu problematizar a ideia de um processo linear, abrangente e irresistível.

vel, caracterizado pela expansão e dominação planetária do capitalismo neoliberal e do modelo de ordem global plasmado no chamado Consenso de Washington. A distinção entre as várias dinâmicas de globalização — económica e financeira, política, social, cultural — e entre diferentes formas de globalização — globalismo localizado, localismo globalizado, cosmopolitismo e património comum da humanidade — permite identificar diferenças entre processos de globalização hegemónica e de globalização contra-hegemónica, estes configurando a emergência de um cosmopolitismo subalterno, de resistência à globalização hegemónica e ao neoliberalismo, e criando um novo espaço de lutas e de emergência de alternativas emancipatórias, que só podem ser entendidas nas interferências e relações entre escalas. Esta reconstrução do tema da globalização, por sua vez, conduz a uma proposta de redefinição do sistema mundial moderno, com as suas hierarquias de centros, semiperiferias e periferias, como sistema mundial em transição.

Um problema silenciado, invisibilizado ou suprimido pelas ciências sociais eurocêtricas é o da existência histórica e que persiste no presente, para além do final do colonialismo histórico, de uma linha abissal que divide sociabilidades metropolitanas e sociabilidades colo-

niais (*Para além do pensamento abissal*, 2007). Esse silenciamento tem levado à persistência de uma deriva eurocêntrica nas ciências sociais, confortada por um universalismo pronto a vestir — que esquece ou invisibiliza os modos e condições de vida, os saberes, a opressão e os sofrimentos da maioria da população mundial —, pela subordinação da emancipação social à regulação social e por uma problemática conceção da relação entre raízes e opções, ou seja das condições de uma mudança social que não seja caracterizada pela devastação ecológica, pela predação, pelo extrativismo, pelo epistemicídio e pela eliminação física dos menos-do-que-humanos que habitam as zonas coloniais, marcadas, não pelas dinâmicas da regulação e emancipação — como as zonas metropolitanas —, mas pelas da apropriação e da violência. Daí o desafio — e o imperativo — de reinventar a emancipação como o outro da regulação, através de um diálogo permanente entre uma nova forma de teorizar e as experiências emancipatórias, dos dois lados da linha abissal, que alimentam essa teorização, uma teorização sem pretensão de generalização ou universalização, para além da dupla reforma-revolução, uma transformação simultaneamente epistemológica e societal, de construção de novos mapas emancipatórios e de novas subjetividades.

O saber pós-abissal que está no horizonte da obra de Boaventura interroga e problematiza as diferentes manifestações, nas ciências sociais modernas, da equação raízes-opções, do seu jogo e de como elas se distribuem de maneira distinta nos dois lados da linha abissal, enquanto “grande narrativa da inteligibilidade social”, manifesta tanto nos seus conceitos (as dualidades estrutura-ação, consciente-inconsciente, significante-significado, etc.), como nos seus objetos (Estado-nação, direito positivo, por exemplo). A esta grande narrativa se contrapõe, hoje, num período de bifurcação que se afasta da linearidade da ideia de progresso, uma dinâmica marcada pela turbulência de escalas, a explosão de raízes e opções e a trivialização da equação entre raízes e opções.

O processo de descanonização das ciências sociais (incluindo a sociologia), das concepções epistemológicas, políticas e normativas ocidentais e eurocêntricas, conduz à proposta da sua transformação em parte de um saber a reinventar através dos seus encontros com esses problemas fundamentais, e com a diversidade dos saberes, práticas sociais e concepções de justiça existentes no mundo que procura, com ele lidar, no mundo diversificado e desigual de hoje e no de passados a resgatar. Ele contribui para a amplificação e densificação do presente,

para o resgate do passado e para manter aberto o futuro, contra o conformismo das proclamações do fim da história e da ordem neoliberal. Aqui se encontra uma importante pista para entender desenvolvimentos posteriores sobre a globalização e sobre a diversidade de experiências e seu desperdício. Portugal ocupa, assim, um lugar singular na reinvenção da imaginação sociológica que virá a ter em *A queda do Angelus Novus* (1996) uma das suas formulações mais poderosas.

A contraposição com o *ethos* barroco que permeia a globalização contra-hegemônica, pensada a partir da “outra” América, a *Nuestra América* de José Martí — contraposta à hegemonia da América como expressão última da Europa, como afirmava Hegel —, confere à América Latina um lugar central, e simultaneamente em permanente descentramento e proliferação. Mas a *Nuestra América* é parte de um mundo da contra-hegemonia, que pensa e age a partir de outras histórias, espaços e experiências. A ideia de uma emancipação social baseada no meta-direito de ter direitos e no equilíbrio dinâmico entre o reconhecimento e a redistribuição, condições mútuas do sucesso de uma estratégia de emancipação, nasce do encontro com essas experiências. A subjetividade e as formas de sociabilidade as-

sociadas ao *ethos* barroco da *Nuestra América* aparecem como exemplos do que podem ser as formas de subjetivação e sociabilidade que recriam a utopia como heterotopia (*Nuestra América*, 2001).

A reinvenção da imaginação sociológica que percorre todos os textos propõe e pratica um outro modo de pensar a história, a relação entre as experiências do presente, as expectativas do futuro e o resgate de passados que foram silenciados ou ativamente produzidos como não-existentes, mas que podem ressurgir em fulgurações, em momentos de grande perigo, como já defendia Benjamin; uma reinvenção do passado, “converter o passado em razão antecipada da nossa raiva e do nosso conformismo”, através de imagens desestabilizadoras, procurando compreender as condições da união na diversidade, e assim promovendo o equilíbrio entre união e separação. Entre a sociologia das ausências e a sociologia das emergências abre-se assim um espaço para uma outra prática da sociologia.

O tema omnipresente da crise e da sua normalização, passando da condição de algo a explicar à de explicação de tudo assume, nesta perspectiva, contornos que recordam o alerta de Benjamin em 1940, perante a emergência do fascismo. Hoje, o fascismo assume novas formas, as de um fascismo social em que no-

vas relações de sociabilidade e de dominação coexistem com a democracia política de baixa ou baixíssima intensidade, e que se caracteriza, sobretudo, pela exclusão de qualquer forma de contrato social, pela dominação generalizada do mercado e pela desestabilização das expectativas. Entre o fascismo do apartheid social, o fascismo territorial, o fascismo contratual, o fascismo da insegurança e o fascismo financeiro, o estado de emergência tornou-se uma experiência permanente para grande parte da população mundial, no Norte e no Sul, associado a uma crise que, na versão neoliberal, não tem fim. Contra estas ameaças, é na ação-com-*clínamen*, oposta à ação conformista, que se manifestam as forças capazes de transformar a crise em momento de transformação. Mas, como nota Boaventura, sendo a “ocorrência da ação-com-clínamen em si mesma inexplicável”, caberá às ciências sociais o papel modesto de “identificar as condições que maximizam a probabilidade de tal ocorrência, e, ao mesmo tempo, definir o horizonte de possibilidades dentro do qual o desvio ‘operará’”. Haverá melhor descrição do papel do/a sociólogo/a enquanto praticante da artesanaria, ao mesmo tempo respeitosa, ousada e comprometida, do intelectual de retaguarda?

O ESTADO E A SOCIEDADE NA SEMIPERIFERIA DO SISTEMA MUNDIAL: O CASO PORTUGUÊS*

INTRODUÇÃO

O período do pós-guerra deu origem a um mundo que, durante três décadas, parecia indiscutivelmente dividido em países desenvolvidos e subdesenvolvidos. Com perspectivas diferentes e até antagónicas, as várias teorias sociais que então surgiram — modernização, desenvolvimento, imperialismo e dependência — tentaram explicar essa divisão e determinar os contactos, os obstáculos, as relações complementares ou contraditórias existentes entre os dois polos. Essa situação parece ter-se alterado drasticamente. Em primeiro lugar, surgiram em cena países com desenvolvimentos intermédios muito diversi-

ficados. Embora, para os defensores da teoria do sistema mundial, essas entidades intermédias que constituem a semiperiferia sempre tenham existido, é actualmente reconhecido que, para além de uma maior variedade, elas assumem uma importância crescente. A teoria social tem tentado caracterizá-las aplicando uma variada série de conceitos: países sem-industrializados, países recém-industrializados, centros atrasados, desenvolvimento dependente e semiperiferia. Em segundo lugar, as transformações internas dos países desenvolvidos criaram neles condições sociais semelhantes às que caracterizavam os países menos desenvolvidos como, por exemplo, economias paralelas, sectores informais, ineficácia dos mecanismos democráticos, corrupção política, segmentação dos mercados de trabalho, degradação da qualidade de vida, violência urbana, acentuação de desigualdades e novas e mais vastas formas de exclusão

* Extraído de Santos, B. de Sousa 1993 “O Estado e a sociedade na semiperiferia do sistema mundial: O caso português” in Santos, B. de Sousa (org.) *Portugal: um retrato singular* (Porto: Afrontamento) pp. 15-56.

e destituição social. Por outras palavras, o chamado terceiro mundo interno¹.

Essas transformações são tão flagrantes que alguns falam mesmo do aparecimento de uma nova economia política internacional de interdependência global, uma rede desorganizada e quase caótica de fluxos desterritorializados de capitais, serviços e pessoas num mundo sem centro, que se reproduz numa miríade de relações verticais e horizontais, instáveis e indeterminadas². Como se verá a seguir, não partilho esta ideia, mas a verdade é que estas tendências, que a sociologia comparada terá ainda de captar, assinalam algumas transformações importantes no sistema mundial. Por um lado, com os Estados Unidos da América obrigados a partilhar a hegemonia com a Europa e o Ja-

pão, o mundo tornou-se mais policêntrico, com várias regiões a gravitar à volta de diversos centros. Por outro lado, a periferia mundial fragmentou-se ainda mais, dando origem a formas de exclusão social mais cruéis e a um crescente número de países semiperiféricos intermédios muito diferenciados em termos de padrões nacionais de desenvolvimento, de acordo com a região do globo em que se localizam.

Convém ter ainda em conta a profunda intensidade que as interações globais recentemente adquiriram e que vai da transnacionalização dos sistemas de produção à difusão mundial de informação e imagens através dos meios de comunicação social e às deslocações maciças de pessoas como turistas, trabalhadores emigrantes ou refugiados. Daí que a realidade social pareça transformar-se tão ou mais rapidamente do que os fundamentos epistemológicos do conhecimento ou conhecimentos que sobre ela desenvolvemos. Com a intensificação da interdependência e da interação globais, as relações sociais parecem, de modo geral, cada vez mais desterritorializadas, ultrapassando as fronteiras até agora policiadas pelos costumes, o nacionalismo, a língua, a ideologia e, muitas vezes, por tudo isto. Neste processo, o Estado-nação, cuja principal característica é, provavelmente, a territorialidade, converte-se numa

1 Dudley Seers e Albert Hirschman foram provavelmente os primeiros a afirmar que a economia do desenvolvimento e a sociologia do desenvolvimento só eram defensáveis como disciplinas científicas se fossem aplicadas quer aos países desenvolvidos, quer aos países menos desenvolvidos. Cfr. Mateus, 1987: 45.

2 Esta ideia tem vindo também a ser defendida no campo cultural. Recentemente, Arjun Appadurai afirmou que “a nova economia cultural global tem de ser encarada como uma ordem complexa, com justaposições e disjunções, que já não pode ser explicada pelos modelos tradicionais de centro e periferia” (1990: 6).

unidade de interacção relativamente obsoleta ou, pelo menos, relativamente descentrada. Por outro lado, porém, e aparentemente em contradição com esta tendência, assiste-se a um desabrochar de novas identidades regionais e locais alicerçadas numa revalorização do direito às raízes (em contraposição com o direito à escolha). Este localismo, simultaneamente novo e antigo, outrora considerado pré-moderno e hoje em dia reclassificado como pós-moderno, é com frequência adoptado por grupos de indivíduos “translocalizados”, não podendo por isso ser explicado por um *genius loci* ou um sentido de lugar único. Contudo, assenta sempre na ideia de território, seja ele imaginário ou simbólico, real ou hiper-real³. A dialéctica estabelece-se, portanto, entre territorialização e desterritorialização.

As novas condições para uma investigação sociológica comparada que acabo de enunciar

parecem ser especialmente evidentes nos países de desenvolvimento intermédio. Aí — quer se trate de Portugal, da Irlanda, da Espanha e da Grécia, ou do México e do Brasil—, a excessiva tensão a que a dialéctica entre territorialização e desterritorialização está sujeita confere um cunho particularmente instável à combinação das características paradigmáticas. É isso, muito particularmente, o que acontece nos países intermédios da Europa, visto que a sua composição social está a ser duplamente reconstruída: como países periféricos de uma das mais importantes regiões do sistema mundial (a periferia europeia) e como membros de pleno direito do centro dessa região (a CEE, hoje UE). Entre todos esses países, Portugal é talvez o exemplo mais elucidativo de uma complexa combinação de características sociais paradigmaticamente opostas, uma configuração feita e refeita no curto-circuito histórico dos últimos quinze anos, em que convergiram e se fundiram temporalidades sociais muito distintas: cinco séculos de expansão europeia, dois séculos de revoluções democráticas, um século de movimento socialista e quarenta anos de Estado-providência. No início de 1974, Portugal era um dos países menos desenvolvidos da Europa e o mais antigo império colonial europeu. O regime autoritário de mais longa duração da

3 Esta reterritorialização ocorre, geralmente, num plano infra-estatal, mas pode também ocorrer num plano supra-estatal. Exemplo deste último caso é a Comunidade Económica Europeia, que está a desterritorializar as relações sociais no plano do Estado nacional para as reterritorializar num plano supra-estatal (pelo modo como afirma a identidade europeia e a defende em relação a terceiros, sejam eles outros blocos regionais ou simplesmente os refugiados).

Europa foi derrubado por uma revolução sem sangue, em 25 de abril desse mesmo ano, e, pouco depois, a maior mobilização popular de sempre na Europa do pós-guerra fazia incluir o socialismo, como meta a atingir, nos programas dos principais partidos políticos. Alguns meses mais tarde, uma solução ambígua da crise revolucionária abriu um longo e tortuoso caminho para um Estado-providência social-democrático, justamente na altura em que, nos países centrais da Europa Ocidental e de todo o mundo, o Estado-providência entrava numa fase de grande perturbação.

Todas estas razões fazem de Portugal um laboratório fascinante, embora muito complexo e com grandes dificuldades em termos de análise sociológica. Tendo presente a dialéctica entre territorialização e desterritorialização, a estrutura analítica que aqui desenvolvi conjuga a teoria do sistema mundial (que capta a dinâmica da desterritorialização) e a perspectiva da regulação (que capta a dinâmica da reterritorialização). Tentarei, assim, mostrar o seguinte:

1. Portugal é uma sociedade semiperiférica da região europeia do sistema mundial. Durante vários séculos essa posição semiperiférica assentou no império colonial português. A partir do seu desmantelamento,

em 1974, Portugal tem vindo a renegociar a sua posição no sistema mundial. Tudo indica que essa posição semiperiférica vai manter-se, desta vez devido à integração na CEE e às relações económicas e sociais privilegiadas com a África lusófona.

2. Depois de eliminado o regime de acumulação e de regulação social do Estado corporativo, nenhum outro regime de acumulação ou de regulação social se estabilizou nem criou rotinas de produção e de reprodução. Portugal tem vindo, assim, a passar por um processo de transição com ritmos diferentes conforme as áreas de prática social.
3. Essa transição é patente em importantes contradições, disjunções e discrepâncias. Duas merecem especial atenção: a) a discrepância entre produção capitalista e reprodução social ou, por outras palavras, entre o padrão de produção e o padrão de consumo; b) a discrepância entre as formas institucionais do modo de regulação fordista e a regulação fáctica, competitiva, predominantemente não fordista, da relação salarial.
4. A diferenciação e a heterogeneidade social e cultural decorrentes das condições referidas têm sido reguladas pelo Estado.

- A posição central do Estado na regulação social durante os últimos quinze anos justifica que se dê alguma prioridade analítica aos aspectos sócio-políticos. Pela regulação estatal a que têm estado sujeitas, essas heterogeneidades e discrepâncias têm vindo a inscrever-se na matriz institucional do Estado, dando origem a um fenómeno que traduzirei pelos conceitos de Estado paralelo e Estado heterogêneo.
5. Como não foi possível institucionalizar uma regulação fordista da relação salarial, tão-pouco foi possível institucionalizar um Estado-providência. Neste aspecto, o Estado português é um semi-Estado-providência ou quasi-Estado-providência. No entanto, o défice da providência estatal é parcialmente coberto por uma sociedade-providência forte. Esta sociedade-providência, embora com origem em relações sociais e universos simbólicos vulgarmente chamados pré-modernos, tem semelhanças com aquela sociedade-providência que Rosanvallon (1981; 1988), Lipietz (1989), Aglietta e Brender (1984), entre outros, têm tentado ressuscitar e a que alguns chamariam sociedade-providência pós-moderna.
 6. Os antigos e os recentes equilíbrios numa estrutura social e política tão complexa como esta estão a ser abalados, recombina- dos, reinventados através do processo de integração na CEE. Nesta fase, a centralidade da actuação do Estado na regulação social ficou a dever-se, em grande medida, ao papel que ele protagonizou nas negocia- ções que conduziram à adesão. O Estado regula a dialéctica da identidade e da dife- rença entre Portugal e os países centrais europeus, assumindo uma forma política a que chamo Estado-como-imaginação-do- centro. A autonomia interna do Estado que, durante grande parte do período auto- ritário, assentou num modo de desenvolvi- mento (ou antes, de sub-desenvolvimento) autárquico, hipernacionalista e isolacionis- ta, assenta agora no processo de integra- ção na CEE e, por isso, num contexto de constante redução da soberania nacional.
 7. O futuro da Comunidade Económica Euro- peia é uma questão por resolver. No plano político, é ainda muito cedo para tentar sequer esboçar a configuração política do futuro euro-Estado. No plano económico, a actual prioridade concedida à criação do mercado interno não garante que ele venha a ser também um mercado unificado. No

plano social, a pouca importância atribuída, presentemente, à chamada dimensão social leva a supor que a Europa irá desenvolver-se, por muito tempo, a duas velocidades. O período de transição da sociedade portuguesa justapõe-se, assim, ao período de transição da própria Europa. Qualquer previsão é, portanto, duplamente arriscada. Contudo, sem esquecer esta precaução, ousaria talvez afirmar que, no caso de Portugal, é provável que um novo modo de regulação semiperiférico se venha a pouco e pouco a configurar e a estabilizar.

A SEMIPERIFERIA NA INTERSECÇÃO DO HIPERLOCAL E DO TRANSNACIONAL: A CONJUGAÇÃO DA TEORIA DO SISTEMA MUNDIAL COM A PERSPECTIVA DA REGULAÇÃO

Se passarmos em revista o conhecimento que, nos últimos quarenta anos, as ciências sociais acumularam sobre os países centrais, desenvolvidos, ou do primeiro mundo, e os países periféricos, menos desenvolvidos, ou do terceiro mundo, verificamos que esse conhecimento não consegue fornecer um quadro analítico adequado à sociedade portuguesa. Se, em certos aspectos, a sociedade portuguesa se apro-

xima das características geralmente atribuídas aos países centrais, noutras parece mais próxima das características do terceiro mundo.

Em termos de indicadores sócio-económicos, Portugal ocupa uma posição intermédia no sistema mundial. Embora pouco preciso, o PNB *per capita* é um desses indicadores. Num estudo efectuado por Arrighi e Drangel (1986) sobre a evolução mundial do PNB *per capita* nos últimos cinquenta anos, Portugal ocupa uma sólida posição intermédia. Um outro indicador mais elucidativo é o grau de homogeneidade entre a estrutura sectorial da produção (agricultura, indústria e serviços) e a estrutura do emprego. Com base neste indicador, a comparação entre vários países, no período de 1960 a 1983, feita por Augusto Mateus (1987: 54) é reveladora da situação intermédia da sociedade portuguesa⁴.

Segundo a teoria do sistema mundial, a existência de sociedades com graus intermédios de

4 Os números indicam também a longevidade dessa situação em países como Portugal, Espanha e Irlanda. Assim, os valores obtidos em 1983 para os países recentemente industrializados, como o Brasil (38) e a Coreia do Sul (40), correspondem grosso modo aos valores obtidos em 1960 para os países europeus: Irlanda (28), Portugal (38) e Espanha (42) (Mateus, 1987: 54).

desenvolvimento é uma característica relacional, estrutural e permanente do sistema mundial⁵. A primeira formulação do conceito de semiperiferia na obra de Wallerstein intitulada *O sistema mundial moderno* (1974) é bastante esclarecedora a este respeito. Mais tarde, este autor viria a sublinhar o conteúdo político da semiperiferia. Os países semiperiféricos, devido exactamente ao seu carácter intermédio, desempenham uma função de intermediação entre o centro e a periferia do sistema mundial e, um pouco como as classes médias o fazem nas sociedades nacionais, contribuem para atenuar os conflitos e as tensões entre o centro e a periferia. Nas próprias palavras de Wallerstein: “Em momentos de expansão da economia-mundo, os Estados [semiperiféricos] ligam-se, como satélites, a uma determinada potência central e servem, até certo ponto, de correias de transmissão e de agentes políticos de um poder imperial” (1984: 7).

Nos últimos anos, o intenso estudo a que os países semiperiféricos foram submetidos levou ao apuramento do conceito de semiperiferia. Com base na investigação efectuada no Centro Fernand Braudel, Carlos Fortuna conclui que

os Estados semiperiféricos se caracterizam por uma rede de actividades produtivas com um relativo equilíbrio entre as produções do centro e as da periferia, que lhes confere uma especial capacidade de manobra institucional e política dentro do sistema interestatal (1987: 180). Mas, como sublinha W. Martin, “reconhecer a persistência da semiperiferia levanta muitos mais problemas do que aqueles que resolve”; e a seguir Martin aponta as dúvidas que considera mais importantes: “Se os Estados semiperiféricos estão “a meio caminho entre as redes centrais e as redes periféricas, como é que se atinge e se mantém essa posição, perante forças tão fortemente polarizadas como as da economia-mundo? Se a semiperiferia é mais do que um simples problema estatístico de índices de desenvolvimento, como é que essa zona funcionou, ao longo dos anos, como parte de um mundo capitalista em desenvolvimento? Como e por que razão é que a semiperiferia, pelo menos no século XX, funcionou como terreno preferencial de movimentos sociais, sindicais, nacionalistas e anti-sistémicos?” (1990: 4).

Não cabe aqui examinar em pormenor o conceito de semiperiferia, e menos ainda o de sistema mundial, do qual ele é parte integrante. Limitar-me-ei a salientar dois aspectos. O primeiro refere-se à regionalização da situa-

5 Cfr. Fortuna, 1993.

ção semiperiférica. De acordo com a teoria do sistema mundial, uma das características estruturais da economia-mundo capitalista é a concorrência entre os países do centro. Daí resulta uma divisão do sistema mundial em regiões, em zonas de influência, formadas por um conjunto de países com fortes laços económicos, sociais, políticos e culturais, no centro das quais está um ou mais do que um deles (actualmente Estados Unidos, Japão, Europa Ocidental). Em meu entender, embora o tipo de intermediação geralmente desempenhado pelas sociedades intermédias seja definido globalmente no próprio sistema mundial, as intermediações específicas são determinadas pela região do sistema mundial a que essa sociedade pertence e dependem, em grande parte, da trajectória histórica dessa região e da de cada uma das sociedades nacionais que a compõem.

A função de intermediação implica que um determinado país actue como país periférico em relação a um país central e como país central em relação à periferia. Por exemplo, a partir do século XVIII, Portugal funcionou como correia de transmissão no sistema mundial, actuando como centro para as suas colónias e como periferia para a Inglaterra. Hoje, e para dar só um exemplo, a hipertrofia do turismo e da emigração em Portugal constitui um sinal

inequívoco da função periférica deste país relativamente aos padrões de produção e de consumo dos países centrais europeus (Mateus, 1987: 55). Por outro lado, com a integração na CEE, Portugal poderá acabar por desempenhar uma nova função central relativamente às suas ex-colónias africanas. Em ambos os casos, porém, as funções de intermediação são específicas da história da Europa e são parte integrante do desenvolvimento social de Portugal enquanto país europeu.

O outro aspecto que pretendo salientar refere-se à caracterização das sociedades semiperiféricas simultaneamente intermédias, em termos de graus de desenvolvimento, e intermediárias, em termos das funções que desempenham no sistema mundial. Estas duas características estão, evidentemente, inter-relacionadas, já que a função de intermediação pressupõe um nível intermédio de desenvolvimento que, por sua vez, se reproduz, pelo menos em parte, através da função de intermediação. Mas não só ambas são conceptualmente autónomas, como seria errado aceitar que existe entre elas uma relação linear e automática. A natureza intermédia de uma determinada sociedade traduz-se em características sociais que são específicas dessa sociedade e, em certo sentido, únicas. Essa natureza resul-

ta do desenvolvimento histórico nacional e da multiplicidade de formas que os seus contactos com processos sócio-económicos de dimensão mundial assumiram e faz com que ela esteja profundamente inscrita nas estruturas e práticas sociais e culturais. Por outras palavras, o carácter intermédio é uma qualidade e não apenas uma quantidade, representa a dimensão territorializada das interações globais em que um determinado país está envolvido. A função de intermediação pode também constituir um fenómeno de longa duração, mas tem uma lógica de desenvolvimento diferente.

O facto de a economia mundial capitalista estar politicamente organizada num sistema interestatal submete a função de intermediação a descontinuidades políticas que podem resultar em períodos mais ou menos longos de disjunções, discrepâncias e hiatos entre as estruturas intermédias e as funções de intermediação. Quando, em 1974-75, o império português chegou praticamente ao fim, a função de intermediação que Portugal desempenhava, com base nas suas colónias, também acabou. Contudo, as estruturas e os processos intermédios não desapareceram. A materialidade e a qualidade dessas estruturas e desses processos estavam profundamente inscritas na sociedade portuguesa e os seus complexos

modos de reprodução social ultrapassavam a posse das colónias.

Essas estruturas e processos, autonomamente activos, apropriam, reconstroem e também limitam eventuais oportunidades de novas funções de intermediação. Justamente porque Portugal atravessa uma fase de renegociação da sua posição no sistema mundial, penso que é analiticamente mais fecundo centrar a nossa atenção na natureza específica do seu carácter de sociedade intermédia.

Para isso, teremos de recorrer a um enquadramento teórico centrado na especificidade dos fenómenos e acontecimentos nacionais, que os analise numa perspectiva global que abarque o económico e o social, o político e o cultural, e o faça, tanto de um ponto de vista histórico, como de um ponto de vista sincrónico. A complementaridade pretendida entre uma teoria desse tipo e a teoria do sistema mundial só será possível se ambas partilharem determinadas preocupações teóricas e até meta-teóricas. Creio que é esse o caso da teoria da regulação, ainda que, em rigor, não se trate verdadeiramente de uma teoria, mas antes de uma orientação analítica de carácter geral que tem dado origem a várias teorias. Genericamente, quer a teoria do sistema mundial, quer a teoria da regulação partilham, não só um passado

marxista, mas também a necessidade de eliminar as características economicistas e mecanicistas que dele herdaram. Ambas se centram nas relações sociais do desenvolvimento capitalista, especialmente nas relações de troca e nas relações salariais. Ambas são, por natureza, globalizantes e ambas privilegiam a análise da consolidação e da transformação da coesão social ao longo da história: a perspectiva da regulação privilegia a coesão social dos diferentes Estados-nação; o sistema mundial, a coesão social da economia mundial capitalista.

Pode dizer-se que, em termos teóricos, a perspectiva da regulação é muito vaga. A versão que aqui se adoptou é, a meu ver, a mais adequada para captar a dinâmica do desenvolvimento social português nos últimos quinze anos. É opinião quase unânime que uma das fraquezas da perspectiva da regulação é a ausência de uma teoria do Estado que explique as suas múltiplas e decisivas funções no processo de criação e desenvolvimento dos modos de regulação social (Boyer, 1986: 52; Jessop, 1990: 196). Do lado da teoria do sistema mundial e na linha das primeiras afirmações de I. Wallerstein, tem sido acentuado nos últimos tempos que essas funções são particularmente decisivas nas sociedades semiperiféricas (Martin, 1990: 7). Neste texto, abordarei esta

questão, analisando a centralidade específica da regulação do Estado, num período de transição entre modos de regulação social, numa formação social semiperiférica da região europeia do sistema mundial. Além disso, analisarei ainda os moldes em que o processo de regulação social transitória se inscreve na matriz institucional do Estado, identificando as diferentes formas políticas parcelares que, em conjunto, constituem a totalidade fragmentada do Estado na transição de um modo de regulação social para outro.

A CRISE DO MODO DE REGULAÇÃO SOCIAL: PADRÕES DE PRODUÇÃO E PADRÕES DE CONSUMO NUM PERÍODO DE TRANSIÇÃO

Pode ter sido coincidência, mas é interessante notar que a queda do regime fascista em Portugal ocorreu numa altura em que os países centrais entravam num período de crise do modo de regulação que, segundo Aglietta (1976), Boyer (1986) e outros, fora o modo de regulação dominante sobretudo depois da Segunda Guerra Mundial. Este modo de regulação social caracterizava-se, muito genericamente, por uma acumulação intensiva de capital, uma indexação dos salários à produtividade e por um acesso generalizado das clas-

ses trabalhadoras ao consumo: era o modo de regulação fordista. Não seria, portanto, de admirar que a crise se repercutisse numa sociedade dependente que mantinha fortes relações económicas com os países mais fortemente afectados, os países centrais da Europa Ocidental. Acresce que a revolução de 25 de abril de 1974 criou factores autónomos de crise na sociedade portuguesa, provocando uma crise geral que tocou todos os sectores da actividade social e abalou estruturas e práticas bem enraizadas na história recente do país. Houve, portanto, uma crise interna que ocorreu no seio de uma crise internacional, o que é, sem dúvida, um factor fundamental para compreender algumas características da sociedade portuguesa dos últimos quinze anos.

A CRISE REVOLUCIONÁRIA (1974-1975)

Nesta secção apresento algumas hipóteses de trabalho com o objectivo de contextualizar as análises que se seguem nas secções seguintes.

É muito provável que os historiadores do futuro neguem o carácter de verdadeira revolução aos acontecimentos que tiveram lugar em 1974-75, tal como se passou com a revolução alemã de novembro de 1918 (Broué, 1971). Não cabe aqui fazer uma análise desses acontecimentos.

Limitar-me-ei a respigar os traços desse período que se me afiguram imprescindíveis para compreender a primeira das quatro formas de Estado que analisarei neste texto: o Estado paralelo.

A revolução portuguesa começou por um golpe militar conduzido por um grupo de jovens oficiais, democratas e antifascistas, desejosos de pôr fim à guerra colonial. O projecto político que o programa do Movimento das Forças Armadas (MFA) propunha ao país era claro, apesar do seu carácter genérico: eliminação imediata das características fascistas do aparelho de Estado; eleições para uma assembleia constituinte que reimplantaria a democracia parlamentar, o pluralismo político e a autonomia das organizações sindicais; uma política económica antimonopolista tendo em vista uma mais justa distribuição da riqueza. Relativamente à questão colonial, o programa era bastante ambíguo: reclamava estabilidade política para um amplo espaço português. Essa ambiguidade era a consequência inevitável do facto de os jovens oficiais se terem visto forçados a pactuar com o general Spínola que, para além de Costa Gomes, fora o único general a desentender-se com os governantes da última fase do regime, o período de Marcelo Caetano. Nessa altura era vital estabelecer compromissos.

sos, não só para reduzir ao mínimo as possibilidades de resistência de alguma unidade militar leal ao antigo regime, mas também para evitar qualquer tentativa de declaração unilateral de independência por parte das populações brancas das colónias, particularmente de Angola.

Os interesses do capital monopolista encontraram indiscutivelmente em Spínola o seu representante, enquanto os jovens oficiais do MFA tiveram, desde o início, um espantoso apoio popular dos trabalhadores e da pequena burguesia. Foi esta mobilização popular (por todo o país surgiram greves políticas e económicas) que levou à derrota de Spínola, bem como à neutralização dos membros do MFA mais à direita e à radicalização dos seus membros mais à esquerda. Este facto, e a inabalável recusa, por parte dos principais movimentos africanos de libertação, de qualquer solução semelhante à proposta por Spínola para o problema colonial, estiveram na base daquele que podia ter sido o mais notável processo de descolonização dos tempos modernos — uma descolonização praticamente sem características neocolonialistas.

As transformações qualitativas do processo político surgiram a seguir a março de 1975, o verdadeiro início da crise revolucionária: nacionalização maciça da indústria, nacionaliza-

ção total dos bancos e das seguradoras, ocupação, seguida de expropriação, de terras no Alentejo, ocupação de casas nas grandes cidades, comissões de trabalhadores, autogestão de fábricas e empresas comerciais abandonadas pelos proprietários, criação de cooperativas nos sectores comercial, industrial e agrícola, comissões de moradores, clínicas do povo, dinamização cultural nas regiões mais atrasadas do país. Nenhuma destas medidas, por si só, constituía ameaça para a sociedade capitalista ou para a natureza classista do poder de Estado. Em conjunto, porém — e contando ainda com a dinâmica interna da mobilização dos trabalhadores e da iniciativa popular, a paralisação geral do aparelho de Estado e os crescentes conflitos no seio das forças armadas —, essas medidas originaram, em meu entender, uma crise revolucionária. Mas nunca, em momento algum, se esteve perante uma situação de dualidade de poder susceptível de ser considerada uma “confrontação total” de “duas ditaduras” (Lenine, 1960, vol. 2: 50; Trotsky, 1963: 101). Embora a análise deste facto esteja ainda por fazer, parece-me que uma das explicações mais plausíveis reside na própria natureza dos acontecimentos que estiveram na origem da crise revolucionária. Tudo começou por uma revolta militar, ou seja, uma revolta vinda do

topo, vinda do próprio aparelho de Estado. O objectivo era destruir o Estado fascista, mas, no fundo, só foram destruídas as suas características mais explicitamente fascistas: a polícia política, os tribunais políticos, as prisões políticas, o sistema de partido único e as milícias paramilitares fascistas. Fora isto, o aparelho de Estado, com os seus cinquenta anos de ideologia, recrutamento, formação e comportamento autoritários, manteve-se quase intacto. Apesar de a pressão política mais radical ter exigido algumas purgas na administração pública, elas foram escassas, por vezes oportunistas e, em alguns sectores fundamentais do aparelho de Estado, como a administração da justiça, praticamente inexistentes. De qualquer forma, essas purgas — os *saneamentos* — tiveram sempre um carácter individual, nunca atingindo as estruturas do poder de Estado. Relativamente aos dois sectores repressivos do aparelho de Estado — a polícia (PSP e GNR) e as forças armadas —, a situação foi ainda mais significativa. Como a polícia não ofereceu resistência aos jovens oficiais do MFA, não foi necessário desmantelá-la nem sequer reestruturá-la, tendo-se substituído apenas as chefias. As forças armadas, porém, foram violentamente abaladas. Mas justamente porque a revolta nasceu nas suas fileiras e o processo político se mante-

ve sob a alçada militar, as forças armadas sentiram-se globalmente relegitimadas e adiaram uma reestruturação interna profunda.

Em suma, o aparelho de Estado, depois de expurgado das suas características marcadamente fascistas, não sucumbiu, apenas sofreu uma paralisia geral. Dado que os acontecimentos políticos tiveram início no próprio aparelho de Estado, no seu seio, foi “relativamente fácil” paralisar o poder de Estado. No âmbito da teoria do poder dual pode, portanto, dizer-se que não houve uma “dominação burguesa”, mas pelas mesmas razões tão-pouco pode falar-se de “dominação proletária”. Neste contexto, cabe talvez fazer uma breve referência ao papel desempenhado pelos partidos socialista e comunista. Depois de ter granjeado uma influência assinalável no aparelho de Estado e nas forças armadas, a seguir a 1975, o Partido Comunista (PCP), a única organização política da altura a merecer essa designação, olhava com desconfiança a mobilização espontânea e as organizações criativas da classe operária, tanto na produção como no consumo. Com o argumento falacioso de que o inimigo tinha já sido destruído com a nacionalização do capital monopolista, e de que o sector do MFA então no poder, desde que apoiado, protegeria os interesses do proletariado, o PCP sempre defendeu

que as estratégias políticas deviam ser ditadas pelo aparelho de Estado e rejeitou, como aventureirista, a ideia da legalidade revolucionária e do poder popular. O Partido Socialista (PS), de criação recente e composição heterogénea, procurou contrariar a influência dos comunistas no aparelho de Estado e recusou, por a considerar autoritária, qualquer forma política que não fosse a democracia parlamentar. Apoiado pela burguesia, a pequena-burguesia e os trabalhadores descontentes com a política de poder e a arrogância dos comunistas, o PS em breve viria a ser o partido da oposição, por excelência. Tal como na Alemanha em 1918, os socialistas tornaram-se no principal partido de uma ampla coligação de forças políticas.

Pode dizer-se que o mesmo processo que rapidamente conseguira a suspensão ou neutralização da “ordem burguesa” tinha também simultaneamente impedido que a “ordem proletária” emergisse em seu próprio nome. Tratou-se mais de uma dualidade de impotências do que de dualidade de poder, uma situação que viria a resolver-se a favor da “ordem burguesa” em novembro de 1975. Uma das principais características da revolução portuguesa é provar que o Estado capitalista pode ser afectado por uma paralisia geral durante um longo período, sem, no entanto, desaparecer. Pelo contrário,

mantém-se intacto como um Estado de reserva, pronto a ser reactivado se e logo que a relação de forças se alterar a seu favor.

O fim da crise revolucionária e a instauração do primeiro governo constitucional democrático depois de quase cinquenta anos não puseram termo à crise social, embora tenham alterado a sua essência. Em termos de regulação social, pode dizer-se que a crise começou antes de 1974 (em 1969, se não mesmo antes) e que continuou de 1976 até hoje. A análise da crise que a seguir apresento incide sobretudo em três factores estratégicos: a acumulação de capital, a relação salarial e a actuação do Estado.

DA CRISE REVOLUCIONÁRIA À EMERGÊNCIA DO ESTADO PARALELO

A regulação social das relações de troca e das relações salariais é um processo complexo constituído, essencialmente, por três elementos estruturais: o direito (normalização estatal), o contrato (normalização contratual) e os valores partilhados (normalização cultural) (Boyer, 1986: 55; Aglietta e Brender, 1984: 77). Aquilo que caracteriza um regime autoritário é a hipertrofia da normalização estatal e a ambição desta de tutelar as outras formas de normalização. Em Portugal, o facto de o capital mo-

nopolista, sobretudo depois de 1969, pretender negociar directamente com os representantes dos trabalhadores demonstra o crescente conflito entre a normalização estatal e a normalização contratual na última fase do Estado Novo. Relativamente à normalização cultural, os movimentos estudantis de 1962 e 1969, a emigração, a guerra colonial e as greves nos últimos anos do regime vieram provar que a apologia fascista da família pobre mas feliz, unida e trabalhadora, com gostos simples e sem ambições de ascensão social, uma ideologia imbuída de mitologia rural e de misticismo religioso, já não tinha qualquer poder normalizador.

Quando a revolução de 1974 derrubou o Estado Novo e a sua estrutura institucional, criaram-se condições para o aparecimento de novas instituições e de novas práticas sociais compatíveis com as transformações previsíveis do regime de acumulação. A queda do Estado Novo trouxe consigo, de facto, a luta pela escolha de novas instituições de regulação social, mas, contrariamente ao que acontecera nos países centrais, essa luta, típica de uma crise de regulação social, surgiu num contexto de lutas políticas e sociais muito mais amplas. A questão não era apenas a institucionalização de uma nova relação salarial ou de novas relações de troca; o que importava sobretudo era

a construção de uma nova formação política, de um moderno Estado democrático. Foi por isso que, desde o início, se travou uma luta pelo controlo do Estado e, nessas circunstâncias, pouca atenção se podia dispensar à normalização contratual. Além do mais, depois de quase cinquenta anos de autoritarismo, nem o capital nem o trabalho tinham qualquer experiência de organização autónoma e de negociação. À semelhança do que acontecera nos países centrais, seria preciso um Estado democrático forte, socialmente empenhado e eficiente, para promover, apoiar e até criar organizações de interesses e estabelecer as regras de negociação entre elas. Mas porque em Portugal, naquele momento, o Estado era, ele próprio, objecto da luta política mais encançada, não tinha condições para desempenhar essa função.

Assim, paralelamente à intensificação dos conflitos sociais, assistiu-se ao enfraquecimento, fragmentação e paralisia crescente do Estado. Tudo isto, porém, em vez de impedir, veio favorecer a promulgação de importante legislação no domínio laboral e social sob a forte pressão dos movimentos operários, cada vez mais radicalizados, e das múltiplas formas de mobilização popular. Essa legislação seguiu o modelo utilizado nas sociais-democracias ocidentais, chegando às vezes a ultrapassá-lo. A

defesa dos interesses dos trabalhadores assumiu variadíssimas formas: reconhecimento da autonomia das organizações sindicais, direito à greve, proibição do *lock-out*, benefícios sociais ou salários indirectos, estabilidade de emprego, salário mínimo, contratação colectiva, restrições aos despedimentos. O efeito desta legislação iria rapidamente reflectir-se no peso relativo do rendimento salarial no rendimento nacional: enquanto, em 1973, os salários e os vencimentos representavam 43,7% do PNB, em 1974 passaram a representar 48,9% e, em 1975, 57,6%.

A radicalização do movimento sindical remeteu para a defensiva o capital no sentido mais amplo, e não apenas os seus sectores mais antiquados. O principal objectivo da luta política era o controlo do Estado, e as forças sociais e políticas interessadas no relançamento do capital tentaram várias vezes obter esse controlo, para assim sustentar a radicalização crescente do movimento popular. Essas tentativas, consecutivamente falhadas, foram gerando novas ofensivas populares que, por sua vez, foram alimentando os sectores mais radicais do MFA. A fase mais espectacular deste processo foi a nacionalização do capital monopolista (indústria, banca e seguros) e a ocupação dos grandes latifúndios pelos trabalhadores

agrícolas e os rendeiros. Houve nesse momento uma transformação qualitativa da crise. Em termos de regulação social, passou-se de uma mera crise do modo de regulação para uma crise do regime de acumulação.

As nacionalizações fizeram sobressair o facto de que as leis e as instituições criadas durante a crise revolucionária, embora em termos formais fossem muito semelhantes às do modo de regulação fordista dos países centrais, tinham uma base material muito diferente e até contraditória com a destas últimas. Em vez de garantir e estabilizar uma acumulação intensiva do capital monopolista, essas leis e essas instituições eram parte integrante dum movimento social e político que desmantelara o capital monopolista, provocara fugas maciças de capitais para o Brasil, África do Sul, ou outros locais, e desorganizara a produção, quer nas indústrias nacionalizadas, quer nas que se tinham convertido em cooperativas ou em empresas em autogestão depois de abandonadas pelos antigos proprietários. O capital privado que se manteve a produzir viu os seus lucros diminuir drasticamente em consequência do aumento dos salários. De modo geral pouco propenso a investir na inovação tecnológica e assustado com a instabilidade social generalizada, esse sector do capital não conseguiu

compensar a subida dos custos de mão-de-obra com aumentos de produtividade e, pelo contrário, a taxa de produtividade diminuiu drasticamente durante a crise revolucionária. O desajustamento entre, por um lado, o enquadramento jurídico e institucional e, por outro, a prática social não podia ser mais flagrante, um desajustamento tão amplo e profundo que, embora em graus e formas diferentes, continua a ser ainda hoje, em meu entender, um factor estrutural do desenvolvimento social e político da sociedade portuguesa.

Com o fim da crise revolucionária, em 25 de novembro de 1975 — afastamento das facções de extrema-esquerda do MFA, refreamento da vertigem insurreccional do PCP e crescente desmobilização popular —, tomou-se evidente que o objectivo político da construção de um Estado socialista fora substituído pelo da criação de um Estado democrático segundo o modelo europeu ocidental e, em última análise, pelo da restauração da ordem capitalista. Mas a solução da crise representou um compromisso complexo entre as diferentes facções militares e entre elas e os partidos políticos. A ambiguidade dessa solução política iria reproduzir, embora noutros moldes, a discrepância, iniciada durante a crise revolucionária, entre o enquadramento jurídico-institucional e a prática social.

Em abril de 1976, a Assembleia Constituinte aprovou a nova Constituição da República. Com um estilo muito programático, a Constituição, para além de confirmar todos os direitos políticos, cívicos, sociais e culturais de qualquer democracia avançada, determinava que a forma política do Estado fosse uma democracia representativa, conjugada com algumas características de democracia directa ou participativa, sob a fiscalização constitucional do Conselho da Revolução. Prescrevia ainda a irreversibilidade das nacionalizações e da reforma agrária, para além de estabelecer, como objectivo final do desenvolvimento político nacional, a construção do socialismo, entendido, não numa versão moderada, social-democrática, mas antes numa versão maximalista: a construção de uma sociedade sem classes e sem exploração do homem pelo homem.

Com uma Constituição desse tipo, a distância entre o quadro institucional e as práticas sociais e políticas tinha de ser forçosamente enorme. De facto, à Constituição faltava o Estado que quisesse e pudesse cumprir o seu programa. Tornou-se evidente, logo com o primeiro governo constitucional, que, em termos políticos concretos, o objectivo do Estado era restabelecer a acumulação de capital e construir uma social-democracia de tipo europeu.

Nisto reside a primeira característica, de carácter constitucional, daquilo a que chamo Estado paralelo: um Estado constitucional preocupado com a construção de uma democracia capitalista moderna quando a sua Constituição previa uma sociedade socialista sem classes. Esta característica do Estado paralelo durou até 1989, altura em que a segunda revisão constitucional eliminou os últimos vestígios do programa socialista.

Mas as características mais importantes do Estado paralelo surgiram, e continuam a surgir, num outro plano, não constitucional. A restauração do regime de acumulação e a sua consolidação num novo modo de regulação social não eram tarefas fáceis. O aumento espetacular dos rendimentos salariais teve um efeito fatal na balança comercial. O consumo de bens duráveis, sobretudo equipamento doméstico, pelas classes trabalhadoras — uma característica da relação salarial fordista nos países centrais do pós-guerra — só foi acessível à classe operária portuguesa com a revolução de 1974. Nos anos seguintes, o consumo de aparelhos de televisão e de máquinas de lavar roupa, em Portugal, apresentou a taxa de crescimento mais rápida de toda a Europa. As importações multiplicaram-se e, com elas, aumentou a dívida externa. Em 1978, assinou-se o primeiro programa de

estabilização com o FMI, que impunha a habitual receita: restrições ao consumo interno e promoção das exportações.

Esta política acarretava a desvalorização da mão-de-obra portuguesa, já de si depauperada pela inflação e pela desvalorização do escudo, a degradação e a flexibilização da relação salarial. A legislação e as instituições laborais, produto do período de 1974-77, constituíam, porém, um forte obstáculo. Ao contrário de outras leis e instituições dessa altura, que, pela sua natureza, se relacionavam especificamente com o carácter de excepção das condições sociais da crise revolucionária (por exemplo, a lei da ocupação de casas desabitadas), a legislação e as instituições que regulavam a relação salarial eram semelhantes às dos países centrais da Europa Ocidental que passaram a constituir o modelo a seguir, e, por vezes, até mais avançadas. Rejeitar essas leis implicava desacreditar o discurso político dominante e o próprio Estado. Além disso, qualquer tentativa de rejeição teria de confrontar-se com a reacção imediata dos sindicatos, para os quais essas leis e instituições representavam uma importante conquista de que dificilmente abriam mão. Embora na defensiva, o movimento sindical, sob a direcção agressiva do PCP, tinha ainda muita força.

Apesar de as leis e as instituições fordistas se manterem em vigor, faltava-lhes, porém, a necessária base material económica. Perante o fosso entre a regulação institucional e a acumulação, e na impossibilidade de alterar a lei, o Estado começou por adoptar, informalmente, uma política de distanciamento em relação às suas próprias leis e instituições, não aplicando as leis, ou fazendo-o apenas de modo extremamente selectivo, não punindo as violações da lei e chegando até a fomentá-las, adiando a entrada em vigor de medidas já criadas por lei, cortando os orçamentos de instituições em funcionamento e permitindo que outras fossem cooptadas pelos grupos sociais cujas actividades deviam controlar, etc., etc.

Uma certa discrepância entre a lei escrita e a sua aplicação, entre a *law in books* e a *law in action*, é uma característica do Estado moderno, abundantemente demonstrada pela sociologia do direito. O que é específico do caso português é o alto grau, a natureza e a difusão dessa discrepância nos organismos do Estado, os quais passaram a actuar, a partir de então, autonomamente como micro-Estados dotados de uma concepção própria do grau de aplicação da lei recomendável na sua esfera de acção. Este fenómeno é, precisamente, aquilo a que chamo Estado paralelo: um Estado formal

que existe paralelamente a um Estado informal; um Estado centralizado que endossa as atitudes contraditórias dos múltiplos micro-Estados existentes no seu seio; um Estado oficial maximalista que coexiste, lado a lado, com um Estado não oficial minimalista⁶.

Em consequência do Estado paralelo, o capital privado, relativamente liberto da rígida regulação institucional da relação salarial, foi gradualmente restabelecendo as condições de acumulação. Se, em 1976, o rendimento salarial representava 56,6% do rendimento nacional, em 1978 essa percentagem baixara para 44% e, em 1983, para 42,3%. O Estado paralelo tornou possíveis formas de exploração típicas da fase de acumulação primitiva, num país com leis e instituições fordistas. Em janeiro de 1986, cerca de 120.000 operários de 874 empresas e fábricas com salários em atraso — nalguns casos havia meses — continuavam a trabalhar com receio do desemprego. De acordo com os sindicatos, os patrões deviam aos trabalhadores mais de 2 milhões e meio de contos. No Norte do país, onde se concentrara a maior parte do sector de exportação, a utilização ilegal de mão-de-obra infantil e a

6 Cfr. Ruivo (1993) e Namorado (1993).

contratação de mão-de-obra (sobretudo feminina) com salários abaixo do salário mínimo eram (e são ainda) práticas frequentes. Passou também a ser vulgar que os empresários, para além de não pagarem as suas prestações à Segurança Social, retivessem os descontos feitos pelos trabalhadores⁷.

O Estado paralelo é uma forma de Estado muito ambígua, pois um dos seus modos de intervenção mais activos é justamente o absentismo do Estado. Um dos nossos entrevistados afirmou, por exemplo, que se, no Norte do país, os tribunais do trabalho tivessem funcionado eficazmente no fim dos anos 70 e princípios dos anos 80, no sentido de repor a legalidade contra as violações das leis laborais, muitas das empresas que alimentaram o espectacular crescimento das exportações teriam falido, com consequências drásticas em termos de emprego e de balança comercial. O Estado paralelo é, portanto, a configuração política de uma disjunção ou discrepância no modo de regulação social, nos termos da qual às leis e às instituições do modo de regulação

fordista não corresponde, na prática, uma relação salarial fordista. É também uma forma política muito instável porque depende de circunstâncias que não podem reproduzir-se de maneira estável. Ela resulta de uma situação política em que, por um lado, o capital é demasiado fraco para impor a recusa de uma legislação fordista, mas suficientemente forte para evitar que ela seja efectivamente posta em prática, e em que, por outro, os trabalhadores são suficientemente fortes para impedir a rejeição dessas leis, mas demasiado fracos para impor a sua aplicação.

Além disso, há também razões de Estado, propriamente ditas, contra o Estado paralelo. Com um padrão de actuação semelhante ao de um Estado periférico, ou do terceiro mundo, o Estado paralelo viu aumentar os riscos da sua deslegitimação com a entrada de Portugal na CEE. De facto, 1986 marca o início do declínio do Estado paralelo, um declínio que, embora lento, se tem acelerado nos últimos anos devido à estabilidade do governo, aos primeiros efeitos significativos da integração na Comunidade, à segunda revisão constitucional em 1989 e, finalmente, ao tipo de relações de troca e de relações salariais que acabaram por se impor e que a seguir analisaremos.

7 Mais inacreditável ainda foi o hábito então criado de não entregar aos sindicatos as quotas que os trabalhadores sindicalizados pagam através de desconto automático nos seus salários.

A TRANSIÇÃO DIFÍCIL PARA UM NOVO MODO DE REGULAÇÃO SOCIAL: O ESTADO HETEROGÊNEO

O declínio do Estado paralelo enquanto orientação estratégica de longo alcance veio proporcionar o aparecimento de uma outra orientação estratégica a que chamarei Estado heterogêneo. Esta estratégia inclui um conjunto de medidas tendentes a reduzir a distância e a discrepância entre o quadro institucional e as relações sócio-económicas, actuando a partir destas últimas, através de iniciativas do Estado que pressupõem uma participação activa das organizações e das forças sociais. O objectivo é desenvolver uma certa conexão, uma regulação social estável, entre relações de produção e relações de troca extremamente heterogêneas e entre mercados de trabalho profundamente segmentados e descontínuos. A identificação do Estado heterogêneo exige uma análise mais atenta da estrutura social e dos actores sociais nos últimos vinte anos.

Como já afirmei, tanto o Estado Novo autoritário como a crise revolucionária de 1974-75, embora por razões muito diferentes, caracterizaram-se pela hipertrofia da normalização do Estado em detrimento da normalização contratual. Enquanto no primeiro período, foi

o trabalho que não teve autonomia para se organizar e negociar, no segundo, foi o capital. Pretendo agora mostrar que as duas últimas décadas foram dominadas por uma profunda evolução social e política, ainda hoje em curso, tendente a criar, ou a incentivar, a criação de actores sociais capazes de aceitar e de reproduzir um modo de regulação social semiperiférico, em cujos termos a regulação institucional e a prática sócio-económica se conjuguem num plano mais realista, embora menos brilhante que o anunciado pela legislação fordista. Este processo, que envolve as principais forças e actores sociais, tem sido regulado pelo Estado, que nele tem alimentado a sua centralidade ao longo de todo este período.

O ESTADO HETEROGÊNEO E A CONSTRUÇÃO DOS ACTORES SOCIAIS

A primeira estratégia do Estado heterogêneo diz respeito à normalização contratual. A normalização contratual pressupõe a existência de actores sociais organizados, dispostos a dialogar e a aceitar um pacto social. Acontece que a história portuguesa moderna, quer em termos de desenvolvimento político, quer de estrutura social, não tem estimulado o aparecimento de actores sociais com esse perfil. Nem o trabalho

nem o capital têm uma tradição de organização autónoma e de negociação. Daí que o projecto de normalização contratual no período pós-revolucionário tenha começado quase a partir do zero. Esta deficiência ainda hoje continua a registar-se, mas tem evoluído muito dinamicamente na última década.

No que diz respeito ao capital, a burguesia portuguesa sempre foi muito heterogénea. De um lado, um pequeno grupo de empresários modernos com uma estrutura de lucros assente na inovação tecnológica, em ganhos de produtividade, salários elevados e ligações ao capital transnacional, um sector que foi dramaticamente afectado pelas nacionalizações de 1975. Do outro lado, uma miríade de pequenos empresários com uma estrutura de lucros assente em salários baixos, investindo em sectores tradicionais cada vez menos competitivos, dependentes do proteccionismo do Estado, com uma mentalidade rentista e um comportamento típico de uma posição de classe contraditória entre a burguesia e a pequena burguesia. Devido a esta polarização e ainda à composição interna altamente diversificada destes dois sectores, a conjugação de interesses teria de ser sobremaneira difícil e a realização de acordos centralizados entre o capital e o trabalho muitíssimo improvável. Depois da crise revolucionária, as novas

organizações do capital — com escasso número de associados e dominadas por sectores habituados ao proteccionismo do Estado e à repressão autoritária dos interesses dos trabalhadores — adoptaram uma atitude de revanchismo contra a revolução, contra o “caos” que ela criara e contra a nova legislação laboral e social, exigindo o pagamento de indemnizações aos antigos proprietários das indústrias nacionalizadas.

No que diz respeito aos trabalhadores, a estrutura social portuguesa é ainda mais heterogénea. De um lado, um sector de proletariado urbano, com um certo grau de sindicalização e universos culturais proletários, a trabalhar nos serviços e nas indústrias nacionalizadas ou de capital estrangeiro. Do outro lado, a grande maioria da classe operária, a trabalhar em pequenas empresas privadas fora dos grandes centros urbanos ou em zonas rurais, pluriactiva, detentora de pequenas explorações agrícolas, com universos culturais pequeno-burgueses ou camponeses e com um rendimento familiar proveniente de várias fontes. Nas zonas de crescimento industrial mais rápido, quase 40% dos operários vivem em famílias que têm uma actividade agrícola, sendo, por isso, semiproletários ou agricultores a tempo parcial. Logo depois da revolução, as organizações sindicais herdaram a adesão maciça da época da revo-

lução, mas, na prática, continuaram a ser dominadas pelo sector urbano e controladas pelo PCP. A Confederação Geral dos Trabalhadores (CGTP), embora já na defensiva, continuou a manter um discurso muito agressivo dominado pelo ressentimento nascido do fracasso da revolução e da “traição” do PS. Com este estado de espírito, a inclinação para negociar com o capital era quase nula.

Nestas circunstâncias, os obstáculos à normalização contratual eram enormes. O défice social não era apenas de associações de classe, mas sobretudo de práticas de contratualização. A minha hipótese de trabalho é que o Estado desempenhou um papel fundamental na redução desse défice, um papel tão fundamental que, paradoxalmente, um dos principais aspectos da normalização estatal foi, de facto, o desenvolvimento da normalização contratual. O intuito foi promover o aparecimento de novos parceiros sociais (mesmo que através da reconversão dos antigos) interessados no diálogo e na concertação social, cuja representatividade e legitimidade fossem produto do êxito obtido no diálogo e na concertação. Esse diálogo e essa concertação deviam processar-se nos termos estabelecidos pelo Estado e sob a sua supervisão, uma condição que os parceiros sociais tinham também de aceitar.

Relativamente às organizações do capital, o Estado foi fundamental na regulação social das suas exigências. Por um lado, legitimou, e até subscreveu e amplificou, as que tinham viabilidade política, estavam viradas para o futuro e assentavam em imperativos económicos e tecnológicos simultaneamente aceites pelos empresários e pela burocracia do Estado. Por outro lado, contornou, banalizou ou neutralizou as reivindicações politicamente inviáveis e retrógradas, ditadas pelo despeito e pelo revanchismo contra a revolução ou que pretendiam ignorar que ela tivesse existido (por exemplo, as reivindicações respeitantes às indemnizações pelas nacionalizações). A intervenção estatal neste domínio consistiu, por exemplo, em incentivar a criação de organizações ou desenvolver as já existentes, conceder auxílio financeiro e institucional às suas iniciativas, utilizar os meios de comunicação social para difundir mensagens do capital, criar organismos oficiais com forte peso das organizações do capital, recrutar membros do governo na classe empresarial e seus representantes.

No que diz respeito ao trabalho, a estratégia foi sobretudo a de tentar isolar a confederação sindical comunista, a CGTP, recusando dialogar com ela, utilizando continuamente um discurso hostil contra o discurso e a prática da

confederação, minimizando as suas vitórias e empolando as suas derrotas, incentivando os sindicatos a abandonar a confederação e, sobretudo, encorajando a criação de uma outra confederação, com um novo estilo e uma nova prática sindical democrática assente no diálogo, na negociação e na concertação. Neste aspecto, o PS, que esteve no governo logo no período pós-revolucionário, teve um papel fundamental. Considerando-se um partido da classe operária e tendo liderado, durante a revolução, a luta contra a posição defendida pelos comunistas sobre a unicidade sindical (ilegalidade da existência de mais do que uma central sindical), o PS decidiu que uma outra confederação controlada por ele, ou pelo menos sintonizada com o seu programa político, era uma exigência da reconstrução democrática da economia e da sociedade, tal como, de resto, acontecera noutros países europeus (França, Itália e Espanha). Em 1978, foi criada a União Geral dos Trabalhadores (UGT). Constituída, na maioria, por sindicatos do sector dos serviços, tinha uma liderança muito decidida, com um agressivo discurso anticomunista, que prometia um novo activismo sindical autónomo e democrático. Desde a sua criação, o governo não escondeu a preferência em negociar com a UGT, tentando sempre, a propósito ou não,

contrastar a ideologia e a prática das duas centrais sindicais.

Não bastava, porém, criar actores sociais interessados no diálogo social; era ainda necessário criar as instituições em que esse diálogo pudesse ser levado a cabo de modo recorrente e com visibilidade política. Seguindo o exemplo europeu, criou-se, em 1984, o Conselho Permanente da Concertação Social. Com amplas funções consultivas nos domínios económico, financeiro e monetário, esse Conselho era composto por seis representantes do governo, seis representantes dos sindicatos (três de cada confederação) e seis representantes do capital industrial, comercial e agrícola. No início, a CGTP recusou-se a integrá-lo, e só depois de 1987 aceitou fazer parte.

A criação social dos actores sociais e da normalização contratual foi um processo muito ambíguo. Ao mesmo tempo que eram reconhecidas como actores sociais nacionais, as organizações sindicais foram perdendo força e influência na acção quotidiana de defesa dos interesses dos trabalhadores nos locais de trabalho. Formas várias de arrogância patronal, muitas vezes devedoras da cultura empresarial do pré-25 de abril, foram-se insinuando de novo, à medida que o Estado paralelo foi permitindo a precarização informal da relação

salarial. Por exemplo, muitos empresários sentiram-se suficientemente fortes para proibir a entrada de delegados sindicais nas fábricas. E, apesar do aumento de produtividade, os salários reais diminuam. Se tomarmos 1972 como base (100), em 1982 a produtividade média sobe para 145,8, enquanto os custos dos salários reais tinham descido para 75,2. O alarmante decréscimo de sindicalizados, sobretudo a partir de meados da década de oitenta, reflecte, entre outras coisas, a fraca actuação dos sindicatos no período anterior.

Este fenómeno exige uma análise mais profunda do processo de acumulação e das relações salariais e, por conseguinte, do papel do Estado na criação das condições estruturais da acumulação e no padrão de especialização produtiva.

O ESTADO HETEROGÉNEO E A EMERGÊNCIA DE UM NOVO REGIME DE ACUMULAÇÃO

Um aspecto importante da intervenção do Estado neste domínio foi a criação e consolidação de um novo sector de capital monopolista destinado a substituir o sector monopolista destruído pela revolução. Convém aqui distinguir entre o capital agrário, industrial e financeiro. A extinção da reforma agrária, que começara em 1977, está agora praticamente

concluída e a esmagadora maioria das terras foi devolvida aos anteriores proprietários ou aos seus descendentes. A reconstituição da burguesia agrária foi muito mais simples, em termos sociais e políticos, do que a do capital monopolista industrial e financeiro. Entre muitas razões, destaco as seguintes. Em primeiro lugar, a reforma agrária ocupou uma relativamente pequena percentagem (segundo alguns, 18%) da área de cultivo do país. Em segundo lugar, as cooperativas e as unidades colectivas de produção criadas no rescaldo da ocupação dos latifúndios foram, na grande maioria dos casos, dominadas pelo PCP e sofreram, por arrastamento, o isolamento social e político a que este partido foi progressivamente sujeito. Em terceiro lugar, o próprio PCP admitiu a certa altura — na prática política, que não no discurso político — “deixar cair” a reforma agrária para consolidar posições no sector industrial, o que se compreende sociologicamente se se tiver em mente que o proletariado rural sempre fora um reduzido sector da força de trabalho, muito pouco organizado e também muito pouco influente na CGTP, onde o operariado industrial sempre dominou.

Inversamente, a reconstituição do capital industrial e financeiro foi, de longe, um processo económico e político muito mais com-

plexo que a reconstituição do capital agrário. Entre muitas razões, destaco as seguintes: em primeiro lugar, ao contrário do que se passou com a reforma agrária, as indústrias, os bancos e as seguradoras passaram a constituir parte do chamado sector empresarial do Estado e, com isto, tornaram-se uma fonte de reprodução do próprio Estado, criando fundos e novas oportunidades para o exercício do clientelismo e populismo do Estado. Em segundo lugar, as nacionalizações foram defendidas pelas duas centrais sindicais e, durante muito tempo, pelo próprio PS. Em terceiro lugar, perante as novas condições da economia-mundo e perante os novos moldes de acumulação capitalista internacional, o sector monopolista a reconstruir teria de integrar grupos com uma cultura empresarial virada para o futuro, sem atitudes revanchistas e com ligações mais profundas ao capital transnacional. O sector empresarial do Estado, ao mesmo tempo que absorveu os quadros técnicos vindos das grandes empresas — ilibando-os de imediato do labéu do envolvimento com o grande capital do antigo regime — funcionou como “centro de formação profissional” de novos quadros preparados para mais tarde servir indistintamente o sector público ou o sector privado e passar de um para o outro sem qualquer sobressalto funcional. Em

quarto lugar, o sector empresarial do Estado incorporou alguns sectores produtivos já desvalorizados internacionalmente ou a entrar em crise com o então recente primeiro choque do petróleo (a construção naval) e tornou possível transferir para o Orçamento Geral do Estado as perdas de produtividade e de rentabilidade e os custos da reconversão. Finalmente, em quinto lugar, as privatizações teriam de ser planeadas e preparadas de modo a aliviar as finanças do Estado. A partir de 1986, altura em que o Partido Social-Democrata (PSD) formou governo, as privatizações passaram a ser um dos objetivos centrais do programa do governo. Depois de complexas negociações com o PS, em 1989 foram finalmente eliminados os obstáculos constitucionais às privatizações, estando estas ainda a decorrer.

A consolidação por parte do Estado português do novo sector monopolista industrial e financeiro, paralelo ao sector empresarial do Estado e com capacidade para mais tarde o poder absorver, pode ser considerada, à primeira vista, uma estratégia típica de países centrais, ou seja, uma estratégia para promover um sector moderno de acumulação intensiva interessado em melhorar o padrão nacional de especialização produtiva e de integração internacional, um sector para o qual a relação salarial seja um

factor de realização do capital (consumo generalizado) e não apenas um factor de valorização do capital (custos de produção). Em suma, um sector que, no caso português, promova uma conjugação mais perfeita entre a relação salarial real e a regulação fordista formalmente em prática.

Na realidade, porém, durante os últimos quinze anos, o sector nacionalizado foi o único em que essa conjugação teve realização significativa, já que, por razões óbvias, o Estado-Administração tendeu a negar ao Estado-Empresa as facilidades ilegais que o Estado paralelo concedeu ao capital privado. Fora dele, o padrão de acumulação e regulação característico dos países centrais foi postergado em favor de padrões de acumulação e regulação característicos da periferia, novos ou já conhecidos. A coexistência de padrões contraditórios, apoiados em antigos e em novos factores estruturais, tornou a estrutura económica portuguesa muito heterogénea e descontínua em termos de lógica e de organizações de produção, em termos de relações salariais e mercados de trabalho, e em termos de relações de troca. Esta é talvez a característica fundamental da economia portuguesa, e a principal função do Estado tem sido a de disciplinar essas heterogeneidades e descontinuidades, promovendo a articulação

entre elas e procurando que os conflitos delas resultantes se mantenham em níveis social e politicamente toleráveis e manejáveis.

Depois de 1978, ano do primeiro programa de estabilização imposto pelo FMI, a política económica pôs de lado todos os objectivos estruturais e concentrou-se na conjuntura. A partir daí, as políticas nacionais preocuparam-se sobretudo com o controlo da dívida externa e da dívida pública, com o controlo da inflação e a promoção das exportações. Nessa época, a taxa média de crescimento das exportações foi superior à taxa de crescimento anual do PNB e muito superior à taxa média de crescimento das importações. Devido à importância que os baixos custos salariais representavam, o sector de exportação que mais beneficiou com estas políticas foi o sector tradicional dos têxteis, confecções e calçado, um sector trabalho-intensivo. O seu crescimento foi mais rápido do que o de qualquer outro sector, mas o baixo suporte tecnológico e a sua desvalorização em termos de mercado internacional conduziram a uma degradação da posição do sistema produtivo nacional no contexto internacional. Entre 1973-1980, esse valor diminuiu 3,4%. Em Espanha aumentou 2,3% e, como termo de comparação, na Coreia do Sul aumentou 10% (Reis, 1992: 155).

Em termos de qualidade da relação salarial, este sector, juntamente com o da construção civil, ocupa a base da pirâmide. Os dois constituem a maioria do emprego e neles vigoram as piores relações salariais: salários baixos e sujeitos a ciclos de salários em atraso, elevadas taxas de contratos a prazo, trabalho clandestino, semi-proletariado profundamente ligado à pequena agricultura e à vida rural, elevadas taxas de mão-de-obra infantil e feminina geralmente com salários inferiores aos da mão-de-obra masculina, baixa formação profissional e limitadas possibilidades de promoção.

Numa análise pormenorizada dos mercados de trabalho, Maria João Rodrigues identificou onze subsistemas de emprego e classificou-os segundo a qualidade relativa da relação salarial (1988: 248). No topo da lista está a produção de bens intermédios e de equipamento, que é dominada pelas empresas públicas (as que estão agora a ser privatizadas ou o foram já), e na base está o já referido sector de bens de exportação e de bens de grande consumo. Em cada categoria há uma enorme diferenciação não só intersectorial, mas intra-sectorial. Isso provoca, para além de uma segmentação do mercado de trabalho, uma acentuada descontinuidade (Rodrigues, 1988: 259). Essas descontinuidades reproduziram-se recentemente em várias

formas e de diversas maneiras. Referirei apenas algumas que, aliás, também surgiram noutros países, sobretudo nos do Sul da Europa.

Em primeiro lugar, o *trabalho clandestino*. Em nítido crescimento e assumindo diversas feições, umas mais manifestamente ilegais do que outras, o seu papel na consolidação de um novo modo de regulação social é objecto de debate. Embora seja difícil avaliar o seu peso no sistema de emprego, foi contudo possível calcular a percentagem de trabalhadores não registados em diversos sectores: 51% na construção civil, 20% na confecção e 59% nas pescas.

Em segundo lugar, a *subcontratação*. Trata-se de um tipo de relações entre empresas também muito generalizado e em crescimento, cujos diferentes aspectos convém distinguir, a bem de uma correcta análise comparativa. Maria Manuel Leitão Marques estudou em grande pormenor os padrões da subcontratação nacional e internacional, comparando-os depois com os de outros países europeus. Concluiu que os padrões portugueses têm um carácter híbrido, com nítida predominância de traços periféricos (Marques, 1992: 175 e ss.).

Em terceiro lugar, a crescente *feminização da mão-de-obra*. Neste aspecto, as transformações das duas últimas décadas foram enormes. Em 1960, os homens representavam 81%

da força de trabalho, em 1981, 65% e em 1991, 56%. Entre 1970 e 1981 a categoria estatística de doméstica diminuiu de 74,4% para 41,3%. Esta transformação foi concomitante com outras igualmente espectaculares: a súbita queda da taxa de fecundidade — uma das transições demográficas mais rápidas de todos os tempos na Europa — e uma acelerada taxa de crescimento de equipamento doméstico. Contudo, as mulheres foram as maiores vítimas da heterogeneização dos mercados de trabalho, visto que geralmente estão empregadas nos sectores onde as relações salariais são mais degradadas.

Em quarto lugar, o crescente número de *empresas de recursos humanos*, ou seja, de agências que fornecem trabalhadores com as características pretendidas pelos clientes para desempenhar temporariamente determinadas tarefas. Os contratos de trabalho a que dão azo são, muitas vezes, uma nova forma de escapar à rigidez das leis e das instituições fordistas.

Finalmente, o aumento do *trabalho por conta própria*. Portugal tem a taxa de proletarização mais baixa da Europa. Em 1984, essa taxa atingia 82% na CEE e 67% em Portugal. Dois fenómenos convergentes explicam este facto: um é a forte presença da pequena agricultura, a que adiante me referirei, e o outro é o aumento do trabalho por conta própria. Este, no período

entre 1974 e 1981, aumentou 36%, enquanto o trabalho assalariado aumentou apenas 12%. Na grande maioria dos casos, o trabalho por conta própria é falsamente independente, sendo apenas legalmente definido como tal para escapar à legislação laboral e, sobretudo, aos pagamentos à segurança social.

Todas estas características levam a concluir que o regime de acumulação que tem vindo a impor-se nos últimos vinte anos privilegia a quantidade de trabalho (relativamente baixa taxa de desemprego) em detrimento da qualidade (persistentemente muito distante da média europeia). Em consequência disso, as leis e as instituições fordistas só muito selectivamente vigoram e coexistem com a regulação neoliberal da relação salarial, predominantemente competitiva. Aos progressos espectaculares que a relação salarial logrou no período revolucionário e nos dois anos subsequentes, seguiram-se recuos igualmente espectaculares do valor social real do trabalho.

De acordo com a teoria da regulação, as transformações do modo de regulação podem começar por qualquer dos seus elementos constitutivos. Admite-se ainda que a regulação da relação salarial seja relativamente independente das transformações do regime de acumulação. O caso português demonstra que

essa autonomia pode, por vezes, ser mesmo muito relativa. Perante o peso dos factores políticos na configuração da relação salarial, as condições gerais da sua autonomia num certo momento podem muito bem transformar-se, no momento seguinte, em condições gerais da sua dependência. De facto, em Portugal, o Estado criou num determinado momento a autonomia da relação salarial e, no momento seguinte, a sua dependência. Fê-lo por meio do Estado paralelo e do Estado heterogéneo. O Estado heterogéneo, ao contrário do Estado paralelo, não assenta nem no direito nem na violação do direito e é mais positivo do que negativo — actua através de decisões administrativas, objectivos económicos, mecanismos monetários e financeiros, incentivos fiscais, taxas de câmbio, subsídios, formação profissional, ameaças públicas contra os actores sociais mais agressivos, controlo das greves do sector público, criação de mitos de desenvolvimento através dos meios de comunicação social, etc., etc. Utilizando todos estes instrumentos, o Estado assumiu um papel primordial na regulação social, mesmo que aparentemente não tivesse uma política económica ou, tendo-a, fosse incapaz de a aplicar. Em minha opinião, a fragmentação e a aparente incongruência das medidas económicas foram fundamentais para regular a

heterogeneidade e as descontinuidades das relações salariais e do próprio processo de acumulação. Embora, em teoria, os períodos de transição exijam que as políticas estruturais se sobreponham às políticas conjunturais, não é menos verdade que, em certas circunstâncias, uma intervenção estrutural do Estado pode ser feita através de uma intervenção conjuntural. A conjugação de intervenções conjunturais aparentemente contraditórias, muito fragmentadas e descontínuas, acaba por criar uma estrutura nova. Em Portugal, este processo está longe de ter chegado ao fim, mas as tendências estão à vista.

O centralismo da regulação social pode, assim, conjugar-se com incapacidade que, por sua vez, pode ser uma pura e simples incapacidade real ou uma incapacidade intencionalmente criada. Uma das características mais flagrantes do discurso oficial do Estado português é ser anti-estatal. Durante todo o período, o Estado tem sido considerado pelos seus próprios agentes um mau gestor e um produtor ainda pior, residindo aí a principal razão para reforçar a sociedade civil e a privatização da economia. Este discurso masoquista não é, porém, auto-inculpador porque o Estado concreto, que assim discorre, sabe distanciar-se do Estado abstracto, a verdadeira (e, portanto,

irreal) *bête noire*. Dado que o Estado se vê também obrigado a intervir para não ter de intervir (por exemplo, a desregulamentação é sempre, em si mesma, uma forma de regulamentação), o discurso anti-Estado acaba por ter o efeito contrário e, assim, a centralidade do Estado reproduz-se através do discurso da marginalidade do Estado⁸.

A regulação social da heterogeneidade e da descontinuidade não determina só por si um Estado heterogéneo. O carácter heterogéneo do Estado português reside no facto de a heterogeneidade e a descontinuidade da estrutura social se terem reproduzido na matriz política e administrativa do Estado através dos diferentes modos de regulação social que foram ensaiados e da rapidez com que se sucederam uns aos outros nos últimos quinze anos. Durante este curto período, o Estado português corporativo passou por uma transição para o socialismo, uma regulação fordista e um Estado-providência, e ainda por uma regulação ne-

oliberal. Visto que as diferentes tentativas de regulação se traduziram em leis, instituições, serviços administrativos e ideologias (ainda que umas mais do que outras) e porque estes criam a sua própria fricção e têm a sua própria inércia, a estrutura do Estado apresenta, em determinado momento, uma composição geológica com diversas camadas, diferentemente sedimentadas, umas antigas, outras recentes, cada qual com a sua lógica própria e respectiva orientação estratégica. É nisto que consiste o Estado heterogéneo.

O DESFASAMENTO ENTRE A PRODUÇÃO CAPITALISTA E A REPRODUÇÃO SOCIAL: O PAPEL DA PEQUENA AGRICULTURA

O quadro da sociedade portuguesa até aqui apresentado contempla principalmente as relações salariais e as relações de troca e a regulação de umas e outras protagonizadas pelo Estado. Como quadro parcial que é, não capta outros aspectos igualmente relevantes para a compreensão da sociedade. Apesar de heterogénea, em termos de acumulação e de relações salariais, a sociedade portuguesa apresenta traços que apontam para uma significativa coesão social quando avaliada, por exemplo, à luz da taxa de criminalidade ou da taxa de

⁸ Este fenómeno não é, obviamente, específico do Estado português. Um pouco por toda a parte, o discurso estatal anti-estatal e anti-regulamentador vai coexistindo com o aumento constante do número de páginas dos diários oficiais. Cfr., por último, Galanter, 1993.

conflitualidade social. Embora periférica, se considerarmos os principais índices do recente desenvolvimento económico, a sociedade portuguesa apresenta outras características em que predomina o modelo dos países centrais, por exemplo, nas práticas familiares e nos padrões de consumo. Ainda distante dos níveis europeus em termos quantitativos, o consumo em Portugal está cada vez mais próximo deles em termos qualitativos. Os dois bens estruturantes e de grande consumo da classe operária no modo de regulação fordista, a casa e o automóvel, têm vindo a constituir, cada vez mais, as prioridades dos projectos e planos de despesas das famílias dos trabalhadores. O consumo de equipamento doméstico, como já referi, aumentou também espectacularmente nos últimos vinte anos.

Estas características ilustram o facto intrigante de, em Portugal, a crise social ter sido sempre menos grave do que a crise económica. Passarei a analisar a questão do consumo. Como tenho vindo a defender há já alguns anos, uma das características centrais da sociedade portuguesa é a discrepância, ou descoincidência, entre a produção capitalista e a reprodução social ou entre o padrão dominante de produção e o padrão dominante de consumo: o padrão de produção capitalista encon-

tra-se menos desenvolvido do que o padrão de consumo, estando, por isso, este último mais próximo dos padrões dos países centrais do que o primeiro. Isto resulta de uma relação salário/rendimento muito particular, na qual os rendimentos não salariais desempenham um importante papel na composição do rendimento do agregado familiar dos trabalhadores, um fenómeno que directa ou indirectamente se relaciona com a presença da pequena agricultura. Esta característica parece ser comum aos países semiperiféricos da região europeia, mas em Portugal assume um aspecto muito especial (Reis, 1992; Hespanha, 1994).

Se compararmos Portugal e a RFA em termos de produto e de consumo, em paridades de poder de compra, os números são elucidativos: relativamente ao produto, a diferença é entre 2.480 (Portugal) e 13.240 (RFA), mas relativamente ao consumo privado é entre 2.846 (Portugal) e 6.175 (RFA). Por outras palavras, o PNB *per capita* subestima em 2,4 vezes o nível de vida médio (Mateus, 1987: 57). Para explicar esta distorção é necessário analisar o rendimento do agregado familiar e a sua composição. Entre 1973 e 1983 o montante global dos rendimentos salariais, dos rendimentos das empresas — ou seja, as principais fontes de rendimento numa sociedade capitalista —

teve um decréscimo de 20,1% (de 85,1% para 65%). Por outro lado, o peso dos juros de depósitos a prazo aumentou de 3,1% para 19,4%, o que demonstra que o rentismo é uma dimensão importante da reprodução das famílias portuguesas. Os pagamentos da segurança social e as transferências correntes aumentaram de 4,1% para 12,1%. As transferências particulares do estrangeiro, essencialmente constituídas por remessas de emigrantes, mantiveram, com leves oscilações, a taxa de 11%. Se não incluímos os lucros das empresas na composição do rendimento autónomo (propriedade e actividade empresarial), este passa a ser constituído sobretudo por rendimentos provenientes da pequena agricultura: durante todo o período em análise, a média nacional rondou os 25% do rendimento do agregado familiar. Neste aspecto, as diferenças regionais são impressionantes, mas mais impressionante ainda é o facto de a região que na última década apresentou o crescimento industrial mais elevado se aproximar da média nacional. Isto demonstra o peso dos rendimentos não capitalistas na reprodução social dos trabalhadores portugueses e a complementaridade específica entre agricultura e indústria. Mais de 1/3 das famílias portuguesas têm uma ligação económica à agricultura, o que demonstra a incidência de situações

de dupla pertença de classe e de situações contraditórias de classe. É curioso notar que, nas regiões com um crescimento industrial muito dinâmico, essa ligação com a agricultura atinge valores entre 18% e 69%⁹.

A pequena agricultura, sem dúvida uma componente estruturante do processo de industrialização, é, porém, bastante ambígua em termos sociais. Por um lado, tem funcionado como um importante mecanismo de compensação em períodos de crise, mas, por outro, tem aliviado a pressão sobre os salários, contribuindo, assim,

9 É, assim, evidente que o modelo português de agricultura difere muito do da Europa do pós-guerra. Como observou José Reis, este caracterizou-se por um súbito e constante êxodo dos campos para os diferentes ramos da indústria que ofereciam salários elevados, o qual teve como consequências a diminuição da população rural activa e do número de explorações agrícolas, um aumento da dimensão média das explorações agrícolas, a mecanização da agricultura familiar através de crédito e a intensificação da produção e do comércio. O modelo português, pelo contrário, caracterizou-se por um menor abandono da agricultura e, em todo o caso, sem êxodo rural, migrações pendulares, semiproletarização, ruralização da indústria, persistência do auto-consumo ou produção mercantil simples, um constante número elevado de explorações agrícolas de pequena dimensão ao longo dos últimos trinta anos e baixos salários industriais (Reis, 1985). Ver também Hespanha (1994).

para a degradação da especialização industrial. Mas a força da pequena agricultura estende-se muito para além das actividades produtivas, e influencia, por exemplo, os universos simbólicos, os padrões de voto, a actividade sindical, as formas de sociabilidade. Este último aspecto será analisado resumidamente a seguir, na secção sobre o bem-estar social.

A descoincidência entre o padrão de produção e o padrão de consumo significa, portanto, que a heterogeneidade da sociedade portuguesa não se limita às descontinuidades do mercado de trabalho. Decorre também da coexistência e articulação de diferentes modos de produção: produção capitalista privada, produção empresarial do Estado, produção cooperativa, produção para autoconsumo e produção mercantil simples. A heterogeneidade do Estado é o modo estatal de gerir estas formas de heterogeneidade.

UM ESTADO-PROVIDÊNCIA FRACO NUMA SOCIEDADE-PROVIDÊNCIA FORTE

Como atrás referi, a complexa combinação de heterogeneidade social e de coesão social da sociedade portuguesa é também muito importante para entender os padrões de bem-estar social.

Tenho vindo a defender que o Estado português não é um Estado-providência no sentido

próprio do termo, embora em certos aspectos se aproxime dessa forma política, e que o défice da actuação do Estado português enquanto Estado-providência é parcialmente compensado pela actuação de uma sociedade suficientemente rica em relações de comunidade, interconhecimento e entreajuda, um fenómeno a que chamo *sociedade-providência*.

O Estado-providência é a forma política dominante nos países centrais na fase de “capitalismo organizado”, constituindo, por isso, parte integrante do modo de regulação fordista. Baseia-se em quatro elementos estruturais: um pacto entre o capital e o trabalho sob a égide do Estado, com o objectivo fundamental de compatibilizar capitalismo e democracia; uma relação constante, mesmo que tensa, entre acumulação e legitimação; um elevado nível de despesas em investimentos e consumos sociais; e uma estrutura administrativa consciente de que os direitos sociais são direitos dos cidadãos e não produtos de benevolência estatal.

À luz destes atributos, o Estado português fica muito aquém de um Estado-providência, é um *semi-Estado-providência* e, em algumas das suas dimensões mais deficientes ou degradadas, pode mesmo considerar-se um *lumpen-Estado-providência*. Pelos motivos que já referi, não chegou a estabelecer-se nenhum pacto

social e a hipertrofia da normalização estatal em detrimento da normalização contratual e cultural é tão evidente nas políticas sociais como nas relações salariais. Durante a crise revolucionária e nos dois anos subsequentes, houve uma tentativa de criação de um Estado-providência avançado, não só em termos da extensão da cobertura de riscos e da qualidade dos serviços, mas também em termos de participação democrática de grupos de cidadãos na organização desses serviços. Nesse período, as despesas sociais tiveram um aumento espectacular. Por exemplo, no domínio da saúde, passaram de 1,9% do PNB em 1971-73, para 2,9% em 1973-76. Como é sabido, este período, que se caracterizou por um excesso de tarefas de legitimação relativamente às de acumulação, foi seguido por um outro em que estas prioridades se inverteram. Consequentemente, nos anos seguintes, as despesas sociais cresceram a uma taxa muito mais lenta, tendo até estagnado em alguns casos. Actualmente, encontram-se muito aquém dos valores médios europeus.

Como seria de esperar de uma sociedade intermédia, o Estado português aproxima-se do Estado-providência dos países europeus mais nuns aspectos do que noutros. Os Estados-providência europeus são muito diferentes entre si, sendo habitual distinguir o modelo

continental e o modelo escandinavo e anglo-saxónico (Alber, 1988: 452). O Estado português parece assemelhar-se mais ao segundo. Em termos gerais, está formalmente mais próximo dele relativamente à variedade de serviços, às formas de os fornecer e aos mecanismos que os financiam, mas substantivamente muito distante, quer quanto à extensão, quer quanto à qualidade dos serviços, ou seja, relativamente aos dois aspectos que, juntamente com a variedade, determinam directamente a qualidade do consumo de bem-estar.

Contudo, talvez o que mais inequivocamente distinga o Estado português de um Estado-providência seja o facto de a administração pública ainda não ter interiorizado inteiramente a segurança social como um direito, continuando em alguns aspectos a considerar que se trata de um favor concedido pelo Estado, tal e qual como se pensava durante o regime autoritário do Estado Novo. É que a revolução do 25 de abril, apesar de ter inflacionado a administração pública, em termos de pessoal, em mais de 100%, deixou intacta a lógica administrativa, pelo que a ideologia autoritária da administração do Estado Novo se pôde reproduzir como peixe na água na nova administração do Estado democrático. No campo dos serviços sociais, esse autoritarismo traduz-se num com-

portamento discricionário e clientelista. Os cidadãos são atendidos conforme consigam ou não mover em seu proveito influências, conhecimentos e favores recíprocos. De certo modo, são duplamente clientes do Estado: do Estado que fornece os serviços e dos funcionários do Estado que os prestam.

A degradação da providência estatal é paralela à degradação da relação salarial atrás analisada. No campo do bem-estar social, as medidas adoptadas para diminuir o conteúdo do papel social do Estado foram muito semelhantes às adoptadas nos países centrais a seguir à crise do Estado-providência. Foi como se Portugal estivesse a passar por uma crise do Estado-providência, sem nunca o ter tido. O trabalho de investigação que realizei com a colaboração de Pedro Hespanha sobre os serviços de saúde permite-nos observar o verdadeiro alcance dessas medidas, aliás também adoptadas noutros domínios sociais (Santos, 1990: 193). O Serviço Nacional de Saúde (SNS), criado nos finais dos anos 70, assentava num conceito de saúde avançado — saúde enquanto saúde da comunidade — e seguia de perto o modelo inglês. Como serviço praticamente universal que pretendia ser, dava total prioridade à medicina pública e aos serviços de saúde públicos, sendo por isso violentamente ataca-

do pela Ordem dos Médicos. Em parte devido a esta oposição, e também em parte devido às mudanças de governo no início dos anos 80, o SNS nunca foi totalmente posto em prática, e o que dele chegou a funcionar não tardou a ser alvo de severas críticas. As medidas restritivas ganharam nova força e maior eficácia nos últimos seis anos com o governo do PSD.

Essas medidas, para além dos cortes orçamentais que levaram à degradação dos serviços — a qual, por sua vez, levou as famílias com mais rendimentos a recorrer ao sector privado e a absorver os custos de saúde no orçamento familiar — incluíram outras medidas como, por exemplo, novas orientações administrativas que limitaram o acesso, aumentando assim a selectividade de um serviço outrora universal, e várias formas de comparticipação nas despesas (taxas moderadoras), transferindo desse modo para as famílias parte dos custos. Mas, para além de tudo isto, sobressaiu uma estratégia de privatização gradual do SNS em que o Estado passou a ser menos um produtor de bem-estar e de protecção social para se transformar numa entidade financiadora do bem-estar produzido pela iniciativa privada, quer no âmbito do mercado, quer no âmbito da solidariedade social (Campos *et al.*, 1986; Carapinheiro e Pinto, 1987). Em 1975, o sector

privado representava apenas 2,8% do total do investimento na saúde, mas, em 1980, representava já 17,2%, percentagem que tem vindo a aumentar nos últimos dez anos. A produção dos cuidados de saúde foi parcialmente transferida do Estado para o sector privado. Hoje, mais de 30% das despesas de saúde são pagamentos ao sector privado. Esta transferência segue um padrão característico: transferem-se para o sector privado os serviços lucrativos, os de grande intensidade de capital com elevado conteúdo tecnológico e curto tempo de hospitalização — por exemplo, meios de diagnóstico de alta tecnologia, diálise e cirurgia facultativa —, enquanto o Estado reserva para si os serviços menos produtivos, com grande intensidade de mão-de-obra e com longo tempo de hospitalização. Este modelo levou àquilo a que chamarei, parafraseando O'Connor (1973), o complexo sócio industrial.

A transferência de serviços públicos para o sector privado assumiu ainda outra forma. Na última década, o Estado tem apoiado, financiado, promovido e até criado instituições sem fins lucrativos que, através de contratos com o Estado, fornecem serviços sociais anteriormente a cargo deste, sobretudo no campo da assistência aos deficientes e à terceira idade. Essas instituições filantrópicas, com grandes

tradições em Portugal, que fornecem serviços sob a supervisão do Estado, funcionam praticamente como instituições semi-públicas. Apesar de serem instituições privadas, a presença do Estado, quer na sua regulação, quer no seu financiamento, é tão forte que lhes tenho chamado *sociedade civil secundária* para frisar que através delas o Estado se reproduz a si próprio em instituições não estatais. Este processo tem, de certo modo, semelhanças com o papel desempenhado pelo Estado na promoção de actores sociais no domínio das relações salariais, embora no caso da sociedade civil secundária as instituições dependam muito mais do Estado e devam funcionar como instituições semipúblicas.

Ao diminuir a qualidade e ao aumentar a selectividade, o Estado limitou o alcance da providência estatal. Através do sistema de participações, os serviços prestados foram remercadorizados. Através da privatização, o Estado criou novas áreas de acumulação de capital, mercados cativos ou protegidos dos quais ele é, às vezes, o único consumidor. À semelhança do que aconteceu com as nacionalizações, no domínio da acumulação, também a degradação do sector social do Estado tem sido campo de lutas sociais e políticas. Pelo facto de os beneficiários da providência estatal

constituírem um vasto segmento da população socialmente identificável, é provável que os defensores do sector providencial do Estado tenham mais êxito político do que os defensores das nacionalizações.

A degradação da qualidade da providência estatal tem algumas semelhanças com a que tem vindo a acontecer nos Estados-providência europeus nos últimos dez anos. Mas a sua importância social e política é, contudo, diferente, já que o limiar ou ponto de partida do processo de degradação é mais baixo em Portugal do que na Europa desenvolvida. Contudo, em Portugal, o défice da providência estatal não se manifesta em formas de ruptura social ou política tão graves quanto seria de esperar, tendo em conta as proporções que atinge. Em minha opinião, isto deve-se ao facto de parte desse défice providencial do Estado ser compensado, pelo menos em parte, pela providência socialmente produzida. Por outras palavras, em Portugal um Estado-providência fraco coexiste com uma sociedade-providência forte.

Entendo por sociedade-providência as redes de relações de interconhecimento, de reconhecimento mútuo e de entreajuda baseadas em laços de parentesco e de vizinhança, através das quais pequenos grupos sociais trocam bens e serviços numa base não mercantil e com uma

lógica de reciprocidade semelhante à da relação de dom estudada por Marcel Mauss (1950). Essas redes variam quanto ao formalismo, extensão, alcance, duração e estabilidade. Em Portugal, devido ao peso da pequena agricultura e ao facto de as famílias de trabalhadores residirem muitas vezes em meios rurais e em pequenos centros urbanos, as formas da sociedade-providência são dominadas por padrões de sociabilidade, hábitos de classe, mapas cognitivos e universos simbólicos que geralmente constituem atributos da vida rural. Contudo, ao contrário do que normalmente se supõe, essas redes não são exclusivas das zonas rurais, pois existem também nos meios urbanos. Aliás, envolvem muitas vezes laços complexos entre famílias e comunidades por um lado, e famílias e comunidades urbanas, por outro.

A sociedade-providência é uma forma de capital social. A sua realização e valorização tem maior importância estratégica para os grupos sociais e famílias cujos percursos de vida são mais directamente afectados pela falta de providência do Estado. A título de exemplo, refira-se que, em 1981, 71% dos desempregados declararam que a família era sua principal fonte de rendimento e de subsistência, o que indiscutivelmente demonstra não só o défice de providência estatal (baixos subsídios de desem-

prego), como também a importância da providência societal, no caso, de âmbito familiar.

A sociedade-providência engloba um vasto leque de actividades, nem sempre fáceis de identificar. Socorrendo-me da investigação sobre os serviços de saúde acima referidos dou dois exemplos elucidativos.

Nos dois hospitais centrais de Lisboa, mais de 10 mil pessoas visitam amigos ou familiares, aos fins de semana, e estes números não diminuem significativamente nos hospitais centrais de outras grandes cidades. Durante a semana, embora os valores sejam mais baixos, são mesmo assim elevados e inéditos em qualquer parte da Europa. O isolamento social dos doentes hospitalizados é um grave problema dos Estados-providência e, na Europa, o papel do serviço social profissional nos hospitais é um assunto controverso. Em Portugal, a sociedade-providência proporciona aos hospitais um serviço social-voluntário e informal e, acrescentaria eu, com uma qualidade muito superior.

Outro exemplo é o da medicina popular ou tradicional praticada na sociedade-providência e que inclui um vasto conjunto de bens e serviços: autoterapia tradicional, troca, gratuita de bens e serviços naturais e sobrenaturais, tais como assistência domiciliária aos doentes, fornecimento de ervas medicinais e preparação de

chás, troca de produtos farmacêuticos, peregrinações a Fátima ou outros santuários em agradecimento de curas miraculosas, trocas monetárias como esmolas e ofertas votivas, preparação e comercialização de determinados bens e serviços como ervas e unguentos, serviços pagos de parteiras, curandeiros, videntes e bruxas. Estes bens e serviços são fornecidos quer por especialistas, por exemplo, santos ou parteiras, quer pelos próprios vizinhos e parentes.

A medicina popular ou tradicional tem uma concepção da saúde do corpo e do espírito muito diversa da que a medicina alopática perfilha (M. J. Hespánha, 1987) e oferece os seus produtos e serviços através de relações sociais também diferentes. Em suma, a medicina popular constitui um modo específico de produção de saúde. A meu ver, os serviços de saúde, em Portugal, resultam de uma combinação de três modos distintos de produção de serviços médicos e de saúde: medicina pública, medicina privada capitalista e medicina popular. As relações entre Estado-providência e sociedade-providência articulam-se na dinâmica dessa conjugação. A heterogeneidade decorrente do funcionamento de um conjunto de lógicas de bem-estar diferentes, e às vezes contraditórias, é regulada pelo Estado, tanto pelas suas acções regulamentadoras, como pelas suas

omissões regulamentadoras. No domínio social, o Estado heterogéneo apresenta-se como um *semi*-Estado-providência que conta com a sociedade-providência para compensar as suas deficiências, reduzindo assim a crise de legitimação que estas poderiam desencadear. Alguns sociólogos dos países centrais da Europa Comunitária têm vindo a propor o conceito de sociedade-providência no âmbito da discussão sobre a crise do Estado-providência e as possíveis soluções. É nesse sentido que Rosanvallon fala da necessidade de “uma forma mais descentralizada e mais diversificada de produção de bem-estar social que, em vários aspectos, se assemelhe à flexibilidade que caracterizava a família” e sugere a re-expansão da política social, assente, quer em “grupos incentivados pelos poderes públicos, mas de organização privada (como as instituições de beneficência), quer na própria família tradicional” (1988: 539). Na mesma linha, Lipietz desenvolve a ideia de um terceiro sector, um sector de utilidade pública independente do Estado e do sector capitalista privado (1989: 108).

O debate sobre este tema abre novas perspectivas e confere renovado interesse à investigação sobre a sociedade-providência portuguesa. Até aqui, a investigação realizada tinha-se inclinado para considerar a sociedade-providência

um vestígio ou um resíduo pré-moderno. No entanto, à luz da discussão sobre novas combinações do Estado-providência e da sociedade-providência, o que até agora podia ser considerado resíduo pré-moderno tem sido gradualmente recodificado como característica pós-moderna. A sociedade-providência portuguesa é provavelmente pré-pós-moderna. Há, evidentemente, diferenças entre a sociedade-providência portuguesa e a que agora é proposta nos países centrais, mas há também semelhanças flagrantes. O mais importante é que o caso português, como se de um laboratório social se tratasse, ilustra e, de certo modo, antecipa algumas das possibilidades e das deficiências, dos efeitos secundários ou dos efeitos perversos que podem resultar dessa nova tendência para a conjugação da sociedade-providência com o Estado-providência. A propósito do Estado-providência, tem-se afirmado que ele acentua demasiado a igualdade em detrimento da segurança, que desenvolve a cidadania, mas aumenta a burocracia, que transforma os cidadãos em clientes e reforça a dependência e o controlo social, e ainda que, se no sector do bem-estar eliminou o feiticismo da mercadoria, foi apenas para o substituir pelo feiticismo do Estado.

A investigação sobre a sociedade-providência portuguesa permite tecer alguns comentá-

rios sobre estas questões. Em primeiro lugar, há que ter em conta que os serviços oferecidos pela sociedade-providência não são os mesmos que o Estado fornece. Isto é patente no trabalho social das visitas hospitalares ou na concepção do corpo e da saúde da medicina popular. Em segundo lugar, a sociedade-providência é avessa à igualdade ou, pelo menos, não distingue tão bem quanto o Estado-providência entre desigualdades legítimas e ilegítimas. Em terceiro lugar, a sociedade-providência é hostil à cidadania e aos direitos porque as relações sociais de bem-estar são concretas, multiformes e assentes na reciprocidade complexa de sequências de actos unilaterais de boa vontade. Em quarto lugar, a sociedade-providência também cria dependências e formas de controlo social que, podendo ser mais flexíveis e negociáveis, são, porém, mais flagrantes. Em quinto lugar, a sociedade-providência tem tendência a criar rigidez espacial. E, *last but not least*, os custos mais pesados do bem-estar social proporcionado pela sociedade-providência recaem, inevitavelmente, nas mulheres enquanto os hábitos familiares dominantes não se alterarem. Tendo em vista estas características, o âmbito da discussão sobre as possíveis combinações do Estado-providência com a sociedade-providência deve ser substancialmente alargado.

Em termos analíticos e políticos é fundamental distinguir entre combinações regressivas e combinações progressivas. Entre combinações que captam a solidariedade para a mercantilizar ou mesmo para maximizar o seu potencial conservador paternalista e até autoritário e as combinações que expandem a solidariedade a comunidades mais vastas e democratizam os seus pressupostos.

O ESTADO-COMO-IMAGINAÇÃO-DO-CENTRO E A INTEGRAÇÃO NA CEE

A dialéctica da territorialização e desterritorialização do sistema mundial está patente na análise da sociedade portuguesa enquanto sociedade-providência forte, coexistente e complementar de um Estado-providência fraco, e nas perspectivas de análise agora abertas pelas novas alternativas de solução para a crise do Estado-providência. Por outras palavras, o que está em causa são os desafios que as experiências nacionais, cada vez mais penetradas por experiências transnacionais, têm de enfrentar.

Tenho vindo a afirmar que a sociedade portuguesa é uma formação social muito complexa, com um padrão de coesão social e de desenvolvimento que pressupõe uma reprodução de equilíbrios instáveis entre processos sociais, económicos, políticos e culturais altamente he-

terogéneos, muitos dos quais estão presentes em toda a história do país. Nestas circunstâncias, é lícito perguntar que efeitos a integração na CEE irá provocar nesses equilíbrios, sem esquecer que, de acordo com os objectivos oficialmente proclamados, se trata de uma integração económica, política e social.

Uma das características mais relevantes do processo de integração de Portugal na CEE foi a prioridade inicial concedida aos aspectos políticos. Quando, nos finais da década de 70, o PS adoptou a frase “A Europa connosco”, o objectivo era que a entrada na CEE levasse Portugal a construir e consolidar uma sociedade democrática estável, uma sociedade como as da Europa Ocidental. Os “excessos” da crise revolucionária estavam ainda vivos e a posição leninista, ou até estalinista, do PCP era ainda tida como um potencial perigo. A integração na CEE contribuiria decisivamente para eliminar esses elementos anti-democráticos e para consolidar a jovem democracia.

A prioridade do aspecto político, que, como frisei acima, foi uma constante geral desse período, juntamente com o défice corporativo também já mencionado, reforçaram a centralidade e a autonomia do Estado nas negociações para a integração de Portugal na CEE. A negociação foi um processo complicado e os

efeitos sociais de muitas das medidas acordadas só agora se estão a fazer sentir. O Estado conduziu as conversações quase sem consultar as organizações dos diferentes grupos de interesses sociais. Várias sondagens, não só à generalidade da população, mas aos próprios empresários, revelaram um desconhecimento quase total das consequências económicas, políticas e sociais da adesão à CEE.

A autonomia do Estado tem uma dimensão política, uma dimensão económica e uma dimensão simbólica. Relativamente à dimensão política, essa autonomia foi justificada em nome do interesse nacional que compete ao Estado defender. Contraditoriamente, porém, a autonomia do Estado na defesa dos interesses nacionais ocorre durante um processo que vai levar a uma considerável redução da capacidade de autonomia do Estado para controlar os mecanismos do desenvolvimento nacional. O aumento da autonomia interna do Estado corre, assim, paralelo à diminuição da sua autonomia externa. No plano institucional, a dimensão política da autonomia do Estado reside, em grande medida, na harmonização institucional e legislativa exigida pela integração. Nos últimos anos, a produção institucional e legislativa do Estado tem sido dominada pela preocupação da harmonização, um objectivo que tam-

bém serviu para justificar a revogação de algumas inovações legislativas e institucionais do período de 1974 a 1977, ou para deslegitimar as reivindicações sociais e políticas alegadamente contrárias ao objectivo da harmonização. O reverso da autonomia política do Estado é o fosso criado entre os actores sociais nacionais e locais e os desafios da integração na CEE.

A dimensão económica da autonomia do Estado assenta essencialmente na gestão dos avultados fundos estruturais que a CEE injectou na economia portuguesa como parte do programa de transição para adaptações estruturais e para a harmonização. O Estado, que assumiu o controlo total da atribuição desses fundos estruturais, tem tido uma actuação muito peculiar, completamente divorciada de qualquer estratégia de desenvolvimento económico estrutural e à mercê de pressões de grupos de interesses e de clientelismos partidários. Isto tem dado origem a um certo populismo de Estado, o qual não envolve o cidadão comum, mas antes empresas, grupos económicos e autarquias que procuram uma ligação directa com a burocracia estatal em vez de recorrerem à intermediação política institucionalizada.

Durante o período de transição, os benefícios decorrentes da integração têm sido mais visíveis do que os custos. Os fundos estruturais,

quando a corrupção não impediu a sua correcta aplicação, contribuíram para melhorar as condições gerais de acumulação por exemplo, através da construção de infra-estruturas e da formação profissional e criaram emprego. Até agora, portanto, o Estado pôde converter em legitimação política a autonomia de que disfrutou no processo de adesão. Tudo leva a crer que este ciclo virtuoso não possa reproduzir-se por muito mais tempo.

A dimensão política e a dimensão económica da autonomia do Estado no contexto da integração europeia alimentaram a dimensão simbólica dessa autonomia. É, porém, através desta dimensão muito complexa que o Estado regula, sobretudo com discursos e actos simbólicos, a dialéctica da distância e da proximidade, da diferença e da identidade, entre Portugal e a Europa. A regulação consiste em criar um universo imaginário onde Portugal se transforma num país europeu igual aos outros, sendo o seu menor grau de desenvolvimento considerado simples característica transitória que cabe ao Estado gerir e atenuar gradual e irreversivelmente na qualidade de guardião dos interesses nacionais. Esta construção simbólica é um recurso estratégico na sequência plausível das outras dimensões da autonomia do Estado. E tanto assim é que, a meu ver, determina a forma política

dominante do Estado no contexto da integração europeia, uma forma política a que chamarei o *Estado-como-imaginação-do-centro*.

O Estado-como-imaginação-do-centro é uma forma política com uma produtividade variada. Em primeiro lugar, produz sinais inteligíveis e credíveis de uma melhor vida futura, tornando transitórias e, conseqüentemente, suportáveis as dificuldades e as carências actuais. Em segundo lugar, permite que o Estado tire partido de todos os benefícios decorrentes da integração, relegando eventuais custos para um futuro indeterminado. Em terceiro lugar, deslegitima qualquer especificidade do desenvolvimento nacional que não se enquadre nos actuais objectivos do Estado (por exemplo, o sector empresarial do Estado ou a pequena agricultura familiar), alegando que contrariam os padrões de desenvolvimento europeu, não sendo, por isso, politicamente defensáveis. Em quarto lugar, despolitiza o processo político interno, invocando a inevitabilidade técnica de determinadas medidas em nome das exigências da integração europeia.

Apesar desta produtividade variada, o Estado-como-imaginação-do-centro tem um suporte material bem específico, designadamente as relações políticas e económicas que Portugal tem vindo a desenvolver com as antigas colónias

africanas. À luz destas relações, Portugal surge como um país central, um membro da CEE que, efectivamente, está em concorrência com outros Estados-membros, nomeadamente com a França, a Espanha e a Itália. No plano simbólico, estas relações “deslocam” Portugal para o centro e, a partir dele, organizam as trocas políticas e económicas. No entanto, num plano mais profundo, é possível adivinhar aqui a reconstituição, em novos moldes, do papel colonial de intermediação ou de correia de transmissão: Portugal como mediador entre o centro e a periferia. Esta reconstituição, que liga o período colonial ao período pós-colonial, é, em minha opinião, um ingrediente importante da autonomia do Estado no contexto da integração na CEE. Diria até que para a autonomia do Estado — que durante o período do fascismo assentou, em boa medida, no império colonial e que agora assenta na integração europeia — às relações com a África lusófona podem vir a ser no futuro um elemento importante. O período pós-colonial está apenas no começo e não esqueçamos que um dos seus momentos decisivos pode ainda estar para ocorrer: as rupturas políticas na África do Sul e o eventual retorno de centenas de milhares de emigrantes portugueses.

Tal como as outras formas políticas do Estado português, o Estado-como-imaginação-

-do-centro é uma entidade transitória que, de acordo com o desenvolvimento futuro da Europa, ou deixará de ser “centro” ou deixará de ser “imaginação”. É difícil prever o perfil desse desenvolvimento, pelo que me limitarei, a seguir, a referir alguns dados e tendências que me parecem particularmente sugestivos.

O futuro da CEE, sobretudo no aspecto político-social, continua a ser uma incógnita. Desde 1985, assistiu-se a uma nítida e decisiva revitalização da Comunidade Europeia, subordinada ao princípio de um desenvolvimento harmónico da Comunidade em todos os seus aspectos: económico, político e social. Na prática, porém, as políticas e as medidas concretamente aplicadas revelam uma nítida prioridade da dimensão económica: a realização do mercado único. Além disso, embora o discurso político acentue o empenhamento na coesão económica e social e, por conseguinte, na crescente homogeneização do espaço europeu, as políticas económicas praticadas têm um forte cariz neo-liberal e revelam-se pouco sensíveis, se não mesmo hostis, ao objectivo da coesão social e da homogeneização social.

A prová-lo estão as intermináveis discussões e os sucessivos impasses no domínio da política social europeia (Streeck, 1989; Teague, 1989). Para além da determinação legal

de igualdade de oportunidades, pouco mais se fez. Os encontros de Val Duchesse sobre o diálogo social foram um fracasso. Nos termos do Acto Único, todas as questões relacionadas com o mercado interno podem ser decididas por maioria de votos, mas as que se relacionem com a política social exigem unanimidade, excepto no que respeite a normas de segurança e higiene no trabalho. As transformações decorrentes dos acordos de Maastricht (1991) não são ainda avaliáveis.

A Comissão tem vindo a reclamar uma política social mais dirigista, mas sem êxito. Aliás, a história da CEE leva-nos a ser pessimistas quanto à possibilidade de concretização desse objectivo. Se observarmos a evolução do rendimento real (PNB *per capita* em paridades de poder de compra), entre 1960 e 1987 nos doze países actualmente membros da CEE, tiram-se três conclusões (Mateus, 1987; 1989). A primeira é que o grupo formado pela maioria dos países centrais apresenta um nível próximo da média comunitária, apenas com leves oscilações: um aumento no caso da Alemanha e um decréscimo no caso do Reino Unido e da Holanda. A segunda é que o grupo constituído por Portugal, Grécia, Espanha e Irlanda apresenta um nível de rendimento real cerca de 26% a 46% inferior ao da média comunitária. A terceira é

que estas disparidades se atenuam no subperíodo de expansão económica (1970-1975), para voltarem a acentuar-se no período de crise e de reestruturação económica (1975-1987). Mais revelador, porém, é o facto de apenas se terem manifestado possibilidades de homogeneização social na fase inicial da Comunidade, ou seja, no período de 1958 a 1973, quando a CEE apenas incluía seis países. Os posteriores alargamentos não deixam transparecer qualquer dinâmica de homogeneização. Analisando a evolução da dispersão entre os níveis máximo e mínimo do rendimento nacional entre 1960 e 1987, obtêm-se resultados elucidativos:

Quadro 1. CEE 1960-1987. Dispersão entre os níveis máximo e mínimo do rendimento nacional por grupos de Estados-membros

Europa dos:	1960	1973	1981	1985	1987
6	1,32				1,15
9		1,89			1,84
10			1,97		2,15
12				2,21	2,15

Fontes: Mateus, 1989.

Excepto quanto ao último valor, provavelmente devido às transferências de fundos estruturais, os últimos dez anos não evidenciam sinais de homogeneização. Obter-se-iam resultados idênticos se, em vez de países, comparássemos regiões.

Conclui-se, assim, que a homogeneização, mesmo parcial, é uma meta muito difícil de atingir. Só poderá alcançar-se com políticas estruturais ousadas, de âmbito comunitário e de âmbito nacional, que conciliem a criação do mercado interno com a efectivação da coesão social e a construção de um novo Estado europeu. Até agora, nada disso se vislumbra. Por um lado, o grau de discrepância entre as políticas estruturais nacionais e as políticas estruturais comunitárias manifesta-se através de uma regressão nacionalista (caso da Grã-Bretanha e, em certa medida, de Portugal que, menos coerentemente, oscila entre o hipernacionalismo e o hipereuropeísmo). Por outro lado, os países menos desenvolvidos, aqueles que mais necessitam de profundas políticas estruturais, são os que no contexto europeu menor capacidade têm para as desenvolver e pôr em prática. O perigo, neste aspecto, pode residir no facto de a Europa tentar ser competitiva, no plano internacional, à custa da sua periferia.

Como afirma Aglietta, a Europa é o berço da protecção social, uma experiência social notável de economia mista que combina sabiamente a intervenção do Estado com uma ampla concertação social. Embora os antecedentes sejam recomendáveis, é alarmante verificar que não é por coincidência que o discurso de coesão social europeia coexiste com a falência do Estado-providência e o avolumar das desigualdades sociais nos vários Estados-membros.

CONCLUSÃO

A integração na CEE acabou, gradualmente, por se tornar no principal factor estruturante do período de transição que a sociedade portuguesa vive desde 1974, ou melhor, desde 1969. Trata-se de uma dupla transição que se processa em dois planos — o nacional e o europeu — que, de dia para dia, se interpenetram mais. A sociedade portuguesa é altamente heterogénea, não só em termos económicos e sociais, mas também em termos políticos e culturais. O cruzamento e a neutralização recíproca dessas várias heterogeneidades permitiu, até agora, que Portugal — um dos mais antigos Estados-nação da Europa e indiscutivelmente aquele que há mais tempo mantém inalteradas as suas fronteiras, para além de ser também o de maior homogeneidade étnica — conjugasse essa

grande heterogeneidade e diversidade com um elevado grau de coesão social. Este complexo processo tem sido regulado pelo Estado, que inscreveu na sua matriz institucional essa transição e a própria heterogeneidade social que é objecto da sua regulação.

Para cada um dos domínios da vida da sociedade portuguesa, o Estado assumiu diferentes formas políticas parcelares: no domínio das relações de troca e das relações salariais, a forma de Estado paralelo, seguido da forma de Estado heterogéneo; no domínio do bem-estar social, a forma de semi-Estado-providência; no domínio da integração europeia e dos valores que lhe são inerentes, a forma de Estado-como-imaginação-do-centro. Estas formas, todas elas transitórias, testemunham as tensões existentes entre uma orientação central e uma orientação periférica, entre a promoção ou a despromoção internacional, entre a integração ou a exclusão social. Representam a maneira portuguesa de viver a transformação dinâmica do sistema mundial nos últimos vinte anos.

Essa transição ainda está longe do fim. No entanto, as diferentes formas políticas parcelares do Estado e a sua evolução parecem apontar para um novo modo semiperiférico de regulação social.

BIBLIOGRAFIA

- Aglietta, M. 1976 *Régulation et crises du capitalisme* (Paris: Calmann-Levy).
- Aglietta, M. e Brender, A. 1984 *Les métamorphoses de la société salariale* (Paris: Calmann-Levy).
- Alber, J. 1988 "Continuities and Changes in the Idea of the Welfare State" in *Politics and Society*, 16, 4, 451.
- Appadurai, A. 1990 "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy" in *Public Culture*, V. 2, Nº 2, p. 1.
- Arrighi, G. e Drangel, J. 1986 "The Stratification of the World Economy: An exploration of the Semiperipheral Zone" in *Review*, V. 10, Nº 1, p. 9.
- Boyer, R. 1986 *La théorie de la régulation. Une analyse critique* (Paris: La Découverte).
- Broué, P. 1971 *Révolution en Allemagne (1917-1923)* (Paris: Editions de Minuit).
- Campos, A. Correia de et al. 1986 "A combinação público-privada em Saúde, privilégios, estigmas e ineficiências", mimeo.
- Carapinheiro, G. e Pinto, M. G. 1987 "Políticas de saúde num país em mudança: Portugal nos anos 70 e 80" in *Sociologia. Problemas e Práticas*, Nº 3.
- Fortuna, C. 1987 "Desenvolvimento e sociologia histórica: acerca da teoria do sistema mundial capitalista e da semiperiferia" in *Sociologia, Problemas e Práticas*, Nº 3, p. 163.
- Fortuna, C. 1993 "O desenvolvimento por um fio: Portugal colonial, os têxteis de algodão e a economia-mundo" in Santos, B. de Sousa (org.) *Portugal: um retrato singular* (Porto: Afrontamento).
- Galanter, M. 1993 "Direito em abundância: A actividade legislativa no Atlântico Norte" in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Nº 36, p. 103.
- Hespanha, M. J. Ferros 1987 "O corpo, a doença e o médico. Representação e práticas sociais numa aldeia" in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Nº 23, p. 195.
- Hespanha, P. 1994 *Com os pés na terra: práticas fundiárias da população rural portuguesa* (Porto: Afrontamento).
- Jessop, B. 1990 "Regulation Theories in Retrospect and Prospect" in *Economy and Society*, Nº 19, 153.
- Lenine, V. I. 1960 *Selected Works in Three Volumes* (Moscovo: Progress Publishers).
- Lipietz, A. 1989 *Choisir l'audace. Une alternative pour le XXIe siècle* (Paris: La Découverte).

- Marques, M. M. L. 1992 *Subcontratação e autonomia empresarial: um estudo sobre o caso português* (Porto: Afrontamento).
- Martin, W. 1990 "Introduction: The Challenge of the Semiperiphery" in Martin, W. (org.) *Semiperipheral States in the World Economy* (Nova Iorque: Greenwood Press) p. 3.
- Mateus, A. 1987 "Economias semiperiféricas e desenvolvimento desigual na Europa (reflexões a partir do caso português)" in *Economia e Socialismo*, V. 72-73, p. 41.
- Mateus, A. 1989 "1992: A realização do mercado interno e os desafios da construção de um espaço social europeu" in *Pensamiento Iberoamericano*, N° 15, p. 167.
- Mauss, M. 1950 *Essai sur le don* (Paris: PUF).
- Namorado, R. 1993 "As relações entre as cooperativas e o Estado em Portugal: do Estado paralelo ao Estado heterogéneo" in Santos, B. de Sousa (org.) *Portugal: um retrato singular* (Porto: Afrontamento).
- O'Connor, J. 1973 *The Fiscal Crisis of the State* (Nova Iorque: St. Martin's Press).
- Reis, J. 1985 "Modos de industrialização, força de trabalho e pequena agricultura: para uma análise da articulação entre a acumulação e a reprodução" in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, V. 15-16-17, N° 225.
- Reis, J. 1992 *Os espaços da indústria: a regulação económica e o desenvolvimento local numa sociedade semiperiférica* (Porto: Afrontamento).
- Rodrigues, M. J. 1988 *O sistema de emprego em Portugal: crise e mutações* (Lisboa: Dom Quixote).
- Rosanvallon, P. 1981 *La crise de l'État-Providence* (Paris: Seuil).
- Rosanvallon, P. 1988 "Beyond the Welfare State" in *Politics and Society*, V. 16, N° 4, p. 533.
- Ruivo, F. 1993 "Estado e poder relacional: a intervenção informal dos governos locais em Portugal" in Santos, B. de Sousa (org.) *Portugal: um retrato singular* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa 1990 *O Estado e a Sociedade em Portugal (1974-1988)* (Porto: Afrontamento).
- Streeck, W. 1989 "The Social Dimension of the European Economy" in *Meeting of the Andrew Shonfield Association* (Florença: s/d).
- Teague, P. 1989 "Constitution or Regime? The Social Dimension to the 1992 Project" in *British Journal of Industrial Relations*, V. 27, p. 310.

- Trotsky, Leon 1963 *The Basic Writings of Trotsky* (Nova Iorque: Free Press).
- Wallerstein, I. 1974 *The Modern World-System* (Nova Iorque: Academic Press). [Tradução Portuguesa: 1990 *O Sistema Mundial Moderno* (Porto: Afrontamento)].
- Wallerstein, I. 1984 *The Politics of the World-Economy. The States, the Movements, and the Civilizations: Essays* (Cambridge: Cambridge University Press).

OS PROCESSOS DA GLOBALIZAÇÃO*

INTRODUÇÃO

Nas três últimas décadas, as interações transnacionais conheceram uma intensificação dramática, desde a globalização dos sistemas de produção e das transferências financeiras, à disseminação, a uma escala mundial, de informação e imagens através dos meios de comunicação social ou às deslocações em massa de pessoas, quer como turistas, quer como trabalhadores migrantes ou refugiados. A extraordinária amplitude e profundidade destas interações transnacionais levaram a que alguns autores as vissem como ruptura em relação às anteriores formas de interações transfronteiriças, um fenómeno novo designado por

“globalização” (Featherstone, 1990; Giddens, 1990; Albrow e King, 1990), “formação global” (Chase-Dunn, 1991), “cultura global” (Appadurai, 1990, 1997; Robertson, 1992), “sistema global” (Sklair, 1991), “modernidades globais” (Featherstone *et al*, 1995), “processo global” (Friedman, 1994), “culturas da globalização” (Jameson e Miyoshi, 1998) ou “cidades globais” (Sassen, 1991, 1994; Fortuna, 1997). Giddens define globalização como “a intensificação de relações sociais mundiais que unem localidades distantes de tal modo que os acontecimentos locais são condicionados por eventos que acontecem a muitas milhas de distância e *vice versa*” e acusa os sociólogos de uma acomodação indevida à ideia de “sociedade” enquanto um sistema fechado (1990: 64). No mesmo

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2001 “Os processos da globalização” in Santos, B. de Sousa (org.) *Globalização: fatalidade ou utopia?* (Porto: Afrontamento) pp. 31-106.

1 Repare-se, no entanto, que Chase-Dunn enfatiza a continuidade dos acontecimentos recentes no seio do sistema mundial.

sentido, Featherstone desafia a sociologia a “teorizar e encontrar formas de investigação sistemática que ajudem a clarificar estes processos globalizantes e estas formas destrutivas de vida social que tornam problemático o que por muito tempo foi visto como o objecto mais básico da sociologia: a sociedade concebida quase exclusivamente como o Estado-nação bem delimitado (1990: 2). Para o Grupo de Lisboa, a globalização é uma fase posterior à internacionalização e à multinacionalização porque, ao contrário destas, anuncia o fim do sistema nacional enquanto núcleo central das actividades e estratégias humanas organizadas (1994).

Uma revisão dos estudos sobre os processos de globalização mostra-nos que estamos perante um fenómeno multifacetado com dimensões económicas, sociais, políticas, culturais, religiosas e jurídicas interligadas de modo complexo. Por esta razão, as explicações monocausais e as interpretações monolíticas deste fenómeno parecem pouco adequadas. Acresce que a globalização das últimas três décadas, em vez de se encaixar no padrão moderno ocidental de globalização — globalização como homogeneização e uniformização — sustentado tanto por Leibniz, como por Marx, tanto pelas teorias da modernização, como pelas teorias do desenvolvimento dependente, parece combinar

a universalização e a eliminação das fronteiras nacionais, por um lado, o particularismo, a diversidade local, a identidade étnica e o regresso ao comunitarismo, por outro. Além disso, interage de modo muito diversificado com outras transformações no sistema mundial que lhe são concomitantes, tais como o aumento dramático das desigualdades entre países ricos e países pobres e, no interior de cada país, entre ricos e pobres, a sobrepopulação, a catástrofe ambiental, os conflitos étnicos, a migração internacional massiva, a emergência de novos Estados e a falência ou implosão de outros, a proliferação de guerras civis, o crime globalmente organizado, a democracia formal como uma condição política para a assistência internacional, etc.

Antes de propor uma interpretação da globalização contemporânea, descreverei brevemente as suas características dominantes, vistas de uma perspectiva económica, política e cultural. De passo aludirei aos três debates mais importantes que tem suscitado, formuláveis em termos das seguintes questões: 1) a globalização é um fenómeno novo ou velho?; 2) a globalização é monolítica, ou tem aspectos positivos e aspectos negativos?; 3) aonde conduz a crescente intensificação da globalização? Nos debates acerca da globalização há uma forte tendência para reduzi-la às suas dimensões económicas.

Sem duvidar da importância de tal dimensão, penso que é necessário dar igual atenção às dimensões social, política e cultural.

Falar de características dominantes da globalização pode transmitir a ideia de que a globalização é não só um processo linear, mas também um processo consensual. Trata-se obviamente de uma ideia falsa, como se mostrará adiante. Mas apesar de falsa é, ela própria, também dominante. E sendo falsa, não deixa de ter uma ponta de verdade. A globalização, longe de ser consensual, é, como veremos, um vasto e intenso campo de conflitos entre grupos sociais, Estados e interesses hegemónicos, por um lado, e grupos sociais, Estados e interesses subalternos, por outro; e mesmo no interior do campo hegemónico há divisões mais ou menos significativas. No entanto, por sobre todas as suas divisões internas, o campo hegemónico actua na base de um consenso entre os seus mais influentes membros. É esse consenso que não só confere à globalização as suas características dominantes, como também legitima estas últimas como as únicas possíveis ou as únicas adequadas. Daí que, da mesma forma que aconteceu com os conceitos que a precederam, tais como modernização e desenvolvimento, o conceito de globalização tenha uma componente descritiva e uma componente prescrite-

va. Dada a amplitude dos processos em jogo, a prescrição é um conjunto vasto de prescrições todas elas ancoradas no consenso hegemónico. Este consenso é conhecido por “consenso neoliberal” ou “Consenso de Washington” por ter sido em Washington, em meados da década de oitenta, que ele foi subscrito pelos Estados centrais do sistema mundial, abrangendo o futuro da economia mundial, as políticas de desenvolvimento e especificamente o papel do Estado na economia. Nem todas as dimensões da globalização estão inscritas do mesmo modo neste consenso, mas todas são afectadas pelo seu impacto. O consenso neoliberal propriamente dito é um conjunto de quatro consensos adiante mencionados dos quais decorrem outros que serão igualmente referidos. Este consenso está hoje relativamente fragilizado em virtude de os crescentes conflitos no interior do campo hegemónico e da resistência que tem vindo a ser protagonizada pelo campo subalterno ou contra-hegemónico. Isto é tanto assim que o período actual é já designado por pós-Consenso de Washington. No entanto, foi esse consenso que nos trouxe até aqui e é por isso sua a paternidade das características hoje dominantes da globalização.

Os diferentes consensos que constituem o consenso neoliberal partilham uma ideia-for-

ça que, como tal, constitui um metaconsenso. Essa ideia é a de que estamos a entrar num período em que desapareceram as clivagens políticas profundas. As rivalidades imperialistas entre os países hegemónicos, que no século XX provocaram duas guerras mundiais, desapareceram, dando origem à interdependência entre as grandes potências, à cooperação e à integração regionais. Hoje em dia, existem apenas pequenas guerras, quase todas na periferia do sistema mundial e muitas delas de baixa intensidade. De todo o modo, os países centrais, através de vários mecanismos (intervenções selectivas, manipulação da ajuda internacional, controlo através da dívida externa), têm meios para manter sob controlo esses focos de instabilidade. Por sua vez, os conflitos entre capital e trabalho que, por deficiente institucionalização, contribuíram para a emergência do fascismo e do nazismo, acabaram sendo plenamente institucionalizados nos países centrais depois da Segunda Guerra Mundial. Hoje, num período pós-fordista, tais conflitos estão a ser relativamente desinstitucionalizados sem que isso cause qualquer instabilidade porque, entretanto, a classe operária fragmentou-se e estão hoje a emergir novos compromissos de classe menos institucionalizados e a ter lugar em contextos menos corporativistas.

Deste metaconsenso faz ainda parte a ideia de que desapareceram igualmente as clivagens entre diferentes padrões de transformação social. Os três primeiros quartéis do século XX foram dominados pelas rivalidades entre dois padrões antagónicos: a revolução e o reformismo. Ora se, por um lado, o colapso da União Soviética e a queda do Muro de Berlim significaram o fim do paradigma revolucionário, a crise do Estado-Providência nos países centrais e semiperiféricos significa que está igualmente condenado o paradigma reformista. O conflito Leste/Oeste desapareceu e arrastou consigo o conflito Norte/Sul que nunca foi um verdadeiro conflito e que é agora um campo fértil de interdependências e cooperações. Em face disto, a transformação social é, a partir de agora, não uma questão política, e sim uma questão técnica. Ela não é mais que a repetição acelerada das relações cooperativas entre grupos sociais e entre Estados.

Fukuyama (1992), com a sua ideia do fim da história, deu expressão e divulgação a este metaconsenso. Huntington (1993) secundou-o com a sua ideia do “choque de civilizações”, ao defender que as clivagens tinham deixado de ser políticas para passarem a ser civilizacionais. É a ausência das clivagens políticas da modernidade ocidental que leva Hunting-

ton a reinventá-las em termos de uma ruptura entre o Ocidente, agora entendido como tipo de civilização, e o que misteriosamente designa por “conexão islâmica confucionista”. Este metaconsenso e os que decorrem subjazem às características dominantes da globalização em suas múltiplas facetas a seguir descritas. Pelo que ficou dito atrás e pela análise que se seguirá, torna-se claro que as características dominantes da globalização são as características da globalização dominante ou hegemónica. Mais adiante faremos a distinção, para nós crucial, entre globalização hegemónica e globalização contra-hegemónica.

A GLOBALIZAÇÃO ECONÓMICA E O NEOLIBERALISMO

Froebel, Heinrichs e Kreye (1980) foram provavelmente os primeiros a falar, no início da década de oitenta, da emergência de uma nova divisão internacional do trabalho², ba-

seada na globalização da produção levada a cabo pelas empresas multinacionais, gradualmente convertidas em actores centrais da nova economia mundial. Os traços principais desta nova economia mundial são os seguintes: economia dominada pelo sistema financeiro e pelo investimento à escala global; processos de produção flexíveis e multilocais; baixos custos de transporte; revolução nas tecnologias de informação e de comunicação; desregulação das economias nacionais; preeminência das agências financeiras multilaterais; emergência de três grandes capitalismos transnacionais: o americano, baseado nos EUA e nas relações privilegiadas deste país com o Canadá, o México e a América Latina; o japonês, baseado no Japão e nas suas relações privilegiadas com os quatro pequenos tigres e com o resto da Ásia; e o europeu, baseado na União Europeia e nas relações privilegiadas desta com a Europa de Leste e com o Norte de África.

Estas transformações têm vindo a atravessar todo o sistema mundial, ainda que com intensidade desigual consoante a posição dos países no sistema mundial. As implicações destas transformações para as políticas económicas nacionais podem ser resumidas nas seguintes orientações ou exigências: as economias nacionais devem abrir-se ao mercado mundial e

² Walton (1985) refere três formas sucessivas de “divisões internacionais do trabalho”, caracterizando-se a última e actual pela globalização da produção levada a cabo pelas multinacionais. Uma revisão das diferentes abordagens às “novas divisões internacionais do trabalho”, pode ser vista em Jenkins (1984). Ver igualmente Gordon (1988).

os preços domésticos devem tendencialmente adequar-se aos preços internacionais; deve ser dada prioridade à economia de exportação; as políticas monetárias e fiscais devem ser orientadas para a redução da inflação e da dívida pública e para a vigilância sobre a balança de pagamentos; os direitos de propriedade privada devem ser claros e invioláveis; o sector empresarial do Estado deve ser privatizado; a tomada de decisão privada, apoiada por preços estáveis, deve ditar os padrões nacionais de especialização; a mobilidade dos recursos, dos investimentos e dos lucros; a regulação estatal da economia deve ser mínima; deve reduzir-se o peso das políticas sociais no orçamento do Estado, reduzindo o montante das transferências sociais, eliminando a sua universalidade, e transformando-as em meras medidas compensatórias em relação aos estratos sociais inequivocamente vulnerabilizados pela actuação do mercado³.

3 Ver Stallings (1992a: 3). Em finais da década de oitenta, as empresas multinacionais norte-americanas e estrangeiras protagonizaram 80% do comércio internacional nos EUA e mais de um terço dos negócios internacionais norte-americanos foi, na verdade, intra-empresarial, i.e., decorreu entre diferentes unidades, geograficamente separadas, da mesma empresa. Para além disso, hoje em dia, quase todo o investimento es-

Centrando-se no impacto urbano da globalização económica, Saskia Sassen detecta mudanças profundas na geografia, na composição e estrutura institucional da economia global (Sassen, 1994: 10). No que respeita à nova geografia, argumenta que “comparativamente aos anos cinquenta, os anos oitenta conheceram um estreitamento da geografia da economia global e a acentuação do eixo Este-Leste. Isto torna-se evidente com o enorme crescimento do investimento dentro do que é muitas vezes denominado pela *Triade*: os Estados Unidos da América, a Europa Ocidental e o Japão” (Sassen, 1994: 10). Outra característica da nova geografia é que o investimento estrangeiro directo, do qual, durante uns tempos, a América Latina foi o maior beneficiário, dirigiu-se para Leste, Sul e Sudeste Asiático, onde a taxa anual de crescimento aumentou em média 37% por ano entre 1985 e 1989. Por outro lado, enquanto nos anos cinquenta o maior fluxo internacional era o comércio mundial, concentrado nas matérias-primas, outros produtos primários e recursos manufacturados, a partir dos anos oitenta a distância

trangeiro directo e uma larga parte das transferências tecnológicas são efectuados pelas empresas multinacionais (Sassen, 1994: 14).

entre o crescimento da taxa de exportações e o crescimento da taxa dos fluxos financeiros aumentou drasticamente: após a crise de 1981-82 e até 1990, o investimento estrangeiro directo global cresceu em média 29% por ano, uma subida histórica (Sassen, 1994: 14).

Por fim, no que toca à estrutura institucional, Sassen defende que estamos perante um novo regime internacional, baseado na ascendência da banca e dos serviços internacionais. As empresas multinacionais são agora um importante elemento na estrutura institucional, juntamente com os mercados financeiros globais e com os blocos comerciais transnacionais. De acordo com Sassen, todas estas mudanças contribuíram para a formação de novos locais estratégicos na economia mundial: zonas de processamento para exportação, centros financeiros *offshore* e cidades globais (Sassen, 1994: 18). Uma das transformações mais dramáticas produzidas pela globalização económica neoliberal reside na enorme concentração de poder económico por parte das empresas multinacionais: das 100 maiores economias do mundo, 47 são empresas multinacionais; 70% do comércio mundial é controlado por 500 empresas multinacionais; 1% das empresas multinacionais detém 50% do investimento directo estrangeiro (Clarke, 1996).

Em suma, a globalização económica é sustentada pelo consenso económico neoliberal cujas três principais inovações institucionais são: restrições drásticas à regulação estatal da economia; novos direitos de propriedade internacional para investidores estrangeiros, inventores e criadores de inovações susceptíveis de serem objecto de propriedade intelectual (Robinson, 1995: 373); subordinação dos Estados nacionais às agências multilaterais tais como o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional (FMI) e a Organização Mundial do Comércio. Dado o carácter geral deste consenso, as receitas em que ele se traduziu foram aplicadas, ora com extremo rigor (o que designo por *modo da jaula de ferro*), ora com alguma flexibilidade (o *modo da jaula de borracha*). Por exemplo, os países asiáticos evitaram durante muito tempo aplicar integralmente as receitas e alguns deles, como, por exemplo, a Índia e a Malásia, conseguiram até hoje aplicá-las apenas selectivamente.

Como veremos a seguir, são os países periféricos e semiperiféricos os que mais estão sujeitos às imposições do receituário neoliberal, uma vez que este é transformado pelas agências financeiras multilaterais em condições para a renegociação da dívida externa através dos programas de ajustamento estrutural. Mas,

dado o crescente predomínio da lógica financeira sobre a economia real, mesmo os Estados centrais, cuja dívida pública tem vindo a aumentar, estão sujeitos às decisões das agências financeiras de *rating*, ou seja, das empresas internacionalmente acreditadas para avaliar a situação financeira dos Estados e os consequentes riscos e oportunidades que eles oferecem aos investidores internacionais. Por exemplo, a baixa de nota decretada pela empresa Moody's à dívida pública da Suécia e do Canadá em meados da década de noventa foi decisiva para os cortes nas despesas sociais adoptados pelos dois países (Chossudovsky, 1997: 18).

A GLOBALIZAÇÃO SOCIAL E AS DESIGUALDADES

Quanto às relações sócio-políticas, tem sido defendido que, embora o sistema mundial moderno tenha sido sempre estruturado por um sistema de classes, uma classe capitalista transnacional está hoje a emergir cujo campo de reprodução social é o globo enquanto tal e que facilmente ultrapassa as organizações nacionais de trabalhadores, bem como os Estados externamente fracos da periferia e da semiperiferia do sistema mundial.

As empresas multinacionais são a principal forma institucional desta classe capitalista

transnacional e a magnitude das transformações que elas estão a suscitar na economia mundial está patente no facto de que mais de um terço do produto industrial mundial é produzido por estas empresas e de que uma percentagem muito mais elevada é transaccionado entre elas. Embora a novidade organizacional das empresas multinacionais possa ser questionada, parece inegável que a sua prevalência na economia mundial e o grau e eficácia da direcção centralizada que elas adquirem as distingue das formas precedentes de empresas internacionais (Becker e Sklar, 1987: 2).

O impacto das empresas multinacionais nas novas formações de classe e na desigualdade a nível mundial tem sido amplamente debatido nos últimos anos⁴. Dentro da tradição da teoria

4 Sobre o impacto das empresas multinacionais, ver o capítulo 3, "The Largest Transnational Corporations and Corporate Strategies", do relatório da UNCTAD de 1999 *World Investment Report, 1999. Foreign Direct Investment and the Challenge of Development*. Disponível na internet: <www.unctad.org/en/pub/ps1wir99.htm>. Segundo este relatório, as empresas multinacionais lideram a produção internacional — entendendo-se por tal a produção de bens e serviços num dado país, controlada e gerida por empresas com sede noutro país — e esta liderança concentra-se cada vez mais nos países centrais. Cerca de 90% das 100 maiores em-

da dependência, Evans foi um dos primeiros a analisar a “tripla aliança” entre as empresas multinacionais, a elite capitalista local e o que chama “burguesia estatal” enquanto base da dinâmica de industrialização e do crescimento económico de um país semiperiférico como o Brasil (Evans, 1979; 1986). Becker e Sklar, que propõem a teoria do pósimperialismo, falam de uma emergente burguesia de executivos, uma nova classe social saída das relações entre o sector administrativo do Estado e as grandes empresas privadas ou privatizadas. Esta nova classe é composta por um ramo local e por um ramo internacional. O ramo local, a burguesia nacional, é uma categoria socialmente ampla que envolve a elite empresarial, os directores de empresas, os altos funcionários do Estado, líderes políticos e profissionais influentes. Apesar de toda a heterogeneidade, estes diferentes grupos constituem, de acordo com os autores, uma classe, “porque os seus membros, apesar

presas multinacionais estão sediadas nos países desenvolvidos. Com isto aumenta também a pressão destas empresas no sentido da liberalização do investimento estrangeiro directo: das 145 alterações na regulação do investimento directo estrangeiro decretadas em todo o mundo em 1998, 136 foram no sentido de criar condições mais favoráveis ao investimento.

da diversidade dos seus interesses sectoriais, partilham uma situação comum de privilégio sócio-económico e um interesse comum de classe nas relações do poder político e do controlo social que são intrínsecas ao modo de produção capitalista”. O ramo internacional, a burguesia internacional, é composta pelos gestores das empresas multinacionais e pelos dirigentes das instituições financeiras internacionais (1987: 7).

As novas desigualdades sociais produzidas por esta estrutura de classe têm vindo a ser amplamente reconhecidas mesmo pelas agências multilaterais que têm liderado este modelo de globalização, como o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional. Para Evans, o modelo de industrialização e crescimento baseado na “tripla aliança” é inerentemente injusto e apenas capaz de um tipo de redistribuição “da massa da população para a burguesia estatal, as multinacionais e o capital local. A manutenção de um equilíbrio delicado entre os três parceiros milita contra qualquer possibilidade de um tratamento sério às questões da redistribuição de rendimentos, mesmo que membros da elite expressem um apoio ao princípio teórico da redistribuição de rendimentos” (1979: 288). Em comparações mais recentes entre os modelos e padrões de desigualdade social da Améri-

ca Latina e do Leste Asiático, Evans acrescenta outros factores que, em sua opinião, podem ter contribuído para que o modelo de desenvolvimento asiático tenha produzido relativamente menos desigualdades que o modelo brasileiro. Entre esses factores contabiliza, a favor do modelo asiático, a maior autonomia do Estado, a eficiência da burocracia estatal, a reforma agrária e a existência de um período inicial de protecção em relação ao capitalismo dos países centrais (1987)⁵.

É hoje evidente que a iniquidade da distribuição da riqueza mundial se agravou nas duas últimas décadas: 54 dos 84 países menos desenvolvidos viram o seu PNB *per capita* decrescer nos anos 80; em 14 deles a diminuição rondou os 35%; segundo o Relatório do Programa para o Desenvolvimento das Nações Unidas de 2001 (PNUD, 2001), mais de 1,2 biliões de pessoas (pouco menos que 1/4 da população mundial) vivem na pobreza absoluta, ou seja, com um rendimento inferior a um dólar por dia e outros 2,8 biliões vivem apenas com o dobro desse rendimento (PNUD, 2001: 9)⁶. Segundo o Rela-

tório do Desenvolvimento do Banco Mundial de 1995, o conjunto dos países pobres, onde vive 85,2% da população mundial, detém apenas 21,5% do rendimento mundial, enquanto o conjunto dos países ricos, com 14,8% da população mundial, detém 78,5% do rendimento mundial. Uma família africana média consome hoje 20% menos do que consumia há 25 anos. Segundo o Banco Mundial, o continente africano foi o único em que, entre 1970 e 1997, se verificou um decréscimo da produção alimentar (World Bank, 1998). O aumento das desigualdades tem sido tão acelerado e tão grande que é adequado ver as últimas décadas como uma revolta das elites contra a redistribuição da riqueza com a qual se põe fim ao período de uma certa democratização da riqueza iniciado no final da Segunda Guerra Mundial. Segundo o Relatório do Desenvolvimento Humano do PNUD relativo a

subsahariana, 40% no Sul da Ásia e 15% no Extremo Oriente, Pacífico e América Latina. De qualquer modo, a proporção de pessoas a viver em pobreza absoluta diminuiu entre 1993 e 1998 de 29% para 24% (PNUD, 2001: 22). Ver também Kennedy (1993: 193-228) e Chosudovsky (1997). De acordo com Maizels (1992) as exportações de bens primários do Terceiro Mundo aumentaram quase 100% durante o período 1980-88. Mas as receitas obtidas em 1988 foram 30% inferiores às obtidas em 1980. Ver também Singh (1993).

5 No mesmo sentido, cfr. Wade (1990, 1996) e Whitley (1992).

6 Segundo o mesmo relatório, 46% da população mundial a viver em pobreza absoluta vive na África

1999, os 20% da população mundial a viver nos países mais ricos detinham, em 1997, 86% do produto bruto mundial, enquanto os 20% mais pobres detinham apenas 1%. Segundo o mesmo Relatório, mas relativo a 2001, no quinto mais rico concentram-se 79% dos utilizadores da internet. As desigualdades neste domínio mostram quão distantes estamos de uma sociedade de informação verdadeiramente global. A largura da banda de comunicação electrónica de São Paulo, uma das sociedades globais, é superior à de África no seu todo. E a largura da banda usada em toda a América Latina é quase igual ao disponível para a cidade de Seul (PNUD, 2001: 3).

Nos últimos trinta anos a desigualdade na distribuição dos rendimentos entre países aumentou dramaticamente. A diferença de rendimento entre o quinto mais rico e o quinto mais pobre era, em 1960, de 30 para 1, em 1990, de 60 para 1 e, em 1997, de 74 para 1. As 200 pessoas mais ricas do mundo aumentaram para mais do dobro a sua riqueza entre 1994 e 1998. A riqueza dos três mais ricos bilionários do mundo excede a soma do produto interno bruto dos 48 países menos desenvolvidos do mundo (PNUD, 2001).

A concentração da riqueza produzida pela globalização neoliberal atinge proporções es-

candalosas no país que tem liderado a aplicação do novo modelo económico, os EUA. Já no final da década de oitenta, segundo dados do Federal Reserve Bank, 1% das famílias norte-americanas detinha 40% da riqueza do país e as 20% mais ricas detinham 80% da riqueza do país. Segundo o Banco, esta concentração não tinha precedentes na história dos EUA, nem comparação com os outros países industrializados (Mander, 1996: 11).

No domínio da globalização social, o consenso neoliberal é o de que o crescimento e a estabilidade económicos assentam na redução dos custos salariais, para o que é necessário liberalizar o mercado de trabalho, reduzindo os direitos laborais, proibindo a indexação dos salários aos ganhos de produtividade e os ajustamentos em relação ao custo de vida e eliminando a prazo a legislação sobre salário mínimo. O objectivo é impedir “o impacto inflacionário dos aumentos salariais”. A contracção do poder de compra interno que resulta desta política deve ser suprida pela busca de mercados externos. A economia é, assim, dessocializada, o conceito de consumidor substitui o de cidadão e o critério de inclusão deixa de ser o direito para passar a ser a solvência. Os pobres são os insolventes (o que inclui os consumidores que ultrapassam os limites do sobreendividamen-

to). Em relação a eles devem adoptar-se medidas de luta contra a pobreza, de preferência medidas compensatórias que minorem, mas não eliminem, a exclusão, já que esta é um efeito inevitável (e, por isso, justificado) do desenvolvimento assente no crescimento económico e na competitividade a nível global. Este consenso neoliberal entre os países centrais é imposto aos países periféricos e semiperiféricos através do controlo da dívida externa efectuada pelo Fundo Monetário Internacional e pelo Banco Mundial. Daí que estas duas instituições sejam consideradas responsáveis pela “globalização da pobreza” (Chossudovsky, 1997). A nova pobreza globalizada não resulta de falta de recursos humanos ou materiais, mas tão só do desemprego, da destruição das economias de subsistência e da minimização dos custos salariais à escala mundial.

Segundo a Organização Mundial de Saúde, os países pobres têm a seu cargo 90% das doenças que ocorrem no mundo, mas não têm mais do que 10% dos recursos globalmente gastos em saúde; 1/5 da população mundial não tem qualquer acesso a serviços de saúde modernos e metade da população mundial não tem acesso a medicamentos essenciais. A área da saúde é talvez aquela em que de modo mais chocante se revela a iniquidade do mundo. Segundo o

último Relatório do Desenvolvimento Humano das Nações Unidas, em 1998, 968 milhões de pessoas não tinham acesso a água potável, 2,4 biliões (pouco menos que metade da população mundial) não tinha acesso a cuidados básicos de saúde; em 2000, 34 milhões de pessoas estavam infectadas com HIV/SIDA, dos quais 24,5 milhões na África subsahariana (UNAIDS, 2000: 6); em 1998, morriam anualmente 12 milhões de crianças (com menos de 5 anos) de doenças curáveis (UNICEF, 2000). As doenças que mais afectam a população pobre do mundo são a malária, a tuberculose e a diarreia⁷. Ante este quadro não pode ser mais chocante a distribuição mundial dos gastos com a saúde e a investigação médica. Por exemplo, apenas 0,1% do orçamento da pesquisa médica e farmacêutica mundial — cerca de 100 milhões de dólares em 1998 (PNUD, 2001: 3) — é destinado à malária, enquanto a quase totalidade dos 26,4 biliões de dólares investidos em pesquisa pelas multinacionais farmacêuticas se destina às chamadas “doenças dos países ricos”: cancro, doenças cardiovasculares, do sistema nervoso, doenças endócrinas e do metabolismo.

7 Em 1995, a malária afectava, por cada 100 habitantes, 16 pessoas no Quénia, 21 na Nova Guiné Papua, 33 na Zâmbia (PNUD, 1999).

O que não admira se tivermos em mente que a América Latina representa apenas 4% das vendas farmacêuticas globais e a África, 1%. É por isso também que apenas 1% das novas drogas comercializadas pelas companhias farmacêuticas multinacionais entre 1975 e 1997 se destinaram especificamente ao tratamento de doenças tropicais que afectam o Terceiro Mundo (Silverstein, 1999).

Apesar do aumento chocante da desigualdade entre países pobres e países ricos, apenas 4 destes últimos cumprem a sua obrigação moral de contribuir com 0.7% do Produto Interno Bruto para a ajuda ao desenvolvimento. Aliás, segundo dados da OCDE, esta percentagem diminui entre 1987 e 1997 de 0,33 para 0,22 (OCDE/DAC). O mais perverso dos programas de ajuda internacional é o facto de eles ocultarem outros mecanismos de transferências financeiras em que os fluxos são predominantemente dos países mais pobres para os países mais ricos. É o que se passa, por exemplo, com a dívida externa. O valor total da dívida externa dos países da África subsahariana (em milhões de dólares) aumentou entre 1980 e 1995 de 84.119 para 226.483; no mesmo período, e em percentagem do PIB, aumentou de 30,6% para 81,3% e, em percentagem de exportações, de 91,7% para 241,7% (World Bank, 1997: 247). No final

do séc. XX, a África pagava 1,31 dólar de dívida externa por cada dólar de ajuda internacional que recebia (World Bank, 2000). O Fundo Monetário Internacional tem basicamente funcionado como a instituição que garante que os países pobres, muitos deles cada vez mais pobres e endividados, paguem as suas dívidas aos países ricos (Estados, bancos privados, agências multilaterais) nas condições (juros, por exemplo) impostas por estes. Mas as transferências líquidas do Sul para o Norte assumem muitas outras formas como, por exemplo, a “fuga dos cérebros”: segundo as Nações Unidas, cerca de 100.000 profissionais indianos imigram para os EUA, o que corresponde a uma perda de 2 biliões de dólares para a Índia (PNUD, 2001: 5).

A GLOBALIZAÇÃO POLÍTICA E O ESTADO-NAÇÃO

A nova divisão internacional do trabalho, conjugada com a nova economia política “pró-mercado”, trouxe também algumas importantes mudanças para o sistema interestatal, a forma política do sistema mundial moderno. Por um lado, os Estados hegemónicos, por eles próprios ou através das instituições internacionais que controlam (em particular as instituições financeiras multilaterais), comprimiram a autonomia política e a soberania efectiva dos

Estados periféricos e semiperiféricos com uma intensidade sem precedentes, apesar de a capacidade de resistência e negociação por parte destes últimos poder variar imenso⁸. Por outro lado, acentuou-se a tendência para os acordos políticos interestatais (União Europeia, NAFTA, Mercosul). No caso da União Europeia, esses acordos evoluíram para formas de soberania conjunta ou partilhada. Por último, ainda que não menos importante, o Estado-nação parece ter perdido a sua centralidade tradicional enquanto unidade privilegiada de iniciativa económica, social e política. A intensificação de interacções que atravessam as fronteiras e as práticas transnacionais corroem a capacidade do Estado-nação para conduzir ou controlar fluxos de pessoas, bens, capital ou ideias, como o fez no passado.

O impacto do contexto internacional na regulação do Estado-nação, mais do que um fenómeno novo, é inerente ao sistema interestatal moderno e está inscrito no próprio Tratado de Westphalia (1648) que o constitui. Também não é novo o facto de o contexto internacional tendencialmente exercer uma influência particularmente forte no campo da regulação

jurídica da economia, como o testemunham os vários projectos de modelização e unificação do direito económico desenvolvidos ao longo do século XX, por especialistas de direito comparado e concretizados por organizações internacionais e governos nacionais. Como os próprios nomes dos projectos indicam, a pressão internacional tem sido, tradicionalmente, no sentido da uniformização e da normalização, o que é bem ilustrado pelos projectos pioneiros de Ernest Rabel, em inícios da década de 30, e pela constituição do Instituto Internacional para a Unificação do Direito Privado (UNIDROIT) com o objectivo de unificar o direito dos contratos internacionais, o que conduziu, por exemplo, à lei uniformizada na formação de contratos de vendas internacionais (ULFIS, 1964) e a Convenção na venda internacional de bens (CISG, 1980) (Van der Velden, 1984: 233).

A tradição da globalização é para alguns muito mais longa. Por exemplo, Tilly distingue quatro ondas de globalização no passado milénio: nos séculos XIII, XVI, XIX e no final do século XX (1995). Apesar desta tradição histórica, o impacto actual da globalização na regulação estatal parece ser um fenómeno qualitativamente novo, por duas razões principais. Em primeiro lugar, é um fenómeno muito amplo e vasto que cobre um campo muito grande

8 Ver Stallings (1992b). Da perspectiva das relações internacionais, ver Durand, Lévy, Retailié (1993).

de intervenção estatal e que requer mudanças drásticas no padrão de intervenção. Para Tilly, o que distingue a actual onda de globalização da onda que ocorreu no século XIX é o facto de esta última ter contribuído para o fortalecimento do poder dos Estados centrais (Ocidentais), enquanto a actual globalização produz o enfraquecimento dos poderes do Estado. A pressão sobre os Estados é agora relativamente monolítica — o “Consenso de Washington” — e em seus termos o modelo de desenvolvimento orientado para o mercado é o único modelo compatível com o novo regime global de acumulação, sendo, por isso, necessário impor, à escala mundial, políticas de ajustamento estrutural. Esta pressão central opera e reforça-se em articulações com fenómenos e desenvolvimentos tão díspares como o fim da guerra fria, as inovações dramáticas nas tecnologias de comunicação e de informação, os novos sistemas de produção flexível, a emergência de blocos regionais, a proclamação da democracia liberal como regime político universal, a imposição global do mesmo modelo de lei de protecção da propriedade intelectual, etc.

Quando comparado com os processos de transnacionalização precedentes, o alcance destas pressões torna-se particularmente visível uma vez que estas ocorrem após décadas

de intensa regulação estatal da economia, tanto nos países centrais, como nos países periféricos e semiperiféricos. A criação de requisitos normativos e institucionais para as operações do modelo de desenvolvimento neoliberal envolve, por isso, uma destruição institucional e normativa de tal modo massiva que afecta, muito para além do papel do Estado na economia, a legitimidade global do Estado para organizar a sociedade.

O segundo factor de novidade da globalização política actual é que as assimetrias do poder transnacional entre o centro e a periferia do sistema mundial, *id est*, entre o Norte e o Sul, são hoje mais dramáticas do que nunca. De facto, a soberania dos Estados mais fracos está agora directamente ameaçada, não tanto pelos Estados mais poderosos, como costumava ocorrer, mas sobretudo por agências financeiras internacionais e outros actores transnacionais privados, tais como as empresas multinacionais. A pressão é, assim, apoiada por uma coligação transnacional relativamente coesa, utilizando recursos poderosos e mundiais.

Tendo em mente a situação na Europa e na América do Norte, Bob Jessop identifica três tendências gerais na transformação do poder do Estado. Em primeiro lugar, a *desnacionalização do Estado*, um certo esvaziamento

do aparelho do Estado nacional que decorre do facto de as velhas e novas capacidades do Estado estarem a ser reorganizadas, tanto territorial como funcionalmente, aos níveis sub-nacional e supranacional. Em segundo lugar, a *de-estatização dos regimes políticos* reflectida na transição do conceito de governo (*government*) para o de governação (*governance*), ou seja, de um modelo de regulação social e económica assente no papel central do Estado para um outro assente em parcerias e outras formas de associação entre organizações governamentais, para-governamentais e não-governamentais, nas quais o aparelho de Estado tem apenas tarefas de coordenação enquanto *primus inter pares*. E, finalmente, uma tendência para a *internacionalização do Estado nacional* expressa no aumento do impacto estratégico do contexto internacional na actuação do Estado, o que pode envolver a expansão do campo de acção do Estado nacional sempre que for necessário adequar as condições internas às exigências extra-territoriais ou transnacionais (Jessop, 1995: 2).

Apesar de não se esgotar nele, é no campo da economia que a transnacionalização da regulação estatal adquire uma maior saliência. No que respeita aos países periféricos e semi-periféricos, as políticas de “ajustamento estru-

tural” e de “estabilização macroeconómica” — impostas como condição para a renegociação da dívida externa — cobrem um enorme campo de intervenção económica, provocando enorme turbulência no contrato social, nos quadros legais e nas molduras institucionais: a liberalização dos mercados; a privatização das indústrias e serviços; a desactivação das agências regulatórias e de licenciamento; a desregulação do mercado de trabalho e a “flexibilização” da relação salarial; a redução e a privatização, pelo menos parcial, dos serviços de bem estar social (privatização dos sistemas de pensões, partilha dos custos dos serviços sociais por parte dos utentes, critérios mais restritos de elegibilidade para prestações de assistência social, expansão do chamado terceiro sector, o sector privado não lucrativo, criação de mercados no interior do próprio Estado, como, por exemplo, a competição mercantil entre hospitais públicos); uma menor preocupação com temas ambientais; as reformas educacionais dirigidas para a formação profissional mais do que para a construção de cidadania; etc. Todas estas exigências do “Consenso de Washington” exigem mudanças legais e institucionais massivas. Dado que estas mudanças têm lugar no fim de um período mais ou menos longo de intervenção estatal na vida económica e social

(não obstante as diferenças consideráveis no interior do sistema mundial), o retraimento do Estado não pode ser obtido senão através da forte intervenção estatal. O Estado tem de intervir para deixar de intervir, ou seja, tem de regular a sua própria desregulação.

Uma das mais drásticas instâncias de transnacionalização da regulação registou-se no campo das telecomunicações. Este é um domínio no qual, até metade dos anos setenta, o campo regulatório era absolutamente dominado pelo Estado. A maior parte dos países tinha adoptado o princípio do “monopólio natural” das telecomunicações e estas funcionavam como um departamento estatal igual a qualquer outro. O monopólio de serviços e equipamentos era considerado a forma mais eficiente e equitativa de disponibilizar este serviço público, quer a nível interno, quer a nível internacional. Considerava-se também que a segurança nacional exigia o monopólio estatal das telecomunicações. Aliás, a classe política via no monopólio estatal uma fonte virtualmente infinita de dividendos políticos. Tendo presente, em especial, o caso dos EUA e dos outros países centrais, Peter Cowhey afirma que:

Uma vez que as pessoas mais caras de servir pelas telecomunicações (basicamente o telefone)

estavam nas áreas menos povoadas e dado que estas populações detinham, em geral, um desproporcionado poder político e eleitoral (as zonas rurais do Sul e do Centro dos EUA), era tentador para os políticos construir sistemas monopolistas que encorajassem o estabelecimento de preços em função de custos médios para um conjunto de serviços uniformizados. A inovação tecnológica mantinha baixos os custos absolutos, os subsídios cruzados mantinham felizes os constituintes mais importantes e os governos podiam realçar o seu papel na promoção da equidade, definida como um serviço universal prestado em termos vagamente comparáveis em todo o país. Esperava-se que os beneficiários especiais do sistema se organizassem em força para eliminar qualquer factor perturbador. Nenhum agente económico ou político podia imaginar qualquer vantagem em questionar o cartel telefónico, dadas as rígidas barreiras políticas para entrar (1990: 184)⁹.

O controlo estatal sobre as comunicações internas estendeu-se às comunicações internacionais através dos serviços fornecidos em parcerias interestatais e das redes e equipamentos normalizados.

Este modo de regulação, que perdurou durante cerca de 100 anos, começou a mudar nos

9 Ver também Nugter e Smits (1989).

anos setenta e as mudanças tornaram-se dramáticas na década de noventa. Até este momento, nenhum modo de regulação unificado substituiu o antigo e o campo das telecomunicações está a atravessar um período de grande turbulência. A tendência geral consiste em substituir até ao máximo que for possível o princípio do Estado pelo princípio do mercado e implica pressões por parte de países centrais e das empresas multinacionais sobre os países periféricos e semiperiféricos no sentido de adoptarem ou se adaptarem às transformações jurídicas e institucionais que estão a ocorrer no centro do sistema mundial. Dois factores estratégicos parecem estar por detrás deste desenvolvimento. Por um lado, a inovação e difusão tecnológica: a revolução dos micro-chips; as comunicações por satélite; a emergência da tecnologia digital e a conseqüente eliminação da distinção entre comunicações e processamento de dados. Por outro, a estrutura oligopsónica do mercado de telecomunicações e do poder político dos actores principais: os maiores utilizadores das telecomunicações são em número cada vez menor e economicamente cada vez mais poderosos; podem fácil e eficazmente organizar grupos de pressão política.

Sem surpresa, esta transformação legal começou nos EUA e tem-se disseminado por todo

o globo. Tendo vencido a batalha em casa, as empresas multinacionais de telecomunicações norte-americanas tornaram-se os promotores mais agressivos da reforma regulatória a nível mundial, utilizando para isso o poder de negociação dos EUA. No início da década de noventa dois caminhos estavam a ser seguidos pelos países centrais para transformar o regime das telecomunicações (Cowhey, 1990: 188). O primeiro era o caminho *big bang*, seguido pelos EUA, Reino Unido e Japão, países que, em conjunto, constituem 60% do mercado mundial de telecomunicações. O *big bang* consiste na liberalização unilateral e total das telecomunicações, não só dos serviços avançados, mas também dos serviços básicos, equipamentos e infraestruturas. O segundo caminho era o *little bang*, adoptado por outros países centrais, sobretudo pelos países europeus¹⁰. Consiste numa liberalização parcial por diversas vias, tais como: separando os serviços de correio dos serviços telefónicos e os serviços elementares dos serviços avançados (*id est*, correio expresso, correio electrónico e vídeo-conferências), com o objectivo de reduzir os subsídios cruza-

10 Ver também Riess (1991); Huet e Maisl (1989).

dos¹¹; criando agências regulatórias com maior autonomia em relação ao Governo; concedendo direitos e vantagens especiais aos grandes utentes; reduzindo os subsídios aos agregados familiares e às pequenas empresas, ainda que o fazendo de um modo muito lento para não alienar politicamente estes sectores sociais.

Apesar das diferenças, os dois caminhos — o *big bang* anglo-saxónico e o *little bang* europeu — têm muito em comum. Aliás, a diferença inicial eles foi-se atenuando ao longo da década de noventa. Esta aproximação culminou na Cimeira do Conselho Europeu realizada em Lisboa a 23-24 de março de 2000 onde se propôs e calendarizou a liberalização total das telecomunicações e, portanto, a adoção do *big bang* na União Europeia¹². Menos de 20 países industrializados constituem uma fatia esmagadora do mercado mundial de serviços

e equipamentos de telecomunicações, e detêm, por isso, o poder de mercado suficiente para impor e garantir mudanças profundas no regime das telecomunicações.

As telecomunicações são cada vez mais a infraestrutura física de um tempo-espaço emergente: o tempo-espaço electrónico, o ciber-espaço ou o tempo-espaço instantâneo. Este novo tempo-espaço tornar-se-á gradualmente o tempo-espaço privilegiado dos poderes globais. Através das redes metropolitanas e dos cibernódulos, esta forma de poder é exercida global e instantaneamente, afastando, ainda mais, a velha geografia do poder centrada em torno do Estado e do seu tempo-espaço.

Uma análise mais aprofundada dos traços dominantes da globalização política — que são, de facto, os traços da globalização política dominante — leva-nos a concluir que subjazem a esta três componentes do Consenso de Washington: o consenso do Estado fraco; o consenso da democracia liberal; o consenso do primado do direito e do sistema judicial.

O *consenso do Estado fraco* é, sem dúvida, o mais central e dele há ampla prova no que ficou descrito acima. Na sua base está a ideia de que o Estado é o oposto da sociedade civil e potencialmente o seu inimigo. A economia neoliberal necessita de uma sociedade civil forte

11 Os subsídios cruzados ocorrem, por exemplo, quando o custo adicional dos serviços mais caros é dissolvido em cálculos de custo médio. Desta forma, os utilizadores dos serviços mais baratos, normalmente as classes sociais mais baixas, subsidiam os utilizadores dos serviços mais caros que em geral pertencem às classes sociais mais altas.

12 Sobre a evolução da liberalização das telecomunicações na União Europeia ver, por último, Eliassen e Sjoavaag (1999).

e para que ela exista é necessário que o Estado seja fraco. O Estado é inerentemente opressivo e limitativo da sociedade civil, pelo que só reduzindo o seu tamanho é possível reduzir o seu dano e fortalecer a sociedade civil. Daí que o Estado fraco seja também tendencialmente o Estado mínimo. Esta ideia fora inicialmente defendida pela teoria política liberal, mas foi gradualmente abandonada à medida que o capitalismo nacional, enquanto relação social e política, foi exigindo maior intervenção estatal. Deste modo, a ideia do Estado como oposto da sociedade civil foi substituída pela ideia do Estado como espelho da sociedade civil. A partir de então um Estado forte passou a ser a condição de uma sociedade civil forte. O consenso do Estado fraco visa repor a ideia liberal original.

Esta reposição tem-se revelado extremamente complexa e contraditória e, talvez por isso, o consenso do Estado fraco é, de todos os consensos neoliberais, o mais frágil e mais sujeito a correcções. É que o “encolhimento” do Estado — produzido pelos mecanismos conhecidos, tais como a desregulação, as privatizações e a redução dos serviços públicos — ocorre no final de um período de cerca de cento e cinquenta anos de constante expansão regulatória do Estado. Assim, como referi atrás, desregular implica uma intensa activi-

dade regulatória do Estado para pôr fim à regulação estatal anterior e criar as normas e as instituições que presidirão ao novo modelo de regulação social. Ora tal actividade só pode ser levada a cabo por um Estado eficaz e relativamente forte. Tal como o Estado tem de intervir para deixar de intervir, também só um Estado forte pode produzir com eficácia a sua fraqueza. Esta antinomia foi responsável pelo fracasso da estratégia dos USAID e do Banco Mundial para a reforma política do Estado russo depois do colapso do comunismo. Tais reformas asentaram no desmantelamento quase total do Estado soviético na expectativa que dos seus escombros emergisse um Estado fraco e, conseqüentemente, uma sociedade civil forte. Para surpresa dos progenitores, destas reformas o que emergiu delas foi um governo de mafias (Hendley, 1995). Talvez por isso o consenso do Estado fraco foi o que mais cedo deu sinais de fragilização, como bem demonstra o relatório do Banco Mundial de 1997, dedicado ao Estado e no qual se reabilita a ideia de regulação estatal e se põe o acento tónico na eficácia da acção estatal (Banco Mundial, 1997).

O *consenso da democracia liberal* visa dar forma política ao Estado fraco, mais uma vez recorrendo à teoria política liberal que particularmente nos seus primórdios defendera a

convergência necessária entre liberdade política e liberdade econômica, as eleições livres e os mercados livres como os dois lados da mesma moeda: o bem comum obtível através das ações de indivíduos utilitaristas envolvidos em trocas competitivas com o mínimo de interferência estatal. A imposição global deste consenso hegemônico tem criado muitos problemas quanto mais não seja porque se trata de um modelo monolítico a ser aplicado em sociedades e realidades muito distintas. Por essa razão, o modelo de democracia adotado como condicionalidade política da ajuda e do financiamento internacional tende a converter-se numa versão abreviada, senão mesmo caricatural, da democracia liberal. Para constatar isto mesmo, basta comparar a realidade política dos países sujeitos às condicionalidades do Banco Mundial e as características da democracia liberal, tal como são descritas por David Held: o governo eleito; eleições livres e justas em que o voto de todos os cidadãos têm o mesmo peso; um sufrágio que abrange todos os cidadãos independentemente de distinções de raça, religião, classe, sexo, etc.; liberdade de consciência, informação e expressão em todos os assuntos públicos definidos como tal com amplitude; o direito de todos os adultos a opor-se ao governo e serem elegíveis; liberdade de

associação e autonomia associativa entendida como o direito a criar associações independentes, incluindo movimentos sociais, grupos de interesse e partidos políticos (1993: 21). Claro que a ironia desta enumeração é que, à luz dela, as democracias reais dos países hegemônicos, se não são versões caricaturais, são pelo menos versões abreviadas do modelo de democracia liberal.

O *consenso sobre o primado do direito e do sistema judicial* é uma das componentes essenciais da nova forma política do Estado e é também o que melhor procura vincular a globalização política à globalização econômica. O modelo de desenvolvimento caucionado pelo Consenso de Washington reclama um novo quadro legal que seja adequado à liberalização dos mercados, dos investimentos e do sistema financeiro. Num modelo assente nas privatizações, na iniciativa privada e na primazia dos mercados o princípio da ordem, da previsibilidade e da confiança não pode vir do comando do Estado. Só pode vir do direito e do sistema judicial, um conjunto de instituições independentes e universais que criam expectativas normativamente fundadas e resolvem litígios em função de quadros legais presumivelmente conhecidos de todos. A proeminência da propriedade privada e dos contratos reforça ainda mais

o primado do direito. Por outro lado, a expansão do consumo, que é o motor da globalização económica, não é possível sem a institucionalização e popularização do crédito ao consumo e este não é possível sem a ameaça credível de que quem não pagar será sancionado por isso, o que, por sua vez, só é possível na medida em que existir um sistema judicial eficaz¹³.

Nos termos do Consenso de Washington, a responsabilidade central do Estado consiste em criar o quadro legal e dar condições de efectivo funcionamento às instituições jurídicas e judiciais que tornarão possível o fluir rotineiro das infinitas interações entre os cidadãos, os agentes económicos e o próprio Estado.

Um outro tema importante nas análises das dimensões políticas da globalização é o papel crescente das formas de governo supraestatal, ou seja, das instituições políticas internacionais, das agências financeiras multilaterais, dos blocos político-económicos supranacionais, dos *Think Tanks* globais, das diferentes formas de direito global (da nova *lex mercatoria*

aos direitos humanos). Também neste caso o fenómeno não é novo uma vez que o sistema interestatal em que temos vivido desde o século XVII promoveu, sobretudo a partir do século XIX, consensos normativos internacionais que se vieram a traduzir em organizações internacionais. Então, como hoje, essas organizações têm funcionado como condomínios entre os países centrais. O que é novo é a amplitude e o poder da institucionalidade transnacional que se tem vindo a constituir nas últimas três décadas. Este é um dos sentidos em que se tem falado da emergência de um “governo global” (“*global governance*”) (Murphy, 1994). O outro sentido, mais prospectivo e utópico, diz respeito à indagação sobre as instituições políticas transnacionais que hão de corresponder no futuro à globalização económica e social em curso (Falk, 1995; Chase-Dunn *et al*, 1998). Fala-se mesmo da necessidade de se pensar num “Estado mundial” ou numa “federação mundial”, democraticamente controlada e com a função de resolver pacificamente os conflitos entre estados e entre agentes globais. Alguns autores transpõem para o novo campo da globalização os conflitos estruturais do período anterior e imaginam as contrapartidas políticas a que devem dar azo. Tal como a classe capitalista global está a tentar formar o seu estado global,

13 Trato em detalhe o tema do primado do direito e do sistema judicial no contexto da globalização noutro lugar (Santos, 2000b). Sobre a questão do crédito ao consumo e consequente endividamento dos consumidores ver, por último, Marques *et al.* (2000).

de que a Organização Mundial do Comércio é a guarda avançada, as forças socialistas devem criar um “partido mundial” ao serviço de uma “comunidade socialista global” ou uma “comunidade democrática global” baseada na racionalidade colectiva, na liberdade e na igualdade (Chase-Dunn *et al*, 1998).

GLOBALIZAÇÃO CULTURAL OU CULTURA GLOBAL?

A globalização cultural assumiu um relevo especial com a chamada “viragem cultural” da década de oitenta, ou seja, com a mudança de ênfase, nas ciências sociais, dos fenómenos sócio-económicos para os fenómenos culturais. A “viragem cultural” veio reacender a questão da primazia causal na explicação da vida social e, com ela, a questão do impacto da globalização cultural¹⁴. A questão consiste em saber se as dimensões normativa e cultural do processo de globalização desempenham um papel primário ou secundário. Enquanto para alguns elas têm um papel secundário, dado que a economia mundial capitalista é mais integrada pelo poder

político-militar e pela interdependência de mercado do que pelo consenso normativo e cultural (Chase-Dunn, 1991: 88), para outros o poder político, a dominação cultural e os valores e normas institucionalizadas precedem a dependência de mercado no desenvolvimento do sistema mundial e na estabilidade do sistema interestatal (Meyer, 1987; Bergesen, 1990). Wallerstein faz uma leitura sociológica deste debate, defendendo que “não é por acaso... que tem havido tanta discussão nestes últimos dez-quinze anos acerca do problema da cultura. Isso é decorrente da decomposição da dupla crença do século dezanove nas arenas económica e política como lugares de progresso social e, conseqüentemente, de salvação individual” (Wallerstein, 1991b: 198).

Embora a questão da matriz original da globalização se ponha em relação a cada uma das dimensões da globalização, é no domínio da globalização cultural que ela se põe com mais acuidade ou com mais frequência. A questão é de saber se o que se designa por globalização não deveria ser mais correctamente designado por ocidentalização ou americanização (Ritzer, 1995), já que os valores, os artefactos culturais e os universos simbólicos que se globalizam são ocidentais e, por vezes, especificamente norte-americanos, sejam eles o individualismo, a democracia política, a racionalidade econó-

14 Cfr. Featherstone (1990); Appadurai (1990); Ber-
man (1983); W. Meyer (1987); Giddens (1990, 1991);
Bauman (1992). Ver também Wuthnow (1985, 1987);
Bergesen (1980).

mica, o utilitarismo, o primado do direito, o cinema, a publicidade, a televisão, a internet, etc.

Neste contexto, os meios de comunicação electrónicos, especialmente a televisão, têm sido um dos grandes temas de debate. Embora a importância da globalização dos meios de comunicação social seja salientada por todos, nem todos retiram dela as mesmas consequências. Appadurai, por exemplo, vê nela um dos dois factores (o outro são as migrações em massa) responsáveis pela ruptura entre o período de que acabamos de sair (o mundo da modernização) e o período em que estamos a entrar (o mundo pós-electrónico) (1997). O novo período distingue-se pelo “trabalho da imaginação” pelo facto de a imaginação se ter transformado num facto social, colectivo, o ter deixado de estar confinada no indivíduo romântico e no espaço expressivo da arte, do mito e do ritual para passar a fazer parte da vida quotidiana dos cidadãos comuns (1997: 5). A imaginação pós-electrónica, combinada com a desterritorialização provocada pelas migrações, torna possível a criação de universos simbólicos transnacionais, “comunidades de sentimento”, identidades prospectivas, partilhas de gostos, prazeres e aspirações, em suma, o que Appadurai chama “esferas públicas diaspóricas” (1997: 4). De uma outra perspectiva,

Octávio Janni fala do “príncipe electrónico” — o conjunto das tecnologias electrónicas, informáticas e cibernéticas, de informação e de comunicação, com destaque para a televisão — que se transformou no “arquitecto da ágora electrónica na qual todos estão representados, reflectidos, defletidos ou figurados, sem o risco da convivência nem da experiência” (1998: 17).

Esta temática articula-se com uma outra igualmente central no âmbito da globalização cultural: o de saber até que ponto a globalização acarreta homogeneização. Se para alguns autores a especificidade das culturas locais e nacionais está em risco (Ritzer, 1995), para outros, a globalização tanto produz homogeneização como diversidade (Robertson e Khondker, 1998). O isomorfismo institucional, sobretudo nos domínios económico e político coexiste com a afirmação de diferenças e de particularismo. Para Friedman, a fragmentação cultural e étnica, por um lado, e a homogeneização modernista, por outro, não são duas perspectivas opostas sobre o que está a acontecer, mas antes duas tendências, ambas constitutivas da realidade global (Featherston, 1990: 311). Do mesmo modo, Appadurai faz questão de salientar que os *media* electrónicos, longe de serem o ópio do povo, são processados pelos indivíduos e pelos grupos de uma maneira activa, um cam-

po fértil para exercícios de resistência, selectividade e ironia (1997: 7). Appadurai tem vindo a salientar o crescente papel da imaginação na vida social dominada pela globalização. É através da imaginação que os cidadãos são disciplinados e controlados pelos Estados, mercados e os outros interesses dominantes, mas é também da imaginação que os cidadãos desenvolvem sistemas colectivos de dissidência e novos grafismos da vida colectiva (1999: 230).

O que não fica claro nestes posicionamentos é a elucidação das relações sociais de poder que presidem à produção tanto de homogeneização como de diferenciação. Sem tal elucidação, estes dois “resultados” da globalização são postos no mesmo pé, sem que se conheçam as vinculações e a hierarquia entre eles. Esta elucidação é particularmente útil para analisar criticamente os processos de hibridização ou de criouliização que resultam do confronto ou da coabitação entre tendências homogeneizantes e tendências particularizantes (Hall e McGrew, 1992). Segundo Appadurai, “a característica central da cultura global é hoje a política do esforço mútuo da mesmidade e da diferença para se canibalizarem uma à outra e assim proclamarem o êxito do sequestro as duas ideias gémeas do Iluminismo, o universal triunfante e particular resistente” (1997: 43).

Um outro tema central na discussão sobre as dimensões culturais da globalização — relacionado, aliás, com o debate anterior — diz respeito à questão de saber se terá emergido nas décadas mais recentes uma cultura global (Featherstone, 1990; M. Waters, 1995). É há muito reconhecido que, pelo menos desde o século XVI, a hegemonia ideológica da ciência, da economia, da política e da religião europeias produziu, através do imperialismo cultural, alguns isomorfismos entre as diferentes culturas nacionais do sistema mundial. A questão é, agora, de saber se, para além disso, certas formas culturais terão emergido nas décadas mais recentes, que são originalmente transnacionais ou cujas origens nacionais são relativamente irrelevantes pelo facto de circularem pelo mundo mais ou menos desenraizadas das culturas nacionais. Tais formas culturais são identificadas por Appadurai como *mediascapes* e *ideoscapes* (1990)¹⁵, por Leslie Sklair (1991) como cultura-ideologia do consumismo, por Anthony Smith como um novo imperialismo cultural (1990). De uma outra perspectiva, a teoria dos regimes internacionais tem vindo a canalizar a nossa atenção para os

15 Ver também King (1991); Hall e Gleben (1992).

processos de formação de consenso ao nível mundial e para a emergência de uma ordem normativa global (Keohane e Nye, 1977; Keohane, 1985; Krasner, 1983; Haggard e Simmons, 1987). E ainda de outra perspectiva, a teoria da estrutura internacional acentua a forma como a cultura ocidental tem criado actores sociais e significados culturais por todo o mundo (G. Thomas *et al*, 1987).

A ideia de uma cultura global é, claramente, um dos principais projectos da modernidade. Como Stephen Toulmin brilhantemente demonstrou (1990), pode ser identificado desde Leibniz até Hegel e desde o século XVII até ao nosso século. A atenção sociológica concedida a esta ideia nas últimas três décadas tem, contudo, uma base empírica específica. Acredita-se que a intensificação dramática de fluxos transfronteiriços de bens, capital, trabalho, pessoas, ideias e informação originou convergências, isomorfismos e hibridizações entre as diferentes culturas nacionais, sejam elas estilos arquitectónicos, moda, hábitos alimentares ou consumo cultural de massas. Contudo, a maior parte dos autores sustenta que, apesar da sua importância, estes processos estão longe de conduzirem a uma cultura global.

A cultura é por definição um processo social construído sobre a intercepção entre o univer-

sal e o particular. Como salienta Wallerstein, “definir uma cultura é uma questão de definir fronteiras” (1991b: 187). De modo convergente, Appadurai afirma que o cultural é o campo das diferenças, dos contrastes e das comparações (1997: 12). Poderíamos até afirmar que a cultura é, em sua definição mais simples, a luta contra a uniformidade. Os poderosos e envolventes processos de difusão e imposição de culturas, imperialisticamente definidas como universais, têm sido confrontados, em todo o sistema mundial, por múltiplos e engenhosos processos de resistência, identificação e indigenização culturais. Todavia, o tópico da cultura global tem tido o mérito de mostrar que a luta política em redor da homogeneização e da uniformização culturais transcendeu a configuração territorial em que teve lugar desde o século XIX até muito recentemente, isto é, o Estado-nação.

A este respeito, os Estados-nação têm tradicionalmente desempenhado um papel algo ambíguo. Enquanto, externamente, têm sido os arautos da diversidade cultural, da autenticidade da cultura nacional, internamente, têm promovido a homogeneização e a uniformidade, esmagando a rica variedade de culturas locais existentes no território nacional, através do poder da polícia, do direito, do sistema edu-

cacional ou dos meios de comunicação social, e na maior parte das vezes por todos eles em conjunto. Este papel tem sido desempenhado com intensidade e eficácia muito variadas nos Estados centrais, periféricos e semiperiféricos e pode estar agora a mudar como parte das transformações em curso na capacidade regulatória dos Estados-nação.

Sob as condições da economia mundial capitalista e do sistema interestatal moderno, parece haver apenas espaço para as culturas globais parciais. Parcial, quer em termos dos aspectos da vida social que cobrem, quer das regiões do mundo que abrangem. Smith, por exemplo, fala de uma “família de culturas” europeia, que consiste em motivos e tradições políticas e culturais abrangentes e transnacionais (o direito romano, o humanismo renascentista, o racionalismo iluminista, o romantismo e a democracia), “que emergiram em diversas partes do continente em diferentes períodos, continuando em alguns casos a emergir, criando ou recriando sentimentos de reconhecimento e parentesco entre os povos da Europa” (1990: 187). Vista de fora da Europa, particularmente a partir de regiões e de povos intensivamente colonizados pelos europeus, esta família de culturas é a versão quintessencial do imperialismo ocidental em nome do qual muita da tra-

dição e da identidade cultural foi destruída.

Dada a natureza hierárquica do sistema mundial, torna-se crucial identificar os grupos, as classes, os interesses e os Estados que definem as culturas parciais enquanto culturas globais, e que, por essa via, controlam a agenda da dominação política sob o disfarce da globalização cultural. Se é verdade que a intensificação dos contactos e da interdependência transfronteiriços abriu novas oportunidades para o exercício da tolerância, do ecumenismo, da solidariedade e do cosmopolitismo, não é menos verdade que, simultaneamente, têm surgido novas formas e manifestações de intolerância, chauvinismo, de racismo, de xenofobia e, em última instância, de imperialismo. As culturas globais parciais podem, desta forma, ter naturezas, alcances e perfis políticos muito diferentes.

Nas actuais circunstâncias, só é possível visualizar culturas globais pluralistas ou plurais¹⁶. É por isso que a maior parte dos auto-

16 Ver também Featherstone (1990: 10); Wallerstein (1991b: 184); Chase-Dunn (1991: 103). Para Wallerstein o contraste entre o sistema-mundial moderno e os impérios mundiais anteriores reside no facto de o primeiro combinar uma única divisão do trabalho com um sistema de Estados independentes e de sistemas culturais múltiplos. Wallerstein (1979: 5).

res assume uma postura prescritiva ou prospectiva sempre que fala de cultura global no singular. Para Hannerz, o cosmopolitismo “inclui uma postura favorável à coexistência de culturas distintas na experiência individual... uma orientação, uma vontade de interagir com o Outro... uma postura estética e intelectual de abertura face a experiências culturais divergentes” (1990: 239). Chase-Dunn, por seu lado, enquanto retira do pedestal o “universalismo normativo” de Parsons (1971) como um traço essencial do sistema capitalista mundial vigente, propõe que tal universalismo seja transposto para “um novo nível de sentido socialista, embora sensível às virtudes do pluralismo nacional e étnico” (1991: 105; Chase-Dunn *et al*, 1998). Por fim, Wallerstein imagina uma cultura mundial somente num mundo libertário-igualitário futuro, mas mesmo aí haveria um lugar reservado para a resistência cultural: a criação e a recriação constantes de entidades culturais particularistas “cujos objectos (reconhecidos ou não) seriam a restauração da realidade universal de liberdade e igualdade” (1991b: 199).

No domínio cultural, o consenso neoliberal é muito selectivo. Os fenómenos culturais só lhe interessam na medida em que se tornam mercadorias que como tal devem seguir o trilho da

globalização económica. Assim, o consenso diz, sobretudo, respeito aos suportes técnicos e jurídicos da produção e circulação dos produtos das indústrias culturais como, por exemplo, as tecnologias de comunicação e da informação e os direitos de propriedade intelectual.

A NATUREZA DAS GLOBALIZAÇÕES

A referência feita nas secções anteriores às facetas dominantes do que usualmente se designa por globalização, além de ser omissa a respeito da teoria da globalização que lhe subjaz, pode dar a ideia falsa de que a globalização é um fenómeno linear, monolítico e inequívoco. Esta ideia da globalização, apesar de falsa, é hoje prevalecente e tende a sê-lo tanto mais quanto a globalização extravasa do discurso científico para o discurso político e para a linguagem comum. Aparentemente transparente e sem complexidade, a ideia de globalização obscurece mais do que esclarece o que se passa no mundo. E o que obscurece ou oculta é, quando visto de outra perspectiva, tão importante que a transparência e simplicidade da ideia de globalização, longe de serem inocentes, devem ser considerados dispositivos ideológicos e políticos dotados de intencionalidades específicas. Duas dessas intencionalidades devem ser salientadas.

A primeira é o que designo por falácia do determinismo. Consiste na inculcação da ideia de que a globalização é um processo espontâneo, automático, inelutável e irreversível que se intensifica e avança segundo uma lógica e uma dinâmica próprias suficientemente fortes para se imporem a qualquer interferência externa. Nesta falácia incorrem não só os embaixadores da globalização como os estudiosos mais circunspectos. Entre estes últimos, saliento Manuel Castells para quem a globalização é o resultado inelutável da revolução nas tecnologias da informação. Segundo ele, a “nova economia é informacional porque a produtividade e competitividade assentam na capacidade para gerar e aplicar eficientemente informação baseada em conhecimento” e é global porque as actividades centrais da produção, da distribuição e do consumo são organizadas à escala mundial (1996: 66). A falácia consiste em transformar as causas da globalização em efeitos da globalização. A globalização resulta, de facto, de um conjunto de decisões políticas identificadas no tempo e na autoria. O Consenso de Washington é uma decisão política dos Estados centrais como são políticas as decisões dos Estados que o adoptaram com mais ou menos autonomia, com mais ou menos selectividade. Não podemos esquecer que, em grande medi-

da, e sobretudo ao nível económico e político, a globalização hegemónica é um produto de decisões dos Estados nacionais. A desregulamentação da economia, por exemplo, tem sido um acto eminentemente político. A prova disso mesmo está na diversidade das respostas dos Estados nacionais às pressões políticas decorrentes do Consenso de Washington¹⁷. O facto de as decisões políticas terem sido, em geral, convergentes, tomadas durante um período de tempo curto, e de muitos Estados não terem tido alternativa para decidirem de modo diferente, não elimina o carácter político das decisões, apenas desloca o centro e o processo político destas. Igualmente política é reflexão sobre as novas formas de Estado que estão a emergir em resultado da globalização, sobre a nova distribuição política entre práticas nacionais, práticas internacionais e práticas globais, sobre o novo formato das políticas públicas em face da crescente complexidade das questões sociais, ambientais e de redistribuição.

A segunda intencionalidade política do carácter não-político da globalização é a falácia

17 Sobre esta questão, ver Stallings (1995) em que são analisadas as respostas regionais da América Latina, do Sudeste Asiático e da África sub-sahariana às pressões globais. Ver também Boyer (1998) e Drache (1999).

do desaparecimento do Sul. Nos termos desta falácia as relações Norte/Sul nunca constituíram um verdadeiro conflito, mas durante muito tempo os dois pólos das relações foram facilmente identificáveis, já que o Norte produzia produtos manufacturados, enquanto o Sul fornecia matérias primas. A situação começou-se a alterar na década de sessenta (deram conta disso as teorias da dependência ou do desenvolvimento dependente) e transformou-se radicalmente a partir da década de oitenta. Hoje, quer ao nível financeiro, quer ao nível da produção, quer ainda ao nível do consumo, o mundo está integrado numa economia global onde, perante a multiplicidade de interdependências, deixou de fazer sentido distinguir entre Norte e Sul e, aliás, igualmente entre centro, periferia e semiperiferia do sistema mundial. Quanto mais triunfalista é a concepção da globalização menor é a visibilidade do Sul ou das hierarquias do sistema mundial. A ideia é que a globalização está a ter um impacto uniforme em todas as regiões do mundo e em todos os sectores de actividade e que os seus arquitectos, as empresas multinacionais, são infinitamente inovadoras e têm capacidade organizativa suficiente para transformar a nova economia global numa oportunidade sem precedentes.

Mesmo os autores que reconhecem que a globalização é altamente selectiva, produz assimetrias e tem uma geometria variável, tendem a pensar que ela desestruturou as hierarquias da economia mundial anterior. É de novo o caso de Castells para quem a globalização pôs fim à ideia de “Sul” e mesmo à ideia de “Terceiro Mundo”, na medida em que é cada vez maior a diferenciação entre países e no interior de países, entre regiões (1996: 92, 112). Segundo ele, a novíssima divisão internacional do trabalho não ocorre entre países, mas entre agentes económicos e entre posições distintas na economia global que competem globalmente, usando a infraestrutura tecnológica da economia informacional e a estrutura organizacional de redes e fluxos (1996: 147). Neste sentido, deixa igualmente de fazer sentido a distinção entre centro, periferia e semiperiferia no sistema mundial. A nova economia é uma economia global distinta da economia-mundo. Enquanto esta última assentava na acumulação de capital, obtida em todo o mundo, a economia global tem a capacidade para funcionar como uma unidade em tempo real e à escala planetária (1996: 92).

Sem querer minimizar a importância das transformações em curso, penso, no entanto, que Castells leva longe demais a imagem da globalização como o *bulldozer* avassalador contra

o qual não há resistência possível, pelo menos a nível económico. E com isso leva longe demais a ideia da segmentação dos processos de inclusão/exclusão que estão a ocorrer. Em primeiro lugar, é o próprio Castells quem reconhece que os processos de exclusão podem atingir um continente por inteiro (África) e dominar inteiramente sobre os processos de inclusão num subcontinente (a América Latina) (1996: 115-136). Em segundo lugar, mesmo admitindo que a economia global deixou de necessitar dos espaços geo-políticos nacionais para se reproduzir, a verdade é que a dívida externa continua a ser contabilizada e cobrada ao nível de países e é por via dela e da financiarização do sistema económico que os países pobres do mundo se transformaram, a partir da década de oitenta, em contribuintes líquidos para a riqueza dos países ricos. Em terceiro lugar, ao contrário do que se pode depreender do quadro traçado por Castells, a convergência entre países na economia global é tão significativa quanto a divergência e isto é particularmente notório entre os países centrais (Drache, 1999: 15). Porque as políticas de salários e de segurança social continuaram a ser definidas a nível nacional, as medidas de liberalização desde a década de oitenta não reduziram significativamente as diferenças nos custos do trabalho entre os dife-

rentes países. Assim, em 1997, a remuneração média da hora de trabalho na Alemanha (32\$ US) era 54% mais elevada que nos EUA (17.19\$ US). E mesmo dentro da União Europeia, onde têm estado em curso nas últimas décadas políticas de “integração profunda”, as diferenças de produtividade e de custos salariais têm-se mantido com a excepção da Inglaterra, em que os custos salariais foram reduzidos em 40% desde 1980. Tomando a Alemanha Ocidental como termo de comparação (100%), a produtividade do trabalho em Portugal era, em 1998, 34,5% e os custos salariais, 37,4%. Estes números eram para a Espanha, 62% e 66,9%, respectivamente; para a Inglaterra, 71,7% e 68%; e para a Irlanda, 69,5 e 71,8% (Drache, 1999: 24). Por último, é difícil sustentar que a selectividade e a fragmentação excludente da “nova economia” destruiu o conceito de “Sul” quando, como vimos atrás, a disparidade de riqueza entre países pobres e países ricos não cessou de aumentar nos últimos vinte ou trinta anos. É certo que a liberalização dos mercados desestruturou os processos de inclusão e de exclusão nos diferentes países e regiões. Mas o importante é analisar em cada país ou região a ratio entre inclusão e exclusão. É essa ratio que determina se um país pertence ao Sul ou ao Norte, ao centro ou à periferia ou semiperiferia do sistema mun-

dial. Os países onde a integração na economia mundial se processou predominantemente pela exclusão são os países do Sul e da periferia do sistema mundial.

Estas transformações merecem uma atenção detalhada, mas não restam dúvidas que só as viragens ideológicas que ocorreram na comunidade científica, tanto no Norte como no Sul, podem explicar que as iniquidades e assimetrias no sistema mundial, apesar de terem aumentado, tenham perdido centralidade analítica. Por isso, o “fim do Sul”, o “desaparecimento do Terceiro Mundo” são, acima de tudo, um produto das mudanças de “sensibilidade sociológica” que devem ser, elas próprias, objecto de escrutínio. Em alguns autores, o fim do Sul ou do Terceiro Mundo não resulta de análises específicas sobre o Sul ou o Terceiro Mundo, resulta tão-só do “esquecimento” a que estes são votados. A globalização é vista a partir dos países centrais tendo em vista as realidades destes. É assim, muito particularmente, o caso dos autores que se centram na globalização económica¹⁸. Mas as análises culturalistas incorrem frequentemente no mesmo erro. A título de exemplo, as teorias da reflexividade

aplicadas à modernidade, à globalização ou à acumulação (Beck, 1992; Giddens, 1991; Lash e Urry, 1996) e, em particular, a ideia de Giddens que a globalização é a “modernização reflexiva”, esquecem que a grande maioria da população mundial sofre as consequências de uma modernidade ou de uma globalização nada reflexiva ou que a grande maioria dos operários vivem em regimes de acumulação que estão nos antípodas da acumulação reflexiva.

Tanto a falácia do determinismo como a falácia do desaparecimento do Sul têm vindo a perder credibilidade à medida que a globalização se transforma num campo de contestação social e política. Se para alguns ela continua a ser considerada como o grande triunfo da racionalidade, da inovação e da liberdade capaz de produzir progresso infinito e abundância ilimitada, para outros ela é anátema já que no seu bojo transporta a miséria, a marginalização e a exclusão da grande maioria da população mundial, enquanto a retórica do progresso e da abundância se torna em realidade apenas para um clube cada vez mais pequeno de privilegiados.

Nestas circunstâncias, não admira que tenham surgido nos últimos anos vários discursos da globalização. Robertson (1998), por exemplo, distingue quatro grandes discursos

18 Entre muitos outros, ver Boyer (1996, 1998); Drache (1999).

da globalização. O *discurso regional*, como, por exemplo, o discurso asiático, o discurso europeu ocidental, ou o discurso latino-americano, tem uma tonalidade civilizacional, sendo a globalização posta em confronto com as especificidades regionais. Dentro da mesma região, pode haver diferentes subdiscursos. Por exemplo, em França há uma forte tendência para ver na globalização uma ameaça “anglo-americana” à sociedade e à cultura francesa e às de outros países europeus. Mas, como diz Robertson, o anti-globalismo dos franceses pode facilmente converter-se no projecto francês de globalização. O *discurso disciplinar* diz respeito ao modo como a globalização é vista pelas diferentes ciências sociais. O traço mais saliente deste discurso é a saliência que é dada à globalização económica. O *discurso ideológico* entrecruza-se com qualquer dos anteriores e diz respeito à avaliação política dos processos de globalização. Ao discurso pro-globalização contrapõe-se o discurso anti-globalização e em qualquer deles é possível distinguir posições de esquerda e de direita. Finalmente, o *discurso feminista* que, tendo começado por ser um discurso anti-globalização — privilegiando o local e atribuindo o global a uma preocupação masculina —, é hoje também um discurso da globalização e distin-

gue-se pela ênfase dada aos aspectos comunitários da globalização.

A pluralidade de discursos sobre a globalização mostra que é imperioso produzir uma reflexão teórica crítica da globalização e de o fazer de modo a captar a complexidade dos fenómenos que ela envolve e a disparidade dos interesses que neles se confrontam. A proposta teórica que apresento aqui parte de três aparentes contradições que, em meu entender, conferem ao período histórico, em que nos encontramos, a sua especificidade transicional. A primeira contradição é entre globalização e localização. O tempo presente surge-nos como dominado por um movimento dialéctico em cujo seio os processos de globalização ocorrem de par com processos de localização. De facto, à medida que a interdependência e as interacções globais se intensificam, as relações sociais em geral parecem estar cada vez mais desterritorializadas, abrindo caminho para novos *direitos às opções*, que atravessam fronteiras até há pouco tempo policiadas pela tradição, pelo nacionalismo, pela linguagem ou pela ideologia, e frequentemente por todos eles em conjunto. Mas, por outro lado, e em aparente contradição com esta tendência, novas identidades regionais, nacionais e locais estão a emergir, construídas em torno de uma

nova proeminência dos *direitos às raízes*. Tais localismos, tanto se referem a territórios reais ou imaginados, como a formas de vida e de sociabilidade assentes nas relações face-a-face, na proximidade e na interactividade.

Localismos territorializados são, por exemplo, os protagonizados por povos que, ao fim de séculos de genocídio e de opressão cultural, reivindicam, finalmente com algum êxito, o direito à autodeterminação dentro dos seus territórios ancestrais. É este o caso dos povos indígenas da América Latina e também da Austrália, do Canadá e da Nova Zelândia. Por seu lado, os localismos translocalizados são protagonizados por grupos sociais translocalizados, tais como os imigrantes árabes em Paris ou Londres, os imigrantes turcos na Alemanha ou os imigrantes latinos nos EUA. Para estes grupos, o território é a ideia de território, enquanto forma de vida em escala de proximidade, imediação, pertença, partilha e reciprocidade. Aliás, esta reterritorialização, que usualmente ocorre a um nível infra-estatal, pode também ocorrer a um nível supra-estatal. Um bom exemplo deste último processo é a União Europeia, que, ao mesmo tempo que desterritorializa as relações sociais entre os cidadãos dos Estados membros, reterritorializa as relações sociais com Estados terceiros (a “Europa-fortaleza”).

A segunda contradição é entre o Estado-nação e o não-Estado transnacional. A análise precedente sobre as diferentes dimensões da globalização dominante mostrou que um dos pontos de maior controvérsia, nos debates sobre a globalização, é a questão do papel do Estado na era da globalização. Se, para uns, o Estado é uma entidade obsoleta e em vias de extinção ou, em qualquer caso, muito fragilizada na sua capacidade para organizar e regular a vida social, para outros o Estado continua a ser a entidade política central, não só porque a erosão da soberania é muito selectiva, como, sobretudo, porque a própria institucionalidade da globalização — das agências financeiras multilaterais à desregulação da economia — é criada pelos Estados nacionais. Cada uma destas posições capta uma parte dos processos em curso. Nenhuma delas, porém, faz justiça às transformações no seu conjunto porque estas são, de facto, contraditórias e incluem tanto processos de estatização — a tal ponto que se pode afirmar que os Estados nunca foram tão importantes como hoje — como processos de desestatização em que interações, redes e fluxos transnacionais da maior importância ocorrem sem qualquer interferência significativa do Estado, ao contrário do que sucedia no período anterior.

A terceira contradição, de natureza político-ideológica, é entre os que vêm na globaliza-

ção a energia finalmente incontestável e imbatível do capitalismo e os que vêm nela uma oportunidade nova para ampliar a escala e o âmbito da solidariedade transnacional e das lutas anticapitalistas. A primeira posição é, aliás, defendida, tanto pelos que conduzem a globalização e dela beneficiam, como por aqueles para quem a globalização é a mais recente e a mais virulenta agressão externa contra os seus modos de vida e o seu bem-estar.

Estas três contradições condensam os vetores mais importantes dos processos de globalização em curso. À luz delas, é fácil ver que as disjunções, as ocorrências paralelas e as confrontações são de tal modo significativas que o que designamos por globalização é, de facto, uma constelação de diferentes processos de globalização e, em última instância, de diferentes e, por vezes, contraditórias, globalizações.

Aquilo que habitualmente designamos por globalização são, de facto, conjuntos diferenciados de relações sociais; diferentes conjuntos de relações sociais dão origem a diferentes fenómenos de globalização. Nestes termos, não existe estritamente uma entidade única chamada globalização; existem, em vez disso, globalizações; em rigor, este termo só deveria ser usado no plural. Qualquer conceito mais abrangente deve ser de tipo processual e não

substantivo. Por outro lado, enquanto feixes de relações sociais, as globalizações envolvem conflitos e, por isso, vencedores e vencidos. Frequentemente, o discurso sobre globalização é a história dos vencedores contada pelos próprios. Na verdade, a vitória é aparentemente tão absoluta que os derrotados acabam por desaparecer totalmente de cena. Por isso, é errado pensar que as novas e mais intensas interações transnacionais produzidas pelos processos de globalização eliminaram as hierarquias no sistema mundial. Sem dúvida que as têm vindo a transformar profundamente, mas isso não significa que as tenham eliminado. Pelo contrário, a prova empírica vai no sentido oposto, no sentido da intensificação das hierarquias e das desigualdades. As contradições e disjunções acima assinaladas sugerem que estamos num período transicional no que respeita a três dimensões principais: transição no sistema de hierarquias e desigualdades do sistema mundial; transição no formato institucional e na complementaridade entre instituições; transição na escala e na configuração dos conflitos sociais e políticos.

A teoria a construir deve, pois, dar conta da pluralidade e da contradição dos processos da globalização em vez de os tentar subsumir em abstrações redutoras. A teoria que a seguir

proponho assenta no conceito de sistema mundial em transição. Em transição porque contém em si o sistema mundial velho, em processo de profunda transformação, e um conjunto de realidades emergentes que podem ou não conduzir a um novo sistema mundial, ou a outra qualquer entidade nova, sistémica ou não. Trata-se de uma circunstância que, quando captada em corte sincrónico, revela uma total abertura quanto a possíveis alternativas de evolução. Tal abertura é o sintoma de uma grande instabilidade que configura uma situação de bifurcação, entendida em sentido prigoginiano. É uma situação de profundos desequilíbrios e de compromissos voláteis em que pequenas alterações podem produzir grandes transformações. Trata-se, pois, de uma situação caracterizada pela turbulência e pela explosão das escalas¹⁹. A teoria que aqui proponho pretende dar conta da situação de bifurcação e, como tal, não pode deixar de ser, ela própria, uma teoria aberta às possibilidades de caos.

O sistema mundial em transição é constituído por três constelações de práticas colectivas: a constelação de práticas interestatais, a constelação de práticas capitalistas globais e a conste-

lação de práticas sociais e culturais transnacionais. As práticas interestatais correspondem ao papel dos Estados no sistema mundial moderno enquanto protagonistas da divisão internacional do trabalho no seio do qual se estabelece a hierarquia entre centro, periferia e semiperiferia. As práticas capitalistas globais são as práticas dos agentes económicos cuja unidade espaço-temporal de actuação real ou potencial é o planeta. As práticas sociais e culturais transnacionais são os fluxos transfronteiriços de pessoas e de culturas, de informação e de comunicação. Cada uma destas constelações de práticas é constituída por: um *conjunto de instituições* que asseguram a sua reprodução, a complementaridade entre elas e a estabilidade das desigualdades que elas produzem; uma *forma de poder* que fornece a lógica das interacções e legitima as desigualdades e as hierarquias; uma *forma de direito* que fornece a linguagem das relações intrainstitucionais e interinstitucionais e o critério da divisão entre práticas permitidas e proibidas; um *conflito estrutural* que condensa as tensões e contradições matriciais das práticas em questão; um *critério de hierarquização* que define o modo como se cristalizam as desigualdades de poder e os conflitos em que eles se traduzem; finalmente, ainda que todas as práticas do sistema mundial em transição estejam envolvidas

19 Sobre os conceitos de turbulência de escalas e de explosão de escalas, ver Santos (1996).

em todos os *modos de produção de globalização*, nem todas estão envolvidas em todos eles com a mesma intensidade.

O Quadro 1 descreve a composição interna de cada um dos componentes das diferentes constelações de práticas. Detenho-me apenas nos que exigem uma explicação. Antes disso, porém, é necessário identificar o que distingue o sistema mundial em transição (SMET) do sistema mundial moderno (SMM). Em primeiro lugar, enquanto o SMM assenta em dois pilares, a economia-mundo e o sistema interestatal, o SMET assenta em três pilares e nenhum deles tem a consistência de um sistema. Trata-se antes de constelações de práticas cuja coerência interna é intrinsecamente problemática. A maior complexidade (e também incoerência) do sistema mundial em transição reside em que nele os processos da globalização vão muito para além dos Estados e da economia, envolvendo práticas sociais e culturais que no SMM estavam confinadas aos Estados e sociedades nacionais ou sub-unidades deles. Aliás, muitas das novas práticas culturais transnacionais são originariamente transnacionais, ou seja, constituem-se livres da referência a uma nação ou a um Estado concretos ou, quando recorrem a eles, fazem-no apenas para obter matéria prima ou infraestrutura

local para a produção de transnacionalidade. Em segundo lugar, as interações entre os pilares do SMET são muito mais intensas que no SMM. Aliás, enquanto no SMM os dois pilares tinham contornos claros e bem distintos, no SMET há uma interpenetração constante e intensa entre as diferentes constelações de práticas, de tal modo que entre elas há zonas cinzentas ou híbridas onde as constelações assumem um carácter particularmente complexo. Por exemplo, a Organização Mundial do Comércio é uma instituição híbrida constituída por práticas interestatais e por práticas capitalistas globais do mesmo modo que os fluxos migratórios são uma instituição híbrida onde, em graus diferentes, consoante as situações, estão presentes as três constelações de práticas. Em terceiro lugar, ainda que permaneçam no SMET muitas das instituições centrais do SMM, elas desempenham hoje funções diferentes sem que a sua centralidade seja necessariamente afectada. Assim, o Estado, que no SMM assegurava a integração da economia, da sociedade e da cultura nacionais, contribui hoje activamente para a desintegração da economia, da sociedade e da cultura a nível nacional em nome da integração destas na economia, na sociedade e na cultura globais.

Quadro 1. Os processos da globalização

Práticas	Instituições	Forma de poder	Forma de direito	Conflito estrutural	Critério de hierarquização
Inter-estatais	Estados; Organizações Internacionais; Instituições Financeiras Multilaterais; Blocos Regionais (Nafta, União Europeia; Mercosul); Organização Mundial do Comércio	Trocas desiguais de prerro- gativas de soberania	Direito Internacional; Tratados internacionais; Direito da integração regional	Lutas inter-estatais pela posição re- lativa no sistema mundial (promoção/ despromoção; autonomia/dependência)	Centro, periferia, semiperiferia
Capitalistas globais	Empresas Multinacionais	Trocas de- siguais de recursos ou valores mercantis	Direito do trabalho; Direito económico inter- nacional; Nova lex mercatoria; Direito de propriedade; Direito de propriedade intelectual; Direito de patentes	Luta de classes pela apropriação ou valorização de recursos mercantis (integração/desin- tegração; inclusão/ exclusão)	Global, local
Sociais e culturais trans- nacionais	Organizações Não Govern- amentais; Movimentos sociais; Redes; Fluxos	Trocas desiguais de identi- dades e de culturas	Direitos humanos; Direito de nacionalidade e de residência; Direito de emigração; Direito de propriedade intelectual	Lutas de grupos sociais pelo re- conhecimento da diferença (inclusão/exclusão; inclusão autónoma/ inclusão subalterna)	Global, local

Os processos de globalização resultam das interacções entre as três constelações de prá-

ticas. As tensões e contradições, no interior de cada uma das constelações e nas relações en-

tre elas, decorrem das formas de poder e das desigualdades na distribuição do poder²⁰. Essa forma de poder é a troca desigual em todas elas, mas assume formas específicas em cada uma das constelações que derivam dos recursos, artefactos, imaginários que são objecto de troca desigual. O aprofundamento e a intensidade das interacções interestatais, globais e transnacionais faz com que as formas de poder se exerçam como trocas desiguais. Porque se trata de trocas e as desigualdades podem, dentro de certos limites, ser ocultadas ou manipuladas, o registo das interacções no SMET assume muitas vezes (e credivelmente) o registo da horizontalidade através de ideias-força como interdependência, complementaridade, coordenação, cooperação, rede, etc. Em face disto, os conflitos tendem a ser experienciados como difusos, sendo por vezes difícil definir o que está em conflito ou quem está em conflito. Mesmo assim é possível identificar em cada constelação de práticas

um conflito estrutural, ou seja, um conflito que organiza as lutas em torno dos recursos que são objecto de trocas desiguais. No caso de práticas interestatais, o conflito trava-se em torno da posição relativa na hierarquia do sistema mundial já que é este que dita o tipo de trocas e graus de desigualdades. As lutas pela promoção ou contra a despromoção e os movimentos na hierarquia do sistema mundial em que se traduzem são processos de longa duração que em cada momento se cristalizam em graus de autonomia e de dependência. Ao nível das práticas capitalistas globais, a luta trava-se entre a classe capitalista global e todas as outras classes definidas a nível nacional, sejam elas a burguesia, a pequena burguesia e o operariado. Obviamente, os graus de desigualdade da troca e os mecanismos que as produzem são diferentes consoante as classes em confronto, mas em todos os casos trava-se uma luta pela apropriação ou valorização de recursos mercantis, sejam eles o trabalho ou o conhecimento, a informação ou as matérias primas, o crédito ou a tecnologia. O que resta das burguesias nacionais e a pequena burguesia são, nesta fase de transição, a almofada que amortece e a cortina de fumo que obscurece a contradição cada vez mais nua e crua entre o capital global e o trabalho entretanto transformado em recurso global.

20 Em trabalho anterior, ao analisar o Mapa Estrutural das Sociedades Capitalistas (Santos, 1995: 417; 2000a: cap. 5), considerei que a troca desigual era a forma de poder do espaço-tempo mundial. Os processos da globalização são constituídos pelo espaço-tempo mundial. Em cada uma das constelações de práticas, circula uma forma específica de troca desigual.

No domínio das práticas sociais e culturais transnacionais, as trocas desiguais dizem respeito a recursos não-mercantis cuja transnacionalidade assenta na diferença local, tais como, etnias, identidades, culturas, tradições, sentimentos de pertença, imaginários, rituais, literatura escrita ou oral. São incontáveis os grupos sociais envolvidos nestas trocas desiguais e as suas lutas travam-se em torno do reconhecimento da apropriação ou da valorização não mercantil desses recursos, ou seja, em torno da igualdade na diferença e da diferença na igualdade.

A interacção recíproca e interpenetração das três constelações de práticas faz com que os três tipos de conflitos estruturais e as trocas desiguais que os alimentam se traduzam na prática em conflitos compósitos, híbridos ou duais em que, de diferentes formas, estão presentes elementos de cada um dos conflitos estruturais. A importância deste facto está no que designo por transconflitualidade, que consiste em assimilar um tipo de conflito a outro e em experienciar um conflito de certo tipo como se ele fosse de outro tipo. Assim, por exemplo, um conflito no interior das práticas capitalistas globais pode ser assimilado a um conflito interestatal e ser vivido como tal pelas partes em conflito. Do mesmo modo, um conflito interestatal pode ser assimilado a um conflito de

práticas culturais transnacionais e ser vivido como tal. A transconflitualidade é reveladora da abertura e da situação de bifurcação que caracterizam o SMET porque, à partida, não é possível saber em que direcção se orienta a transconflitualidade. No entanto, a direcção que acaba por se impor é decisiva, não só para definir o perfil prático do conflito, como o seu âmbito e o seu resultado.

A transconflitualidade ocorre também em função dos diferentes tempos, durações e ritmos das várias dimensões que compõem o conflito. Assim, as dimensões emergentes ou mais recentes podem ser assimiladas ou codificadas nos termos de dimensões em declínio ou mais velhas. Por exemplo, um conflito, suscitado por uma nova troca cultural ou identitária desigual causada pelos meios de comunicação electrónica, pode ser assimilado a um conflito interestatal. Isto pode ocorrer por várias razões: por inércia institucional, na medida em que as instituições mais consolidadas e eficientes pertencem ao domínio das práticas interestatais e exercem, por isso, um efeito de atracção global sobre o conflito; por estratégias das partes em conflito que orientam o conflito para o terreno das práticas que lhes garantem melhores oportunidades de vencer ou mais possibilidades de conter o conflito.

A reiteração ao longo do tempo das trocas desiguais e dos conflitos a que dão origem define a hierarquia entre classes, grupos, interesses e instituições no interior dos processos de globalização. Dada a constituição complexa, multiestratificada dos conflitos, a heterogeneidade das práticas que os alimentam e a situação de bifurcação e de indeterminação dos desequilíbrios, a hierarquia no SMET é um tanto labiríntica: quanto maior é o número dos critérios de hierarquização, maior é a possibilidade que as desigualdades se neutralizem e as hierarquias colapsem umas nas outras. Aliás, o discurso político e a sensibilidade sociológica dominantes apoiam-se nesta condição para salientar os registos de horizontalidade nas relações no interior do sistema: em vez de dependência, interdependência; em vez de exclusão, inclusões alternativas; em vez de exploração, competitividade; em vez de soma-zero, soma-positiva.

Em face das hierarquias labirínticas não surpreende que no SMET um dos conflitos mais agudos seja um metaconflito, o conflito sobre os termos do conflito e sobre os critérios que devem definir as hierarquias. Apesar do carácter labiríntico das hierarquias, é possível identificar duas delas que se me afiguram as mais importantes: a hierarquia entre centro, semiperiferia e periferia e a hierarquia entre

o global e o local. Ao contrário do SMM, que assentava apenas na primeira hierarquia, o SMET assenta numa multiplicidade de hierarquias, mas em que é possível distinguir duas principais, uma que respeita às práticas interestatais e outra que respeita às práticas globais e às práticas sociais e culturais transnacionais. Estes dois critérios de hierarquização não são necessariamente congruentes entre si. Podem, aliás, ocorrer disjunções de modo que uma prática interestatal periférica contenha em si ou se combine com uma prática cultural transnacional globalizada. A maior ou menor congruência entre as hierarquias depende das situações e dos contextos e só pode ser identificada a *posteriori*. Isto significa que a identificação só pode captar o ontem da congruência, nunca o hoje. No SMET, um período caótico, em situação de bifurcação, as análises são mais do que nunca retrospectivas, e as estratégias políticas mais do que nunca sujeitas ao efeito de cascata de que fala Rosenau (1990). O efeito de cascata é o processo pelo qual os eventos e as decisões isoladas se multiplicam e se encadeiam de modos caóticos, produzindo consequências imprevisíveis.

Se a congruência entre as hierarquias é indeterminável, já a hierarquia entre elas é passível de uma ordenação geral. Uma das diferenças

mais significativas do SMET em relação ao SMM é a relativa perda de centralidade das práticas interestatais em face do avanço e do aprofundamento das práticas capitalistas globais e das práticas sociais e culturais transnacionais. Essa perda de centralidade traduz-se na maior interferência a que as práticas interestatais estão sujeitas por parte das outras constelações de práticas. Tal interferência provoca alterações internas na institucionalidade das práticas interestatais. Por exemplo, as agências financeiras multilaterais adquirem crescente proeminência em relação aos Estados; e o mesmo ocorre nas formas de direito com a sobreposição do direito de integração regional ao direito nacional. Por outro lado, a interferência das outras práticas nas práticas interestatais faz com que conflitos no interior destas últimas sejam derivados ou fortemente condicionados por conflitos no interior das outras práticas. Em resultado, o critério de hierarquização próprio das práticas interestatais (centro, semiperiferia, periferia) é crescentemente contaminado pelos critérios próprios das outras práticas (global, local) e de tal modo que, o que conta como centro, semiperiferia e periferia, é cada vez mais a cristalização, ao nível do país, de múltiplas e distintas combinações de posições ou características globais e/ou locais no inte-

rior de práticas capitalistas globais e de práticas sociais e culturais transnacionais.

Desta forma, é possível estabelecer como hipótese que os critérios global/local conformarão progressivamente os critérios centro, semiperiferia e periferia sem que estes últimos tenham de desaparecer, bem pelo contrário. É característico do SMET, enquanto período transicional, manter e até aprofundar as hierarquias próprias do SMM, alterandolhes, no entanto, a lógica interna da sua produção e reprodução.

À luz disto, sugiro que, nas condições presentes do SMET, a análise dos processos de globalização e das hierarquias que eles produzem seja centrada nos critérios que definem o global/local. Para além da justificação acima dada, há uma outra que julgo importante e que se pode resumir no que designo por *voracidade diferenciadora do global/local*. No SMM a hierarquia entre centro, semiperiferia e periferia era articulável com uma série de dicotomias que derivavam de uma variedade de formas de diferenciação desigual. Entre as formas de dicotimização, saliento: desenvolvido/subdesenvolvido, moderno/tradicional, superior/inferior, universal/particular, racional/irracional, industrial/agrícola, urbano/rural. Cada uma destas formas tinha um registo semântico pró-

prio, uma tradição intelectual, uma intencionalidade política e um horizonte projectivo. O que é novo no SMET é o modo como a dicotomia global/local tem vindo a absorver todas as outras, não só no discurso científico como no discurso político.

O global e o local são socialmente produzidos no interior dos processos de globalização. Distingo quatro processos de globalização produzidos por outros tantos modos de globalização. Eis a minha definição de modo de produção de globalização: é o conjunto de trocas desiguais pelo qual um determinado artefacto, condição, entidade ou identidade local estende a sua influência para além das fronteiras nacionais e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outro artefacto, condição, entidade ou identidade rival.

As implicações mais importantes desta concepção são as seguintes. Em primeiro lugar, perante as condições do sistema mundial em transição não existe globalização genuína; aquilo a que chamamos globalização é sempre a globalização bem sucedida de determinado localismo. Por outras palavras, não existe condição global para a qual não consigamos encontrar uma raiz local, real ou imaginada, uma inserção cultural específica. A segunda implicação é que a globalização pressupõe a locali-

zação. O processo que cria o global, enquanto posição dominante nas trocas desiguais, é o mesmo que produz o local, enquanto posição dominada e, portanto, hierarquicamente inferior. De facto, vivemos tanto num mundo de localização como num mundo de globalização. Portanto, em termos analíticos, seria igualmente correcto se a presente situação e os nossos tópicos de investigação se definissem em termos de localização, em vez de globalização. O motivo por que é preferido o último termo é, basicamente, o facto de o discurso científico hegemónico tender a privilegiar a história do mundo na versão dos vencedores. Não é por acaso que o livro de Benjamin Barber, sobre as tensões no processo de globalização, se intitula *Jihad versus McWorld* (1995) e não *MacWorld versus Jihad*.

Existem muitos exemplos de como a globalização pressupõe a localização. A língua inglesa enquanto *língua franca* é um desses exemplos. A sua propagação enquanto língua global implicou a localização de outras línguas potencialmente globais, nomeadamente a língua francesa. Quer isto dizer que, uma vez identificado determinado processo de globalização, o seu sentido e explicação integrais não podem ser obtidos sem se ter em conta os processos adjacentes de relocalização com ele ocorrendo

em simultâneo ou sequencialmente. A globalização do sistema de estrelato de Hollywood contribuiu para a localização (etnicização) do sistema de estrelato do cinema hindu. Análogamente, os actores franceses ou italianos dos anos 60 — de Brigitte Bardot a Alain Delon, de Marcello Mastroiani a Sofia Loren — que simbolizavam então o modo universal de representar, parecem hoje, quando revemos os seus filmes, provincianamente europeus, se não mesmo curiosamente étnicos. A diferença do olhar reside em que, de então para cá, o modo de representar hollywoodesco conseguiu globalizar-se. Para dar um exemplo de uma área totalmente diferente, à medida que se globaliza o hamburger ou a pizza, localiza-se o bolo de bacalhau português ou a feijoada brasileira, no sentido em que serão cada vez mais vistos como particularismos típicos da sociedade portuguesa ou brasileira.

Uma das transformações mais frequentemente associadas aos processos de globalização é a compressão tempo-espaço, ou seja, o processo social pelo qual os fenómenos se aceleram e se difundem pelo globo (Harvey, 1989)²¹. Ainda que aparentemente monolítico,

este processo combina situações e condições altamente diferenciadas e, por esse motivo, não pode ser analisado independentemente das relações de poder que respondem pelas diferentes formas de mobilidade temporal e espacial. Por um lado, existe a classe capitalista global, aquela que realmente controla a compressão tempo-espaço e que é capaz de a transformar a seu favor. Existem, por outro lado, as classes e grupos subordinados, como os trabalhadores migrantes e os refugiados, que nas últimas décadas têm efectuado bastante movimentação transfronteiriça, mas que não controlam, de modo algum, a compressão tempo-espaço. Entre os executivos das empresas multinacionais e os emigrantes e refugiados, os turistas representam um terceiro modo de produção da compressão tempo-espaço.

Existem ainda os que contribuem fortemente para a globalização mas, não obstante, permanecem prisioneiros do seu tempo-espaço local. Os camponeses da Bolívia, do Perú e

de globalização. No entanto, Fortuna chama a atenção para a hipótese de a globalização ser temporária. Reportando-se ao processo de globalização das cidades, fala da existência “de um processo de globalização decorrente da valorização temporária dos recursos imágéticos e representacionais” (1997: 16).

21 A compressão tempo-espaço acarreta consigo a ideia da irreversibilidade e permanência dos processos

da Colômbia, ao cultivarem coca, contribuem decisivamente para uma cultura mundial da droga, mas eles próprios permanecem “localizados” nas suas aldeias e montanhas como desde sempre estiveram. Tal como os moradores das favelas do Rio, que permanecem prisioneiros da vida urbana marginal, enquanto as suas canções e as suas danças, sobretudo o samba, constituem hoje parte de uma cultura musical globalizada.

Ainda noutra perspectiva, a competência global requer, por vezes, o acentuar da especificidade local. Muitos dos lugares turísticos de hoje têm de vincar o seu carácter exótico, vernáculo e tradicional para poderem ser suficientemente atractivos no mercado global de turismo.

A produção de globalização implica, pois, a produção de localização. Longe de se tratar de produções simétricas, é por via delas que se estabelece a hierarquização dominante no S.M.E.T. Nos seus termos, o local é integrado no global por duas vias possíveis: pela exclusão ou pela inclusão subalterna. Apesar de, na linguagem comum e no discurso político, o termo globalização transmitir a ideia de inclusão, o âmbito real da inclusão pela globalização, sobretudo económica, pode ser bastante limitado. Vastas populações do mundo, sobretudo em África, estão a ser globalizadas em termos do modo

específico por que estão a ser excluídas pela globalização hegemónica²². O que caracteriza a produção de globalização é o facto de o seu impacto se estender tanto às realidades que inclui como às realidades que exclui. Mas o decisivo na hierarquia produzida não é apenas o âmbito da inclusão, mas a sua natureza. O local, quando incluído, é-o de modo subordinado, segundo a lógica do global. O local que precede os processos de globalização, ou que consegue permanecer à margem, tem muito pouco a ver com o local que resulta da produção global da localização. Aliás, o primeiro tipo de local está na origem dos processos de globalização, enquanto o segundo tipo é o resultado da operação destes.

O modo de produção geral de globalização desdobra-se em quatro modos de produção, os quais, em meu entender, dão origem a quatro formas de globalização.

A primeira forma de globalização é o *localismo globalizado*. Consiste no processo pelo qual determinado fenómeno local é globaliza-

22 Cfr. também McMichael (1996: 169). A dialéctica da inclusão e da exclusão é particularmente visível no mercado global da comunicação e da informação. Com excepção da África do Sul, o continente africano é, para este mercado, um continente inexistente.

do com sucesso, seja a actividade mundial das multinacionais, a transformação da língua inglesa em *língua franca*, a globalização do *fast food* americano ou da sua música popular, ou a adopção mundial das mesmas leis de propriedade intelectual, de patentes ou de telecomunicações promovida agressivamente pelos EUA. Neste modo de produção de globalização o que se globaliza é o vencedor de uma luta pela apropriação ou valorização de recursos ou pelo reconhecimento da diferença. A vitória traduz-se na faculdade de ditar os termos da integração, da competição e da inclusão. No caso do reconhecimento da diferença, o localismo globalizado implica a conversão da diferença vitoriosa em condição universal e a consequente exclusão ou inclusão subalterna de diferenças alternativas.

À segunda forma de globalização chamo *globalismo localizado*. Consiste no impacto específico nas condições locais produzido pelas práticas e imperativos transnacionais que decorrem dos localismos globalizados. Para responder a esses imperativos transnacionais, as condições locais são desintegradas, desestruturadas e, eventualmente, reestruturadas sob a forma de inclusão subalterna. Tais globalismos localizados incluem: a eliminação do comércio de proximidade; criação

de enclaves de comércio livre ou zonas francas; desflorestação e destruição maciça dos recursos naturais para pagamento da dívida externa; uso turístico de tesouros históricos, lugares ou cerimónias religiosos, artesanato e vida selvagem; *dumping* ecológico (“compra” pelos países do Terceiro Mundo de lixos tóxicos produzidos nos países capitalistas centrais para gerar divisas externas); conversão da agricultura de subsistência em agricultura para exportação como parte do “ajustamento estrutural”; etnicização do local de trabalho (desvalorização do salário pelo facto de os trabalhadores serem de um grupo étnico considerado “inferior” ou “menos exigente”)²³.

Estes dois modos de produção de globalização operam em conjunção, mas devem ser tratados separadamente dado que os factores, os agentes e os conflitos que intervêm num e noutro são distintos. A produção sustentada de localismos globalizados e de globalismos localizados é cada vez mais determinante para

23 O globalismo localizado pode ocorrer sob a forma do que Fortuna chama “globalização passiva”, a situação em que “algumas cidades se vêem incorporadas de modo passivo nos meandros da globalização e são incapazes de fazer reconhecer aqueles recursos [globalizantes próprios] no plano transnacional” (1997: 16).

a hierarquização específica das práticas interestatais. A divisão internacional da produção da globalização tende a assumir o seguinte padrão: os países centrais especializam-se em localismos globalizados, enquanto aos países periféricos cabe tão-só a escolha de globalismos localizados. Os países semiperiféricos são caracterizados pela coexistência de localismos globalizados e de globalismos localizados e pelas tensões entre eles. O sistema mundial em transição é uma trama de globalismos localizados e localismos globalizados²⁴.

24 A divisão internacional da produção de globalização articula-se com uma divisão nacional do mesmo tipo: as regiões centrais ou os grupos dominantes de cada país participam na produção e reprodução de localismos nacionalizados, enquanto às regiões periféricas ou aos grupos dominados cabe produzir e reproduzir os nacionalismos localizados. Para tomar um exemplo recente, a Exposição Universal de Lisboa, a Expo '98, foi o resultado da conversão em objectivo nacional dos objectivos locais da cidade de Lisboa e da classe política interessada em promover uma imagem do país onde não cabem as regiões periféricas nem os grupos sociais dominados. Um e outros foram localizados por esta “decisão nacional” ao serem privados dos recursos e dos investimentos que, pelo menos parcialmente, lhes poderiam ter cabido se a Expo '98 não se tivesse realizado. Esta tensão entre localismos nacionalizados e nacionalismos localizados é intrínseca ao Estado capitalista moderno. O que é novo é a crescente congruência entre

Para além destes dois modos de produção de globalização há outros dois, talvez os que melhor definem as diferenças e a novidade do SMET em relação ao SMM porque ocorrem no interior da constelação das práticas que irrompeu com particular pujança nas últimas décadas — as práticas sociais e culturais transnacionais —, ainda que se repercutam nas restantes constelações de práticas. Dizem respeito à globalização da resistência aos localismos globalizados e aos globalismos localizados. Designo o primeiro por *cosmopolitismo*. Trata da organização transnacional da resistência de Estados-nação, regiões, classes ou grupos sociais vitimizados pelas trocas desiguais de que se alimentam os localismos globalizados e os globalismos localizados, usando em seu benefício as possibilidades de interacção transnacional criadas pelo sistema mundial em transição, incluindo as que decorrem da revolução nas tecnologias de informação e de comunicação. A resistência consiste em transformar trocas

localismos nacionalizados e localismos globalizados. Usando de novo o exemplo da Expo '98, a nacionalização do desígnio expositivo não teria sido possível se este não tivesse sido previamente globalizado entre o pequeno cartel de países competentes para se exporem e para exporem os restantes países.

desiguais em trocas de autoridade partilhada, e traduz-se em lutas contra a exclusão, a inclusão subalterna, a dependência, a desintegração, a despromoção. As actividades cosmopolitas incluem, entre muitas outras: movimentos e organizações no interior das periferias do sistema mundial; redes de solidariedade transnacional não desigual entre o Norte e o Sul; a articulação entre organizações operárias dos países integrados nos diferentes blocos regionais ou entre trabalhadores da mesma empresa multinacional operando em diferentes países (o novo internacionalismo operário); redes internacionais de assistência jurídica alternativa; organizações transnacionais de direitos humanos; redes mundiais de movimentos feministas; organizações não governamentais (ONG's) transnacionais de militância anticapitalista; redes de movimentos e associações indígenas, ecológicas ou de desenvolvimento alternativo; movimentos literários, artísticos e científicos na periferia do sistema mundial em busca de valores culturais alternativos, não imperialistas, contra-hegemónicos, empenhados em estudos sob perspectivas pós-coloniais ou subalternas. Pese embora a heterogeneidade dos movimentos e organizações envolvidas, a contestação à Organização Mundial de Comércio aquando da sua reunião em Seattle, a 30 de novembro de

1999, foi uma eloquente manifestação do que designo por cosmopolitismo. Foi seguida por outras contestações contra as instituições financeiras da globalização hegemónica realizadas em Washington, Montreal, Genebra e Praga. O Fórum Social Mundial realizado em Porto Alegre em janeiro de 2001 foi outra importante manifestação de cosmopolitismo.

O uso do termo “cosmopolitismo” para descrever práticas e discursos de resistência, contra as trocas desiguais no sistema mundial tardio, pode parecer inadequado em face da sua ascendência modernista, tão eloquentemente descrito por Toulmin (1990), bem como à luz da sua utilização corrente para descrever práticas que são aqui concebidas, quer como localismos globalizados, quer como globalismos localizados (para não referir a sua utilização para descrever o âmbito mundial das empresas multinacionais como “cosmocorp”). Emprego, contudo, para assinalar que, contrariamente à crença modernista (particularmente no momento de *fin de siècle*), o cosmopolitismo é apenas possível de um modo intersticial nas margens do sistema mundial em transição como uma prática e um discurso contra-hegemónicos gerados em coligações progressistas de classes ou grupos subalternos e seus aliados. O cosmopolitismo é efectivamente uma

tradição da modernidade ocidental, mas é uma das muitas tradições suprimidas ou marginalizadas pela tradição hegemónica que gerou no passado a expansão europeia, o colonialismo e o imperialismo, e que hoje gera os localismos globalizados e os globalismos localizados.

Neste contexto, é ainda necessário fazer uma outra precisão. O cosmopolitismo pode invocar a crença de Marx na universalidade daqueles que, sob o capitalismo, têm somente a perder as suas grilhetas²⁵. Não enjeito tal invocação, mas insisto na distinção entre o cosmopolitismo, tal como o entendo, e o universalismo da classe trabalhadora marxista. Para além da classe operária descrita por Marx, as classes dominadas do mundo actual são agrupáveis em mais duas categorias, nenhuma delas redutível à classe-que-só-tem-a-perder-as-grilhetas. Por um lado, sectores consideráveis ou influentes das clas-

ses trabalhadoras dos países centrais, e até dos países semiperiféricos, que têm hoje mais a perder do que as grilhetas, mesmo que esse “mais” não seja muito mais, ou seja, mais simbólico do que material²⁶. Por outro, vastas populações do mundo que nem sequer têm grilhetas, ou seja, que não são suficientemente úteis ou aptas para serem directamente exploradas pelo capital e a quem, conseqüentemente, a eventual ocorrência de uma tal exploração soaria como libertação. Em toda a sua variedade, as coligações cosmopolitas visam a luta pela emancipação das classes dominadas, sejam elas dominadas por mecanismos de opressão ou de exploração. Talvez por isso, contrariamente à concepção marxista, o cosmopolitismo não implica unifor-

25 A ideia do cosmopolitismo como universalismo, cidadania do mundo, negação das fronteiras políticas e territoriais, tem uma longa tradição na cultura ocidental, da lei cósmica de Pitágoras e a *philalalia* de Demócrito ao “Homo suum, nihil humani a me alienum putō” de Terêncio, da *res publica christiana* medieval aos humanistas da Renascença, da ideia de Voltaire para quem “para ser bom patriota [é] necessário tornar-se inimigo do resto do mundo” até ao internacionalismo operário.

26 A distinção entre o material e o simbólico não deve ser levada para além de limites razoáveis já que cada um dos pólos da distinção contém o outro (ou alguma dimensão do outro), ainda que de forma recessiva. O “mais” material a que me refiro são basicamente os direitos económicos e sociais conquistados e tornados possíveis pelo Estado-Providência: os salários indirectos, a segurança social, etc. O “mais” simbólico inclui, por exemplo, a inclusão na ideologia nacionalista, ou na ideologia consumista e a conquista de direitos desprovidos de meios eficazes de aplicação. Uma das conseqüências da globalização hegemónica tem sido a crescente erosão do “mais” material, compensada pela intensificação do “mais” simbólico.

midade e o colapso das diferenças, autonomias e identidades locais. O cosmopolitismo não é mais do que o cruzamento de lutas progressistas locais com o objectivo de maximizar o seu potencial emancipatório *in locu* através das ligações translocais/locais.

Provavelmente a mais importante diferença entre a minha concepção de cosmopolitismo e a universalidade dos oprimidos de Marx é que as coligações cosmopolitas progressistas não têm necessariamente uma base classista. Integram grupos sociais constituídos em base não-classista, vítimas, por exemplo, de discriminação sexual, étnica, rática, religiosa, etária, etc. Por esta razão, em parte, o carácter progressista ou contra-hegemónico das coligações cosmopolitas nunca pode ser determinado em abstracto. Ao invés, é intrinsecamente instável e problemático. Exige dos que nelas participam uma auto-reflexividade permanente. Iniciativas cosmopolitas concebidas e criadas com um carácter contra-hegemónico podem vir a assumir posteriormente características hegemónicas, correndo mesmo o risco de se converterem em localismos globalizados. Basta pensar nas iniciativas de democracia participativa a nível local que durante anos tiveram de lutar contra o “absolutismo” da democracia representativa e a desconfiança por parte das elites políticas

conservadoras, tanto nacionais como internacionais, e que hoje começam a ser reconhecidas e mesmo apadrinhadas pelo Banco Mundial seduzido pela eficácia e pela ausência de corrupção com que tais iniciativas aplicam os fundos e os empréstimos de desenvolvimento. A vigilância auto-reflexiva é essencial para distinguir entre a concepção tecnocrática de democracia participativa sancionada pelo Banco Mundial e a concepção democrática e progressista de democracia participativa, embrião de globalização contra-hegemónica²⁷.

A instabilidade do carácter progressista ou contra-hegemónico decorre ainda de um outro factor: das diferentes concepções de resistência emancipatória por parte de iniciativas cosmopolitas em diferentes regiões do sistema mundial. Por exemplo, a luta pelos padrões mínimos da qualidade de trabalho (os chamados *labor standards*) — luta conduzida pelas organizações sindicais e grupos de direitos humanos dos países mais desenvolvidos, com objectivos de solidariedade internacionalista, no sentido de impedir que produtos produzidos com trabalho que não atinge esses padrões mínimos possam circular livremente no mercado

27 Analiso esta questão no meu estudo sobre o orçamento participativo em Porto Alegre (Santos, 1998a).

mundial —, é certamente vista pelas organizações que a promovem como contra-hegemónica e emancipatória, uma vez que visa melhorar as condições de vida dos trabalhadores, mas pode ser vista por organizações similares dos países da periferia como mais uma estratégia hegemónica do Norte, cujo efeito útil é criar mais uma forma de protecção favorável aos países ricos.

O segundo modo de produção de globalização em que se organiza a resistência aos localismos globalizados e aos globalismos localizados, é o que eu designo, recorrendo ao direito internacional, o *património comum da humanidade*. Trata-se de lutas transnacionais pela protecção e desmercadorização de recursos, entidades, artefactos, ambientes considerados essenciais para a sobrevivência digna da humanidade e cuja sustentabilidade só pode ser garantida à escala planetária. Pertencem ao património comum da humanidade, em geral, as lutas ambientais, as lutas pela preservação da Amazónia, da Antártida, da biodiversidade ou dos fundos marinhos e ainda as lutas pela preservação do espaço exterior, da lua e de outros planetas concebidos também como património comum da humanidade. Todas estas lutas se referem a recursos que, pela sua natureza, têm de ser geridos por outra lógica que não a

das trocas desiguais, por fideicomissos da comunidade internacional em nome das gerações presentes e futuras²⁸.

O cosmopolitismo e o património comum da humanidade conheceram grande desenvolvimento nas últimas décadas. Através deles se foi construindo uma globalização política alternativa à hegemónica desenvolvida a partir da necessidade de criar uma obrigação política transnacional correspondente à que até agora vinculou mutuamente cidadãos e Estados-nação. Tal obrigação política mais ampla é por agora meramente conjuntural uma vez que está ainda por concretizar (ou sequer imaginar) uma instância política transnacional correspondente à do Estado-nação. No entanto, as Organizações Não-Governamentais de advocacia progressista transnacional, as alianças entre elas e organizações e movimentos locais em diferentes partes do mundo, a organização de campanhas contra a globalização hegemónica (das campanhas do *Greenpeace* à Campanha Jubileu 2000), todos estes fenómenos são, por vezes, vistos como sinais de uma sociedade civil e política global apenas emergente.

28 Sobre o património comum da humanidade, ver, entre muitos outros, Santos (1995: 365-373) e o estudo exaustivo de Pureza (1999).

Mas tanto o cosmopolitismo como o património comum da humanidade têm encontrado fortíssimas resistências por parte dos que conduzem a globalização hegemónica (localismos globalizados e globalismos localizados) ou dela se aproveitam. O património comum da humanidade, em especial, tem estado sob constante ataque por parte de países hegemónicos, sobretudo dos EUA. Os conflitos, as resistências, as lutas e as ligações em torno do cosmopolitismo e do património comum da humanidade demonstram que aquilo a que chamamos globalização é, na verdade, um conjunto de campos de lutas transnacionais. Daí a importância em distinguir entre globalização de-cima-para-baixo e globalização de-baixo-para-cima, ou entre globalização hegemónica e globalização contra-hegemónica. Os localismos globalizados e os globalismos localizados são globalizações de-cima-para-baixo ou hegemónicas; cosmopolitismo e património comum da humanidade são globalizações de-baixo-para-cima, ou contra-hegemónicas. É importante ter em mente que estes dois tipos de globalização não existem em paralelo como se fossem duas entidades estanques. Ao contrário, são a expressão e o resultado das lutas que se travam no interior do campo social que convencionámos chamar globalização e que em realidade se constrói se-

gundo quatro modos de produção. Como qualquer outra, a concepção de globalização aqui proposta não é pacífica²⁹. Para a situar melhor nos debates actuais sobre a globalização são necessárias algumas precisões.

GLOBALIZAÇÃO HEGEMÓNICA E CONTRA-HEGEMÓNICA

Um dos debates actuais gira em redor da questão de saber se há uma ou várias globalizações. Para a grande maioria dos autores, só há uma globalização, a globalização capitalista neoliberal, e por isso não faz sentido distinguir entre globalização hegemónica e contra-hegemónica. Havendo uma só globalização, a resistência contra ela não pode deixar de ser a localização auto-assumida. Segundo Jerry Mander, a globalização económica tem uma lógica férrea que é duplamente destrutiva. Não só não pode melhorar o nível de vida da esmagadora maioria da população mundial (pelo contrário, contribui para a sua pioria), como não é sequer sustentável a médio prazo (1996: 18). Ainda

29 Sobre a globalização de-baixo-para-cima ou contra-hegemónica, ver Hunter (1995); Kidder e McGinn (1995). Ver também Falk (1995 e 1999). Ambos os trabalhos visam as ligações e redes internacionais de trabalhadores que emergiram do NAFTA.

hoje a maioria da população mundial mantém economias relativamente tradicionais, muitos não são “pobres” e uma alta percentagem dos que são foram empobrecidos pelas políticas da economia neoliberal. Em face disto, a resistência mais eficaz contra a globalização reside na promoção das economias locais e comunitárias, economias de pequena-escala, diversificadas, auto-sustentáveis, ligadas a forças exteriores, mas não dependentes delas. Segundo esta concepção, numa economia e numa cultura cada vez mais desterritorializadas, a resposta contra os seus malefícios não pode deixar de ser a reterritorialização, a redescoberta do sentido do lugar e da comunidade, o que implica a redescoberta ou a invenção de actividades produtivas de proximidade.

Esta posição tem-se traduzido na identificação, criação e promoção de inúmeras iniciativas locais em todo o mundo. Consequentemente é hoje muito rico o conjunto de propostas que, em geral, podíamos designar por localização. Entendo por localização o conjunto de iniciativas que visam criar ou manter espaços de sociabilidade de pequena escala, comunitários, assentes em relações face-a-face, orientados para a auto-sustentabilidade e regidos por lógicas cooperativas e participativas. As propostas de localização incluem iniciativas de pequena

agricultura familiar (Berry, 1996; Inhoff, 1996), pequeno comércio local (Norberg-Hodge, 1996), sistemas de trocas locais baseado em moedas locais (Meeker-Lowry, 1996), formas participativas de auto-governo local (Kumar, 1996; Morris, 1996). Muitas destas iniciativas ou propostas assentam na ideia de que a cultura, a comunidade e a economia estão incorporadas e enraizadas em lugares geográficos concretos que exigem observação e protecção constantes. É isto o que se chama biorregionalismo (Sale, 1996).

As iniciativas e propostas de localização não implicam necessariamente fechamento isolacionista. Implicam, isso sim, medidas de protecção contra as investidas predadoras da globalização neoliberal. Trata-se de um “novo protecçãoismo”: a maximização do comércio local no interior de economias locais, diversificadas e auto-sustentáveis e a minimização do comércio de longa distância (Hines e Lang, 1996: 490)³⁰. O novo protecçãoismo parte da ideia de que a economia global, longe de ter eliminado o velho protecçãoismo, é, ela própria, uma tática protecçãoista das empresas

30 No mesmo sentido, é sugerido que os movimentos progressistas devem usar os instrumentos do nacionalismo económico para combater as forças do mercado.

multinacionais e dos bancos internacionais contra a capacidade das comunidades locais de preservarem a sua própria sustentabilidade e a da natureza.

O paradigma da localização não implica necessariamente a recusa de resistências globais ou translocais. Põe, no entanto, o acento tónico na promoção das sociabilidades locais. É esta a posição de NorbergHodge (1996), para quem é necessário distinguir entre estratégias para pôr freio à expansão descontrolada da globalização e estratégias que promovam soluções reais para as populações reais. As primeiras devem ser levadas a cabo por iniciativas translocais, nomeadamente através de tratados multilaterais que permitam aos Estados nacionais proteger as populações e o meio ambiente dos excessos do comércio livre. Ao contrário, o segundo tipo de estratégias, sem dúvida, as mais importantes, só pode ser levado a cabo através de múltiplas iniciativas locais e de pequena escala tão diversas quanto as culturas, os contextos e o meio ambiente em que têm lugar. Não se trata de pensar em termos de esforços isolados e antes de instituições que promovam a pequena escala em larga escala.

Esta posição é que mais se aproxima da que resulta da concepção de uma polarização entre globalização hegemónica e globalização

contra-hegemónica aqui proposta. A diferença está na ênfase relativa entre as várias estratégias de resistência em presença. Em minha opinião, é incorrecto dar prioridade, quer às estratégias locais, quer às estratégias globais. Uma das armadilhas da globalização neoliberal consiste em acentuar simbolicamente a distinção entre o local e o global e ao mesmo tempo destruí-la ao nível dos mecanismos reais da economia. A acentuação simbólica destina-se a deslegitimar todos os obstáculos à expansão incessante da globalização neoliberal, agregando-os a todos sob a designação de local e mobilizando contra ele conotações negativas através dos fortes mecanismos de inculcação ideológica de que dispõe. Ao nível dos processos transnacionais, da economia à cultura, o local e o global são cada vez mais os dois lados da mesma moeda como, de resto, salientei acima. Neste contexto, a globalização contra-hegemónica é tão importante quanto a localização contra-hegemónica. As iniciativas, organizações e movimentos que acima designei como integrantes do cosmopolitismo e do património comum da humanidade, têm uma vocação transnacional mas nem por isso deixam de estar ancorados em locais concretos e em lutas locais concretas. A advocacia transnacional dos direitos humanos visa defendê-

-los nos locais concretos do mundo onde eles são violados, tal como a advocacia transnacional da ecologia visa pôr cobro a destruições concretas, locais ou translocais, do meio ambiente. Há formas de luta mais orientadas para a criação de redes entre locais, mas obviamente elas não serão sustentáveis se não partirem de lutas locais ou não forem sustentadas por elas. As alianças transnacionais entre sindicatos de trabalhadores da mesma empresa multinacional, a operar em diferentes países, visam melhorar as condições de vida em cada um dos locais de trabalho, dando mais força e mais eficácia às lutas locais dos trabalhadores. É neste sentido que se deve entender a proposta de Chase-Dunn (1998), no sentido da globalização política dos movimentos populares de modo a criar um sistema global democrático e colectivamente racional.

O global acontece localmente. É preciso fazer com que o local contra-hegemónico também aconteça globalmente. Para isso não basta promover a pequena escala em grande escala. É preciso desenvolver, como propus noutra lugar (Santos, 1999) uma teoria da tradução que permita criar inteligibilidade recíproca entre as diferentes lutas locais, aprofundar o que têm em comum de modo a promover o interesse em alianças translocais e a criar

capacidades para que estas possam efectivamente ter lugar e prosperar.

À luz da caracterização do sistema mundial em transição que propus acima, o cosmopolitismo e o património comum da humanidade constituem globalização contra-hegemónica na medida em que lutam pela transformação de trocas desiguais em trocas de autoridade partilhada. Esta transformação tem de ocorrer em todas as constelações de práticas, mas assumirá perfis distintos em cada uma delas. No campo das práticas interestatais, a transformação tem de ocorrer simultaneamente ao nível dos Estados e do sistema interestatal. Ao nível dos Estados trata-se de transformar a democracia de baixa intensidade, que hoje domina, pela democracia de alta intensidade³¹. Ao nível do sistema interestatal, trata-se de promover a construção de mecanismos de controlo democrático através de conceitos como o de cidadania pós-nacional e o de esfera pública transnacional.

No campo das práticas capitalistas globais, a transformação contra-hegemónica consiste na globalização das lutas que tornem possível a distribuição democrática da riqueza, ou seja,

31 Sobre os conceitos de democracia de alta intensidade e de democracia de baixa intensidade, ver Santos (1998b) e Santos (2000b).

uma distribuição assente em direitos de cidadania, individuais e colectivos, aplicados transnacionalmente.

Finalmente, no campo das práticas sociais e culturais transnacionais, a transformação contra-hegemónica consiste na construção do multiculturalismo emancipatório, ou seja, na construção democrática das regras de reconhecimento recíproco entre identidades e entre culturas distintas. Este reconhecimento pode resultar em múltiplas formas de partilha — tais como, identidades duais, identidades híbridas, interidentidade e transidentidade — mas todas elas devem orientar-se pela seguinte pauta transidentitária e transcultural: temos o direito de ser iguais quando a diferença nos inferioriza e a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza³².

A GLOBALIZAÇÃO HEGEMÓNICA E O PÓS-CONSENSO DE WASHINGTON

Distinguir entre globalização hegemónica e globalização contra-hegemónica implica pressupor a coerência interna de cada uma delas. Trata-se, no entanto, de um pressuposto problemático, pelo menos no actual período de

transição em que nos encontramos. Já assinalai que a globalização contra-hegemónica, ainda que reconduzível a dois modos de produção de globalização — o cosmopolitismo e o património comum da humanidade —, é internamente muito fragmentada na medida em que assume predominantemente a forma de iniciativas locais de resistência à globalização hegemónica. Tais iniciativas estão enraizadas no *espírito do lugar*, na especificidade dos contextos, dos actores e dos horizontes de vida localmente constituídos. Não falam a linguagem da globalização e nem sequer linguagens globalmente inteligíveis. O que faz delas globalização contra-hegemónica é, por um lado, a sua proliferação um pouco por toda a parte enquanto respostas locais a pressões globais — o local é produzido globalmente — e, por outro lado, as articulações translocais que é possível estabelecer entre elas ou entre elas e organizações e movimentos transnacionais que partilham pelo menos parte dos seus objectivos.

No que respeita à globalização hegemónica, os processos recíprocos de localismos globalizados e de globalismos localizados fazem prever uma maior homogeneidade e coerência internas. Tal é o caso, em particular, da globalização económica. Aí é possível identificar uma série de características que parecem estar

32 Sobre este ponto, cfr. Santos (1997).

presentes globalmente: a prevalência do princípio do mercado sobre o princípio do Estado; a financeirização da economia mundial; a total subordinação dos interesses do trabalho aos interesses do capital; o protagonismo incondicional das empresas multinacionais; a recomposição territorial das economias e a consequente perda de peso dos espaços nacionais e das instituições que antes os configuravam, nomeadamente, os Estados nacionais; uma nova articulação entre a política e a economia em que os compromissos nacionais (sobretudo os que estabelecem as formas e os níveis de solidariedade) são eliminados e substituídos por compromissos com actores globais e com actores nacionais globalizados.

Estas características gerais não vigoram, no entanto, de modo homogêneo em todo o planeta. Pelo contrário, articulam-se de modo diferenciado com diferentes condições nacionais e locais, sejam elas a trajectória histórica do capitalismo nacional; a estrutura de classes; o nível de desenvolvimento tecnológico; o grau de institucionalização dos conflitos sociais e, sobretudo, dos conflitos capital/trabalho; os sistemas de formação e qualificação da força de trabalho; as redes de instituições públicas que asseguram um tipo concreto de articulação entre a política e a economia. No

que respeita especificamente a estas últimas, a nova economia institucional (North, 1990; Reis, 1998) tem vindo a salientar o papel central da ordem constitucional, o conjunto de instituições e de compromissos institucionalizados que asseguram os mecanismos de resolução de conflitos, os níveis de tolerância ante as desigualdades e os desequilíbrios, e, em geral, definem o que é preferível, permitido ou proibido (Boyer, 1998: 12). Cada ordem constitucional tem a sua própria historicidade e é ela que determina a especificidade da resposta local ou nacional às mesmas pressões globais. Esta especificidade faz com que, em termos de relações sociais e institucionais, não haja um só capitalismo mas vários.

O capitalismo, enquanto modo de produção, tem assim evoluído historicamente em diferentes famílias de trajectórias. Boyer distingue quatro dessas trajectórias as quais constituem as quatro configurações principais do capitalismo contemporâneo: o capitalismo mercantil dos EUA, Inglaterra, Canadá, Nova Zelândia e Austrália; o capitalismo mesocorporativo do Japão; o capitalismo social democrático da Suécia, Áustria, Finlândia, Noruega e Dinamarca, e, em menor grau, Alemanha; o capitalismo estatal da França, Itália e Espanha (Boyer, 1996, 1998). Esta tipologia restringe-se às eco-

nomias dos países centrais, ficando, pois, fora dela a maioria dos capitalismos reais da Ásia, da América Latina, da Europa Central, do Sul e de Leste e da África. A sua utilidade reside em mostrar a variedade das formas de capitalismo e o modo diferenciado como cada uma delas se insere nas transformações globais.

No *capitalismo mercantil* o mercado é a instituição central; as suas insuficiências são supridas por agências de regulação; o interesse individual e a competição dominam todas as esferas da sociedade; as relações sociais, de mercado e de trabalho, são reguladas pelo direito privado; os mercados de trabalho são extremamente flexíveis; é dada toda a prioridade à inovação tecnológica promovida por diferentes tipos de incentivos e protegida pelo direito de patentes e de propriedade intelectual; são toleradas grandes desigualdades sociais bem como o subinvestimento em bens públicos ou de consumo colectivo (transportes públicos, educação, saúde, etc.).

O *capitalismo mesocorporativo* japonês é liderado pela grande empresa; é no seio desta que se obtêm os ajustamentos económicos principais através dos bancos que detêm e da rede de empresas afiliadas que controlam; a regulação pública actua em estreita coordenação com as grandes empresas; dualidade entre os

trabalhadores “regulares” e os trabalhadores “irregulares”, sendo a linha divisória a entrada ou não na carreira estruturada no interior do mercado interno da grande empresa; são altos os níveis de educação generalista e a formação profissional é fornecida pelas empresas; aceita-se a estabilidade das desigualdades.

O *capitalismo social democrático* assenta na concertação social entre os parceiros sociais, as organizações representativas dos patrões e dos trabalhadores e o Estado; compromissos mutuamente vantajosos que garantam a compatibilidade entre ganhos de competitividade, inovação e produtividade, por um lado, e ganhos salariais e melhoria do nível de vida, por outro; prevalência da justiça social; alto investimento em educação; organização do mercado de trabalho de modo a minimizar a flexibilidade e a promover a qualificação como resposta ao aumento da competitividade e à inovação tecnológica; elevada protecção social contra os riscos; minimização das desigualdades sociais.

Finalmente, o *capitalismo estatal* assenta na centralidade da intervenção estatal como princípio de coordenação em face da fraqueza da ideologia do mercado e das organizações dos parceiros sociais; sistema público de educação para a produção de elites empresariais públicas

e privadas; fraca formação profissional; mercado de trabalho altamente regulado; investigação científica pública com deficiente articulação com o sector privado; elevada protecção social. Apesar de Portugal continuar a ser uma sociedade semiperiférica, a institucionalidade capitalista que domina entre nós aponta para o tipo de capitalismo estatal. A plena consolidação deste modelo de institucionalidade parece estar bloqueada no nosso país, pelas pressões contraditórias, ainda que desiguais, de que o modelo é alvo e que, por paradoxal que pareça, são exercidas pelo próprio Estado: por um lado, as pressões no sentido do capitalismo social democrático e, por outro lado, as pressões bem mais fortes no sentido do capitalismo mercantil. Neste caótico processo de transição há ainda vestígios de capitalismo mesocorporativo, sobretudo em face da articulação íntima entre o Estado e os grupos financeiros e entre o Estado e grandes empresas públicas e privadas em fase de internacionalização.

Em face da coexistência destes quatro grandes tipos de capitalismo (e certamente de outros tipos em vigor nas regiões do mundo não integradas na classificação), pode questionar-se a existência de uma globalização económica hegemónica. Afinal, cada um destes tipos de capitalismo constitui um regime de acumula-

ção e um modo de regulação dotados de estabilidade, em que é grande a complementaridade e a compatibilidade entre as instituições. Por esta via, o tecido institucional tem uma capacidade antecipatória ante possíveis ameaças desestruturantes. A verdade, porém, é que os regimes de acumulação e os modos de regulação são entidades históricas dinâmicas; aos períodos de estabilidade seguem-se períodos de desestabilização, por vezes induzidos pelos próprios êxitos anteriores. Ora desde a década de oitenta, temos vindo a assistir a uma enorme turbulência nesses diferentes tipos de capitalismo. A turbulência não é, porém, caótica e nela podemos detectar algumas linhas de força. São essas linhas de força que compõem o carácter hegemónico da globalização económica.

Em geral, e nos termos da definição de globalização acima proposta, pode dizer-se que a evolução consiste na globalização do capitalismo mercantil e na conseqüente localização dos capitalismos mesocorporativos, social democrático e estatal. Localização implica desestruturacão e adaptacão. As linhas de força por que uma e outra se têm pautado são as seguintes: os compromissos entre o capital e o trabalho são vulnerabilizados pela nova inserção na economia internacional (mercados livres e procura global de investimentos directos); a

segurança da relação social é convertida em rigidez da relação salarial; a prioridade dada aos mercados financeiros bloqueia a distribuição de rendimentos e exige a redução das despesas públicas em material social; a transformação do trabalho num recurso global é feita de modo a coexistir com a diferenciação de salários e de preços; o aumento da mobilidade do capital faz com que a fiscalidade passe a incidir sobre rendimentos imóveis (sobretudo os do trabalho); o papel redistributivo das políticas sociais decresce e, em consequência, aumentam as desigualdades sociais; a protecção social é sujeita a uma pressão privatizante, sobretudo no domínio das pensões de reforma dado o interesse nelas por parte dos mercados financeiros; a actividade estatal intensifica-se, mas agora no sentido de incentivar o investimento, as inovações e as exportações; o sector empresarial do Estado, quando não é totalmente eliminado, é fortemente reduzido; a pauperização dos grupos sociais vulneráveis e a acentuação das desigualdades sociais são consideradas efeitos inevitáveis da prosperidade da economia e podem ser minoradas por medidas compensatórias desde que estas não perturbem o funcionamento dos mecanismos de mercado.

É este o perfil da globalização hegemónica, sobretudo económica e política. A sua identi-

ficação tem a ver com as escalas de análise. Ao nível da grande escala (a análise que cobre uma pequena área em grande detalhe), tal hegemonia é dificilmente detectável na medida em que a esta escala sobressaem sobretudo as particularidades nacionais e locais e as especificidades das respostas, resistências e adaptações a pressões externas. Pelo contrário, ao nível da pequena escala (a análise que cobre grandes áreas, mas com pouco detalhe), só são visíveis as grandes tendências globalizantes e a tal ponto que a diferenciação nacional ou regional do seu impacto e as resistências que lhe são movidas são negligenciadas. É a este nível de análise que se colocam os autores para quem a globalização é um fenómeno sem precedentes, tanto na sua estrutura, como na sua intensidade. Também para eles é inadequado falar de globalização hegemónica, pois, como referi acima, havendo uma só globalização inelutável, faz pouco sentido falar de hegemonia e, ainda menos, de contra-hegemonia. É ao nível da escala média que se torna possível identificar fenómenos globais hegemónicos que, por um lado, se articulam de múltiplas formas com condições locais, nacionais e regionais e que, por outro lado, são confrontados com resistências locais nacionais e globais que se podem caracterizar como contra-hegemónicas.

A escolha dos níveis de escala é assim crucial e pode ser determinada tanto por razões analíticas como por razões de estratégia política ou ainda por uma combinação entre elas. Por exemplo, para visualizar os conflitos entre os grandes motores do capitalismo global tem-se considerado adequado escolher uma escala de análise que distingue três grandes blocos regionais interligados por múltiplas interdependências e rivalidades: o bloco americano, o europeu e o japonês (Stallings e Streeck, 1995; Castells, 1996: 108). Cada um destes blocos tem um centro, os EUA a União Europeia e o Japão, respectivamente, uma semiperiferia e uma periferia. Ao nível desta escala, os dois tipos de capitalismo europeu acima referidos, o social democrático e o estatal, aparecem fundidos num só. De facto, a União Europeia tem hoje uma política económica interna e internacional e é sob o seu nome que os diferentes capitalismos europeus travam as suas batalhas com o capitalismo norte-americano nos fora internacionais, nomeadamente na Organização Mundial do Comércio.

A escala média de análise é, pois, aquela que permite esclarecer melhor os conflitos e as lutas sociais que se travam à escala mundial e as articulações entre as suas dimensões locais, nacionais e globais. É também ela que permite

identificar fracturas no seio da hegemonia. As linhas de força, que acima referi como sendo o núcleo da globalização hegemónica, traduzem-se em diferentes constelações institucionais, económicas, sociais, políticas e culturais ao articular-se com cada um dos quatro tipos de capitalismo ou com cada um dos três blocos regionais. Essas fracturas são hoje muitas vezes o ponto de entrada para lutas sociais locais-globais de orientação anticapitalista e contra-hegemónica.

Um exemplo na área da segurança social pode ajudar a elucidar a natureza deste ponto de entrada. Ao longo do século XX e sobretudo depois da Segunda Guerra Mundial, os Estados centrais desenvolveram um conjunto de políticas públicas que visaram criar sistemas de protecção social e de segurança social para o conjunto dos cidadãos e, em particular, para os trabalhadores. Pela importância do reconhecimento amplo de direitos sociais e pelo elevado nível de transferências de rendimento que envolveram, tais políticas acabaram por transformar a natureza política das relações Estado/sociedade civil, dando origem a uma nova forma política que se designou por Estado-Providência. Apesar de se tratar de uma transformação política geral, assumiu diferentes formas nos diferentes países. Partindo de uma escala mé-

dia de análise, Esping-Anderson (1990) identificou três grandes tipos de Estado-Providência com base no índice de desmercadorização do bem estar social³³.

O *Estado-Providência liberal* é caracterizado por um grau baixo de desmercadorização; protecção pública selectiva e residual dirigida especificamente às classes de menores rendimentos; promoção de um sistema dual de protecção pública e privada; promoção activa da intervenção do mercado através de subsídios à subscrição de esquemas privados e da limitação a esquemas e níveis mínimos de protecção pública. Este tipo de Estado-Providência existe nos EUA e na Inglaterra.

O segundo tipo é o *Estado-Providência corporativo* vigente na Alemanha e na Áustria. Os direitos sociais são garantidos em nível elevado, mas circunscritos aos trabalhadores e aos desempenhos no mercado de trabalho; em paralelo, existe um sistema de assistência social

generosa para os que não estão abrangidos pelos regimes contributivos; a desmercadorização da protecção social tem, como contrapartida, o accionamento de efectivos mecanismos de controlo social.

Finalmente, o *Estado-Providência social democrático*, vigente nos países escandinavos, caracteriza-se pelo acesso quase universal aos benefícios de modo a incluir as necessidades e os gastos da classe média; o acesso aos direitos não tem outra condição que não a condição de cidadão ou de residente, sendo, por isso, muito elevado o grau de desmercadorização; os benefícios são de montantes fixos, bastante generosos e financiados por impostos ainda que existam esquemas complementares de seguro social.

Maurizio Ferrera tem vindo a propor um quarto tipo de Estado-Providência vigente no Sul da Europa (Itália, Espanha, Portugal e Grécia) (1996): um sistema corporativo de protecção social altamente fragmentado em termos ocupacionais, gerando assim muitas injustiças e disparidades; polarização entre esquemas generosos de protecção e grandes lacunas de protecção; sistema universal mas de baixa qualidade no domínio da saúde; baixos níveis de despesas públicas sociais; persistência de clientelismos e misturas altamente promíscuas

33 Esping-Anderson definiu o índice de desmercadorização como sendo o grau em que os indivíduos ou famílias podem manter um nível de vida aceitável, independentemente da participação no mercado (1990: 37). Este grau de desmercadorização não depende só do nível das prestações sociais, mas também das condições de elegibilidade e restrições nos direitos, do nível de substituição dos rendimentos e do leque dos direitos.

entre actores e instituições públicos, por um lado, e privados, por outro.

A caracterização do que designo por quase-Estado-Providência português está feita noutra lugar (Santos, 1993; Santos e Ferreira, 2001)³⁴. O que interessa relevar aqui é a congruência geral entre a tipologia de Esping-Anderson e a tipologia de capitalismos de Boyer. Ao capitalismo mercantil corresponde um Estado-Providência fraco, o Estado-Providência liberal, enquanto aos capitalismos europeus, tanto ao social democrático como ao estatal, correspondem Estados-Providência fortes ainda que diferenciados. E tal como nos últimos vinte anos o capitalismo mercantil procurou globalizar-se, impondo-se aos restantes, também no domínio da protecção social assistimos à progressiva globalização do Estado-Providência liberal e à consequente localização defensiva dos outros tipos de Estado-Providência. A globalização do modelo de providência estatal liberal implicou a adopção deste, tanto por países que se submeteram à nova ortodoxia neoliberal, como foi o caso “pioneiro” do Chile de Pinochet, como pelas agências financeiras multilaterais

(Banco Mundial, FMI, etc.). Em 1994, o Banco Mundial publicou o seu célebre relatório sobre “A Crise do Envelhecimento” em que se propunham reformas radicais nos sistemas de segurança social, no sentido da remercadorização da protecção social e da privatização dos sistemas de pensões de reforma, substituindo os regimes de repartição pelos de capitalização individual. O conjunto das propostas ficou conhecido por modelo neoliberal de segurança social e nos anos que seguiram foi activamente promovido, quando não imposto, aos países intervencionados pelas políticas de ajustamento estrutural.

No mesmo ano em que o Banco Mundial publicou o seu relatório, a Comissão Europeia publicou o *Livro Branco sobre a Política Social Europeia* (Comissão Europeia, 1994). Nesse Livro Branco afirma-se o compromisso em manter o modelo europeu de Estado-Providência, o qual, pese embora as suas diferenças internas, se caracteriza por elevados níveis de protecção social, garantidos como direitos de cidadania pelo Estado cuja intervenção assegura a solidariedade nacional e torna possível a desmercadorização da protecção social. Ao contrário do que se passa com o modelo do Banco Mundial, parte-se do pressuposto que é possível compatibilizar o aumento da competi-

34 Ver, em especial, Santos e Ferreira (2001).

tividade e o crescimento económico com altos níveis de protecção social.

Passou então a falar-se de um modelo social europeu alternativo ao modelo neoliberal. Esta concorrência estabeleceu-se não apenas entre modelos de bem estar social, mas também, e em última instância, entre dois modelos do capitalismo global, o europeu e o norte-americano. Neste sentido, é possível falar de fracturas no interior da globalização económica e social hegemónica. Que essas fracturas podem constituir o ponto de entrada para lutas sociais ficou demonstrado com os conflitos no interior da Comissão do Livro Branco da Segurança Social, criada pelo Governo socialista saído das eleições de 1995. Reflexos de conflitos activos ou latentes na sociedade portuguesa sobre a reforma da segurança social, os conflitos no interior da Comissão foram formatados pela polarização entre o modelo neoliberal e o modelo social europeu³⁵. As fracturas no interior da globalização hegemónica revelaram a existência de modos de regulação capitalista qualitativamente distintos. As lutas sociais que tais fracturas permitem são progressistas na medida em que lutam pelo modo de regulação que

gera menos iniquidade e garante, a título de direitos de cidadania, maior protecção social aos grupos sociais mais vulneráveis. Num estudo preparado para a Presidência Portuguesa da União Europeia no 1º semestre de 2000, Boyer — em geral muito atento às especificidades do capitalismo europeu — defende que os sistemas de bem estar europeus, se adequadamente reformados, podem ser um dos grandes triunfos da Europa no contexto mundial (1999).

As fracturas na globalização económica e social hegemónica têm-se vindo a aprofundar nos últimos anos. As crises na Rússia e nos países asiáticos vieram mostrar a extrema fragilidade de um modelo de desenvolvimento assente no sistema financeiro e obrigaram para já a repensar as receitas do ajustamento estrutural. As tensões recentes entre o Banco Mundial e o FMI são elucidativas da extensão das fracturas. Outro factor na fragilização da globalização económica neoliberal decorre da contestação transnacional que lhe tem sido movida por múltiplas iniciativas cosmopolitas já atrás referidas. Mas é sem dúvida no domínio da área da protecção social e, em especial, da segurança social, que as fracturas são hoje mais visíveis.

Em 1998, o conhecido economista norte-americano e, ao tempo, vice-presidente do Banco Mundial, Joseph Stiglitz, desferiu o pri-

35 Os trabalhos da Comissão são analisados em detalhe em Santos e Ferreira (2001).

meiro ataque ao Consenso de Washington e propõe um pós-Consenso de Washington (Stiglitz, 1998) e em finais de 1999 leva mais longe ainda a sua crítica, afirmando que o modelo do Banco Mundial de segurança social (o modelo neoliberal), para além de ter causado muito sofrimento humano e contribuído para o agravamento das desigualdades sociais a nível mundial e no interior de cada país, é um modelo cientificamente errado uma vez que as supostas verdades em que assenta não passam de mitos (Stiglitz e Orszag, 1999). O próprio Stiglitz se encarrega de demonstrar isto mesmo desmontando um a um os 10 mitos em que, em seu entender, assenta o modelo do Banco Mundial.

Antes de passarem à desmistificação dos 10 mitos construídos em torno do modelo do Banco Mundial, tal como foi definido no célebre relatório de 94 sobre pensões de reforma, Stiglitz e o seu colaborador começam por assinalar quatro pontos prévios que são cruciais na medida em que enformam a desmistificação a que procedem:

1. Deve ser feita uma distinção entre os elementos que são inerentes aos sistemas e esquemas de pensões (modelos teóricos) e aqueles elementos que surgem com a sua implementação. Esta distinção deve permitir perceber se o sistema ou esquema de pensões só precisa de correcções ou se tem que ser totalmente substituído por outro, e se este outro irá funcionar melhor nas mesmas circunstâncias. A implementação de qualquer modelo tem que ter em consideração as circunstâncias históricas concretas e estas são diferentes de país para país.
2. As medidas de reforma devem ter em conta os sistemas e esquemas já existentes. Ou seja, não se deve confundir a passagem de um sistema a outro com a introdução de um sistema ou esquema onde nada existia antes, pois no primeiro caso existem custos de transição que têm que ser considerados.
3. Na análise inter-geracional dos efeitos das medidas, há que não focar exclusivamente o longo prazo, pois corre-se o risco de, em nome das gerações futuras, se imporem pesados custos às gerações actuais.
4. É necessário ter sempre em mente que o objectivo último dos sistemas de pensões é o bem-estar. A poupança e o crescimento não são um fim mas sim um meio de aumentar o bem-estar dos membros de uma sociedade. Isto pode levar a uma escolha por sistemas ou esquemas menos rentáveis mas com menos riscos.

Os 10 mitos apontados e desmistificados pelos autores são de natureza macroeconómica e microeconómica e relacionados com a economia política. Entre os primeiros mitos encontramos afirmações como: a) “os planos privados de contribuições definidas aumentam a poupança nacional”; b) “as contas individuais permitem a constituição de pensões mais elevadas do que os sistemas em repartição”; c) “o declínio das taxas de retorno nos sistemas de repartição reflectem problemas fundamentais nesses sistemas”; d) “o investimento dos fundos públicos em acções e obrigações privadas em vez de títulos do tesouro não tem qualquer efeito macroeconómico ou implicação no bem-estar”. As afirmações dos mitos microeconómicos são: a) “os incentivos do mercado de trabalho são maiores com planos privados de contribuições definidas”; b) “os planos públicos de benefícios definidos incentivam a reforma antecipada”; c) “a concorrência permite baixos custos administrativos nos planos privados de contribuições definidas”. Por fim, os mitos da economia política são: a) “os governos são ineficientes pelo que os planos privados de contribuições definidas são preferíveis”; b) “os governos são mais sujeitos a pressões para maior protecção social sob um sistema público de benefícios definidos do que num sis-

tema privado de contribuições definidas”; c) “o investimento de fundos por parte de entidades públicas é sempre dissipador e mal gerido”.

O aspecto mais importante desta argumentação é a defesa da intervenção do Estado e a admissão que, em determinados aspectos e perante determinadas situações, essa intervenção é mais eficiente do que a “mão invisível do mercado”. Isto porque os autores fazem uma importante distinção entre os modelos teóricos puros e os modelos aplicados na prática. Na prática é assumido que existem ineficiências no funcionamento do mercado e que tem que se contar com as ineficiências resultantes da aplicação dos modelos. Os cuidados que estes autores agora pedem aos decisores políticos na aplicação dos modelos relevam da observação de que, em alguns países, sobretudo nos países em desenvolvimento, os mercados financeiros e as instituições financeiras não estão ainda suficientemente maduros para não apresentarem todo um conjunto de riscos, inclusive riscos relacionados com a corrupção.

Ao afirmarem que o fim último dos sistemas de pensões é o bemestar social e não qualquer outro, os autores reconhecem que a protecção social é um dos elementos fundamentais no bom funcionamento dos sistemas sociais e económicos, que não pode ser descartado sob

pena de se pôr em causa a própria sustentabilidade desses mesmos sistemas.

As clivagens entre o capitalismo mercantil e o capitalismo social democrático ou estatal, entre o modelo neoliberal de segurança social e o modelo social europeu ou ainda dentro do modelo neoliberal, como acabei de referir, ao mesmo tempo que revelam as fracturas no interior da globalização hegemónica criam o impulso para a formulação de novas sínteses entre as clivagens e com elas para a reconstituição da hegemonia. É assim que deve ser entendida a “terceira via” teorizada por Giddens (1999).

GRAUS DE INTENSIDADE DA GLOBALIZAÇÃO

A última precisão ao conceito de globalização defendido neste texto diz respeito aos graus de intensidade da globalização. Definimos globalização como conjuntos de relações sociais que se traduzem na intensificação das interacções transnacionais, sejam elas práticas interestatais, práticas capitalistas globais ou práticas sociais e culturais transnacionais. A desigualdade de poder no interior dessas relações (as trocas desiguais) afirma-se pelo modo como as entidades ou fenómenos dominantes se desvinculam dos seus âmbitos ou espaços e ritmos locais de origem, e, cor-

respondentemente, pelo modo como as entidades ou fenómenos dominados, depois de desintegrados e desestruturados, são revinculados aos seus âmbitos, espaços e ritmos locais de origem. Neste duplo processo, quer as entidades ou fenómenos dominantes (globalizados), quer os dominados (localizados) sofrem transformações internas. Mesmo o hamburguer norteamericano teve de sofrer pequenas alterações para se desvincular do seu âmbito de origem (o Midwest norte-americano) e conquistar o mundo, e o mesmo sucedeu com as leis de propriedade intelectual, a música popular e o cinema de Hollywood. Mas enquanto as transformações dos fenómenos dominantes são expansivas, visam ampliar âmbitos, espaços e ritmos, as transformações dos fenómenos dominados são reactivas, desintegradoras e desestruturantes; os seus âmbitos e ritmos, que eram locais por razões endógenas e raramente se auto-representavam como locais, são relocados por razões exógenas e passam a auto-representar-se como locais. A desterritorialização, desvinculação local e transformação expansiva, por um lado, e a reterritorialização, revinculação local e transformação desintegradora e reactiva, por outro, são as duas faces da mesma moeda, a globalização.

Estes processos ocorrem de modos muitos distintos. Quando se fala de globalização tem-se normalmente em mente processos muito intensos e muito rápidos de desterritorialização e de reterritorialização e conseqüentemente transformações expansivas e reactivas muito dramáticas. Nestes casos, é relativamente fácil explicar estes processos por um conjunto limitado de causas bem definidas. A verdade, porém, é que os processos de globalização nem sempre ocorrem desta forma. Por vezes são mais lentos, mais difusos, mais ambíguos e as suas causas mais indefinidas. Claro que é sempre possível estipular que neste caso não estamos perante processos de globalização. É isto mesmo o que tendem a fazer os autores mais entusiastas a respeito da globalização e os que vêm nela algo sem precedentes, tanto pela natureza, como pela intensidade³⁶.

Penso, porém, que esta estratégia analítica não é a melhor porque, contrariamente ao que pretende, reduz o âmbito e a natureza dos processos de globalização em curso. Proponho, pois, a distinção entre *globalização de alta intensidade* para os processos rápidos, intensos e relativamente monocausais de globalização,

e *globalização de baixa intensidade* para os processos mais lentos e difusos e mais ambíguos na sua causalidade. Um exemplo ajudará a identificar os termos da distinção. Escolho, entre muitos outros possíveis, um dos consensos de Washington: o primado do direito e da resolução judicial dos litígios como parte do modelo de desenvolvimento liderado pelo mercado. Em meados da década de oitenta, começaram a chegar aos tribunais de vários países europeus casos que envolviam figuras públicas, indivíduos poderosos ou notórios na actividade económica ou na actividade política. Estes casos, quase todos da área criminal (corrupção, burla, falsificação de documentos), deram uma visibilidade pública e um protagonismo político sem precedentes aos tribunais. Se exceptuarmos o caso do Tribunal Supremo dos EUA, desde a década de quarenta, os tribunais dos países centrais — e, de resto, também os dos países semiperiféricos e periféricos — tinham tido uma vida apagada. Reactivos e não proactivos, resolvendo litígios entre indivíduos que raramente captavam a atenção pública, sem intervenção nos conflitos sociais, os tribunais — a sua actividade, as suas regras e os seus agentes — eram desconhecidos do grande público. Este estado de coisas começou a mudar na década de oitenta e rapidamente os

36 Ver, por todos, Castells (1996).

tribunais passaram a ocupar as primeiras páginas dos jornais, a sua actividade converteu-se numa curiosidade jornalística e os magistrados tornaram-se figuras públicas.

Tal fenómeno ocorreu, por exemplo, na Itália, na França, na Espanha e em Portugal, e em cada país teve causas próximas específicas. A ocorrência paralela e simultânea do mesmo fenómeno em diferentes países não faz dela um fenómeno global, a menos que as causas endógenas, diferentes de país para país, tenham entre si afinidades estruturais ou partilhem traços de causas remotas, comuns e transnacionais. E de facto este parece ter sido o caso. Pese embora as diferenças nacionais, sempre significativas, podemos detectar no novo protagonismo judicial alguns factores comuns. Em primeiro lugar, as consequências da confrontação entre o princípio do Estado e o princípio do mercado na gestão da vida social de que resultaram as privatizações e a desregulamentação da economia, a desmoralização dos serviços públicos, a crise dos valores republicanos, um novo protagonismo do direito privado, a emergência de actores sociais poderosos para quem se transferiram prerrogativas de regulação social, antes detidas pelo Estado. Tudo isto criou uma nova promiscuidade entre o poder económico e o

poder político que permitiu às elites circular facilmente e, por vezes, pendularmente, de um para outro. Esta promiscuidade combinada como enfraquecimento da ideia de bem público ou bem comum acabou por se traduzir numa nova patrimonialização ou privatização do Estado que muitas vezes recorreu à ilegalidade para se concretizar. Foi a criminalidade de colarinho branco e, em geral, a corrupção que deram a notoriedade aos tribunais.

Em segundo lugar, a crescente conversão da globalização capitalista hegemónica em algo irreversível e incontornável combinada com os sinais de crise dos regimes comunistas conduziu à atenuação das grandes clivagens políticas. Estas, que antes permitiam a resolução política dos conflitos políticos, deixaram de o poder fazer e estes últimos foram atenuados, fragmentados e personalizados até ao ponto de se poderem transformar em conflitos judiciais. Chamamos a este processo político de despolitização, judicialização da política. Em terceiro lugar, esta judicialização da política, que foi, na sua génese, um sintoma da crise da democracia, alimentou-se desta. A legitimidade democrática que antes assentava quase exclusivamente nos órgãos políticos eleitos, o parlamento e o executivo, foi-se transferindo de algum modo para os tribunais.

Este fenómeno que, além dos países atrás referidos, tem vindo a ocorrer na última década em muitos outros países da Europa de Leste, da América Latina e da Ásia³⁷ e a mesma relação entre causas próximas (endógenas e específicas) e causas remotas (comuns, transnacionais) pode ser detectada ainda que com adaptações. Por esta razão, considero estar-mos perante um fenómeno de globalização de baixa intensidade.

Muito diferente deste processo é o que, na mesma área da justiça e do direito, tem vindo a ser protagonizado pelos países centrais, através das suas agências de cooperação e assistência internacional, e pelo Banco Mundial, FMI e Banco Interamericano para o Desenvolvimento, no sentido de promover nos países semiperiféricos e periféricos profundas reformas jurídicas e judiciais que tornem possível a criação de uma institucionalidade jurídica e judicial eficiente e adaptada ao novo modelo de desenvolvimento, assente na prioridade do mercado e das relações mercantis entre cidadãos e agentes económicos. Para este objectivo têm sido canalizadas vultuosas doações e empréstimos sem qualquer precedente quando

comparadas com as políticas de cooperação, de modernização e de desenvolvimento dos anos sessenta e setenta. Tal como no processo de globalização acima descrito, também aqui está em curso uma política de primado do direito e dos tribunais e dela estão a decorrer os mesmos fenómenos de visibilidade pública dos tribunais, de judicialização da política e da consequente politização do judicial. No entanto, ao contrário do processo anterior, este processo é muito rápido e intenso, ocorre pelo impulso de factores exógenos dominantes, bem definidos e facilmente reconduzíveis a políticas globais hegemónicas interessadas em criar, a nível global, a institucionalidade que facilita a expansão limitada do capitalismo global³⁸. Trata-se de uma globalização de alta intensidade.

A utilidade desta distinção reside em que ela permite esclarecer as relações de poder desigual que subjazem aos diferentes modos de produção de globalização e que são, por isso, centrais na concepção de globalização aqui proposta. A globalização de baixa intensidade tende a dominar em situações em que as trocas são menos desiguais, ou seja, em que as diferenças de poder (entre países, interesses,

37 Este fenómeno está analisado em detalhe em Santos (2000b).

38 Sobre este “movimento” da reforma global dos tribunais, ver Santos (2000b).

actores ou práticas por detrás de concepções alternativas de globalização) são pequenas. Pelo contrário, a globalização de alta intensidade tende a dominar em situações em que as trocas são muito desiguais e as diferenças de poder são grandes.

PARA ONDE VAMOS?

A intensificação das interacções económicas, políticas e culturais transnacionais das três últimas décadas assumiu proporções tais que é legítimo levantar a questão de saber se com isso se inaugurou um novo período e um novo modelo de desenvolvimento social. A natureza precisa deste período e deste modelo está no centro dos debates actuais sobre o carácter das transformações em curso nas sociedades capitalistas e no sistema capitalista mundial como um todo. Defendi atrás que o período actual é um período de transição a que chamei o período do sistema mundial em transição. Combina características próprias do sistema mundial moderno com outras que apontam para outras realidades sistémicas ou extrasistémicas. Não se trata de uma mera justaposição de características modernas e emergentes já que a combinação entre elas altera a lógica interna de umas e outras. O sistema mundial em transição é muito complexo porque constituído por

três grandes constelações de práticas — práticas interestatais, práticas capitalistas globais e práticas sociais e culturais transnacionais — profundamente entrelaçadas segundo dinâmicas indeterminadas. Trata-se, pois, de um período de grande abertura e indefinição, um período de bifurcação cujas transformações futuras são imperscrutáveis. A própria natureza do sistema mundial em transição é problemática e a ordem possível é a ordem da desordem. Mesmo admitindo que um novo sistema se seguirá ao actual período de transição, não é possível estabelecer uma relação determinada entre a ordem que o sustentará e a ordem caótica do período actual ou a ordem não caótica que a precedeu e que sustentou durante cinco séculos o sistema mundial moderno. Nestas circunstâncias, não admira que o período actual seja objecto de várias e contraditórias leituras.

São duas as leituras alternativas principais acerca das mudanças actuais do sistema mundial em transição e dos caminhos que apontam: a *leitura paradigmática* e a *leitura subparadigmática*.

A *leitura paradigmática* sustenta que o final dos anos sessenta e o início dos anos setenta marcaram o período de transição paradigmática no sistema mundial, um período de crise final da qual emergirá um novo paradigma

social. Uma das leituras paradigmáticas mais sugestivas é a proposta por Wallerstein e seus colaboradores³⁹. Segundo Wallerstein, o sistema mundial moderno entrou num período de crise sistémica iniciado em 1967 e que se estenderá até meados do século XXI. Na sua perspectiva, o período entre 1967 e 1973 é um período crucial porque marca uma conjuntura tripla de pontos de ruptura no sistema mundial: a) o ponto de ruptura numa longa curva de Kondratief (1945-1995?); b) o ponto de ruptura da hegemonia dos EUA sobre o sistema mundial (1873-2025?); c) o ponto de ruptura no sistema mundial moderno (1450-2100?).

Wallerstein previne que as provas que apoiam esta tripla ruptura são mais sólidas em a) do que em b) e em b) mais do que em c), o que se compreende uma vez que o ponto final putativo dos ciclos está sucessivamente mais afastado no futuro. Segundo ele, a expansão económica mundial está a conduzir à mercadorização extrema da vida social e à extrema polarização (não só quantitativa mas também social) e, como consequência, está a atingir o seu limite máximo de ajustamento e de adaptação e esgotará em breve “a sua capacidade de

manutenção dos ciclos rítmicos que são o seu bater cardíaco” (1991b: 134). O colapso dos mecanismos de ajustamento estrutural abre um vasto terreno para a experimentação social e para escolhas históricas reais, muito difíceis de prever. Com efeito, as ciências sociais modernas revelam-se aqui de pouca utilidade, a menos que elas mesmas se sujeitem a uma revisão radical e se insiram num questionar mais amplo. Wallerstein designa tal questionamento por utopística (distinto de utopianismo), *id est*, “a ciência das utopias utópicas... a tentativa de clarificar as alternativas históricas reais que estão à nossa frente quando um sistema histórico entra numa fase de crise, e avaliar nesse momento extremo de flutuações as vantagens e as desvantagens das estratégias alternativas” (1991a: 270).

De uma perspectiva diferente embora convergente, Arrighi convida-nos a visitar as previsões de Schumpeter acerca do futuro do capitalismo e com base nelas coloca a questão schumpeteriana: poderá o capitalismo sobreviver ao sucesso? (Arrighi, 1994: 325; Arrighi e Silver, 1999). Há uns 50 anos, Schumpeter formulou a tese de que “o desempenho actual e prospectivo do sistema capitalista é tal que refuta a ideia de o seu colapso ocorrer sob o peso do fracasso económico, mas o seu pró-

39 Wallerstein (1991b); Hopkins, Wallerstein, Casparis e Derluguian (1996). Ver também Arrighi e Silver (1999).

prio sucesso corrompe as instituições sociais que o protegem e “inevitavelmente” cria as condições sob as quais não conseguirá sobreviver e que apontam fortemente para o socialismo como o seu aparente herdeiro” (Schumpeter, 1976: 61). Schumpeter era assim muito céptico acerca do futuro do capitalismo e Arrighi defende que a história poderá vir a dar-lhe razão: “A sua ideia de que uma outra viragem bem sucedida estava ao alcance do capitalismo revelou-se obviamente correcta. Mas as possibilidades indicam que, durante o próximo meio século, a história provará estar também certa a sua outra ideia de que a cada viragem bem sucedida se criam as condições sob as quais a sobrevivência do capitalismo é cada vez mais difícil” (Arrighi, 1994: 325). Em trabalho mais recente, Arrighi e Silver salientam o papel da expansão do sistema financeiro nas crises finais das ordens hegemónicas anteriores (holandesa e britânica). A actual financeirização da economia global aponta para a crise final da última e mais recente hegemonia, a dos EUA. Este fenómeno não é, pois, novo, o que é novo e radicalmente novo é a sua combinação com a proliferação e o crescente poder das empresas multinacionais e o modo como elas interferem com o poder dos Estados nacionais. É nesta combinação

que se virá a sustentar uma transição paradigmática (1999: 271-289).

A *leitura subparadigmática* vê o período actual como um importante processo de ajustamento estrutural, no qual o capitalismo não parece dar mostra de falta de recursos ou de imaginação adequados. O ajustamento é significativo porque implica a transição de um regime de acumulação para outro, ou de um modo de regulação (“fordismo”) para outro (ainda por nomear; “pós-fordismo”), como vem sendo sustentado pelas teorias da regulação⁴⁰. De acordo com alguns autores, o período actual de transição põe a descoberto os limites das teorias de regulação e dos conceitos que elas converteram em linguagem comum como o conceito de “regimes de acumulação” e de “modos de regulação” (McMichael e Myhre, 1990; Boyer, 1996, 1998). As teorias da regulação, pelo menos as que tiveram mais circulação, tomaram o Estado-nação como a unidade da análise económica, o que fazia provavelmente sentido no período histórico do desenvolvimento capitalista dos países centrais em que essas teorias foram formuladas. Hoje, porém, a regulação nacional

40 Aglietta (1979); Boyer (1986, 1990). Ver também Jessop (1990a, 1990b); Kotz (1990); Mahnkopf (1988); Noel (1987); Vroey (1984).

da economia está em ruínas e dessas ruínas está a emergir uma regulação transnacional, uma “relação salarial global”, paradoxalmente assente na fragmentação crescente dos mercados de trabalho que transforma drasticamente o papel regulatório do Estado-nação, forçando a retirada da protecção estatal dos mercados nacionais da moeda, trabalho e mercadorias e suscitando uma profunda reorganização do Estado. Na verdade, pode estar a ser forjada uma nova forma política: o “Estado transnacional”.

Como seria de esperar, tudo isto é questionável e está a ser questionado. Como vimos acima, a real dimensão do enfraquecimento das funções regulatórias do Estado-nação é hoje um dos debates nucleares da sociologia e da economia políticas. Inquestionável é apenas o facto de que tais funções mudaram (ou estão a mudar) dramaticamente e de uma forma que questiona o dualismo tradicional entre regulação nacional e internacional.

Dentro da leitura subparadigmática do actual período de desenvolvimento capitalista há, contudo, algum consenso em torno das seguintes questões. Dada a natureza antagónica das relações sociais capitalistas, a reprodução rotineira e a expansão sustentada da acumulação de capital é inerentemente problemática. De modo a ser obtida, pressupõe a) uma cor-

respondência dinâmica entre um determinado padrão de produção e um determinado padrão de consumo (*id est*, um regime de acumulação) e b) um conjunto institucional de normas, instituições, organizações e pactos sociais, que assegure a reprodução de todo um campo de relações sociais sobre o qual o regime de acumulação está baseado (*id est*, um modo de regulação). Poderá haver crises *do* regime de acumulação e crises *no* regime de acumulação e o mesmo se passa com o modo de regulação. Desde os anos sessenta, os países centrais estão a atravessar uma dupla crise do regime de acumulação e do modo de regulação. O papel regulatório do Estado-nação tende a ser mais decisivo nas crises *do* do que nas crises *no*, mas o modo como isso é exercido depende fortemente do contexto internacional, da integração da economia nacional na divisão internacional do trabalho e das capacidades e recursos institucionais específicos do Estado em articular, sob condições de crise hostis, estratégias de acumulação com estratégias hegemónicas e estratégias de confiança⁴¹.

A leitura paradigmática é muito mais ampla do que a leitura subparadigmática, tanto nas

41 Sobre estas três estratégias do Estado moderno, ver Santos (1995: 99-109).

suas afirmações substantivas como na amplitude do seu tempo-espaço. Segundo ela, a crise do regime de acumulação e do modo de regulação são meros sintomas de uma crise muito mais profunda: uma crise civilizatória ou epocal. As “soluções” das crises subparadigmáticas são produto dos mecanismos de ajustamento estrutural do sistema; dado que estes estão a ser irreversivelmente corroídos, tais “soluções” serão cada vez mais provisórias e insatisfatórias. Por seu lado, a leitura subparadigmática é, no máximo, agnóstica relativamente às previsões paradigmáticas e considera que, por serem de longo prazo, não são mais que conjecturas. Sustenta ainda que, se o passado tem alguma lição a dar-nos, é a de que até agora o capitalismo resolveu com sucesso as suas crises e sempre num horizonte temporal curto.

A confrontação entre leituras paradigmáticas e leituras subparadigmáticas tem dois registos principais, o analítico e o ideológico-político. O registo analítico, como acabámos de ver, é a formulação mais consistente do debate sobre se a globalização é um fenómeno novo ou um fenómeno velho. Porque se assume que o novo de hoje é sempre o prenúncio do novo de amanhã, os autores que consideram a globalização um fenómeno novo são os mesmos que perfilham as leituras paradigmá-

ticas, enquanto os autores que consideram a globalização um fenómeno velho, renovado ou não, são os mesmos que perfilham leituras subparadigmáticas⁴².

Mas esta confrontação tem também um registo político-ideológico, uma vez que estão em causa diferentes perspectivas sobre a natureza, o âmbito e a orientação político-ideológica das transformações em curso e, portanto, também das acções e das lutas que as hão-de promover ou, pelo contrário, combater.

As duas leituras são de facto os dois argumentos fundamentais a respeito da acção política nas condições turbulentas dos nossos dias. Os argumentos paradigmáticos apelam a actores colectivos que privilegiam a acção transformadora enquanto os argumentos subparadigmáticos apelam a actores colectivos que privilegiam a acção adaptativa. Trata-se de dois tipos-ideais de actores colectivos. Alguns actores sociais (grupos, classes, organizações)

42 Apesar de considerarem a globalização um fenómeno velho, alguns dos teóricos do sistema mundial, como é o caso de Wallerstein, perfilham leituras paradigmáticas a partir de análises sistémicas, nomeadamente da análise da sobreposição de pontos de ruptura nos diferentes processos de longa duração que constituem o sistema mundial moderno.

aderem apenas a um dos argumentos, mas muitos deles subscrevem um ou outro, consoante o tempo ou o tema, sem garantirem fidelidades exclusivas ou irreversíveis a um ou a outro. Alguns actores podem experienciar a globalização da economia no modo subparadigmático e a globalização da cultura no modo paradigmático, enquanto outros as podem conceber de modo inverso. Mais do que isso, alguns podem conceber como económicos os mesmos processos de globalização que outros consideram culturais ou políticos.

Os actores que privilegiam a leitura paradigmática tendem a ser mais apocalípticos na avaliação dos medos, riscos, perigos e colapsos do nosso tempo e a ser mais ambiciosos relativamente ao campo de possibilidades e escolhas históricas que está a ser revelado. O processo de globalização pode assim ser visto, quer como altamente destrutivo de equilíbrios e identidades insubstituíveis, quer como a inauguração de uma nova era de solidariedade global ou até mesmo cósmica.

Por sua vez, para os actores que privilegiam a leitura subparadigmática, as actuais transformações globais na economia, na política e na cultura, apesar da sua relevância indiscutível, não estão a forjar nem um novo mundo utópico, nem uma catástrofe. Expressam apenas

a turbulência temporária e o caos parcial que acompanham normalmente qualquer mudança nos sistemas rotinizados.

A coexistência de interpretações paradigmáticas e de interpretações subparadigmáticas é provavelmente a característica mais distintiva do nosso tempo. E não será esta a característica de todos os períodos de transição paradigmática? A turbulência inevitável e controlável para uns é vista por outros como prenúncio de rupturas radicais. E entre estes últimos, há os que vêem perigos incontroláveis onde outros vêem oportunidades para emancipações insuspeitáveis. As minhas análises do tempo presente, a minha preferência pelas acções transformadoras e, em geral, a minha sensibilidade — e esta é a palavra exacta — inclinam-me a pensar que as leituras paradigmáticas interpretam melhor a nossa condição no início do novo milénio do que as leituras subparadigmáticas⁴³.

43 A justificação desta posição é apresentada noutro lugar (Santos, 1995, 2000a).

BIBLIOGRAFIA

- Aglietta, M. 1979 *A Theory of Capitalist Regulation* (Londres: New Left Books).
- Albrow, M. e King, E. (orgs.) 1990 *Globalization Knowledge and Society* (Londres: Sage).
- Appadurai, A. 1990 "Disjuncture and Difference in the Global and Cultural Economy" in *Public Culture*, V. 2, pp. 1-24.
- Appadurai, A. 1997 *Modernity at Large* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Appadurai, A. 1999 "Globalization and the Research Imagination" in *International Social Science Journal*, V. 160, pp. 229-238.
- Arrighi, G. 1994 *The Long Twentieth Century* (Londres: Verso).
- Arrighi, G. e Silver, B. 1999 *Chaos and Governance in the Modern World System* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Banco Mundial 1994 *Averting the Old Age Crisis: Policies to Protect the Old and Promote Growth* (Oxford: Oxford University Press).
- Banco Mundial 1997 *World Development Report 1997* (Nova Iorque: Oxford University Press).
- Barber, B. e Schulz, A. (orgs.) 1995 *Jihad Vs. McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World* (Nova Iorque: Ballantine Books).
- Bauman, Z. 1992 *Intimations of Postmodernity* (Londres: Routledge).
- Beck, U. 1992 *Risk Society. Towards a New Modernity* (Londres: Sage).
- Becker, D. e Sklar, R. 1987 "Why Postimperialism?" in Becker, D. *et al.* *Postimperialism* (Boulder: Lynne Rienner Publishers) pp. 1-18.
- Becker, D. *et al.* 1987 *Postimperialism* (Boulder: Lynne Rienner Publishers).
- Bergesen, A. (org.) 1980 *Studies of the Modern World-System* (Nova Iorque: Academic Press).
- Bergesen, A. 1990 "Turning World-System Theory on its Head" in Featherstone, M. (org.) *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity* (Londres: Sage) pp. 67-81.
- Berman, H. 1983 *Law and Revolution. The Formation of Western Legal Tradition* (Cambridge: Harvard University Press).
- Berry, W. 1996 "Conserving Communities" in Mander, J. e Goldsmith, E. (orgs.) *The Case Against the Global Economy* (São Francisco: Sierra Club Books) pp. 407-417.

- Boulding, E. 1991 "The Old and New Transnationalism: An Evolutionary Perspective" in *Human Relations*, V. 44, pp. 789-805.
- Boyer, C. 1998 «Le politique à l'éve de la mondialization et de la finance: Le point sur quelques recherches regulationnistes», Comunicação ao Colóquio «Evolution et Transformation des Systèmes Economiques : Approches Comparatives du Capitalisme et du Socialisme» (Paris: EHESS) 19-21 de junho.
- Boyer, R. (org.) 1986 *Capitalismes Fin de Siècle* (Paris: Maspero).
- Boyer, R. 1990 *The Regulation School: A Critical Introduction* (Nova Iorque: Columbia University Press).
- Boyer, R. 1999 "Institutional Reforms for Growth, Employment and Social Cohesion: Elements of a European and National Agenda", Estudo preparado para a Presidência Portuguesa da União Europeia no primeiro semestre de 2000 (Paris: CEPREMAP) novembro.
- Boyer, R. e Drache, D. (orgs.) 1996 *States Against Markets: The Limits of Globalization* (Nova Iorque: Routledge).
- Castells, M. 1996 *The Rise of the Network Society* (Cambridge: Blackwell).
- Chase-Dunn, C. 1991 *Global Formation: Structures of the World-Economy* (Cambridge: Polity Press).
- Chase-Dunn, C.; Kawano, Y. e Nikitin, D. 1998 "Globalization: A World-System Perspective" in *XIV World Congress of Sociology* (Montreal). Disponível em <<http://csf.colorado.edu/systems/archives/papers/>>.
- Chossudovsky, M. 1997 *The Globalization of Poverty: Impacts of IMF and World Bank Reforms* (Londres: Zed Books).
- Clarke, T. 1996 "Mechanisms of Corporate Rule" in Mander, J. e Goldsmith, E. (orgs.) *The Case Against the Global Economy* (São Francisco: Sierra Club Books) pp. 297-308.
- Contributions in Honour of J. G. Sauveplanne 1984 Unification and Comparative Law in Theory and Practice* (Antuérpia: Kluwer).
- Cowhey, P. F. 1990 "The International Telecommunications Regime: The Political Roots of Regimes for High Technology" in *International Organization*, V. 2, N° 44, pp. 169-199.
- Drache, D. 1999 "Globalization: Is There Anything to Fear?", Comunicação apresentada no Seminário "Governing the Public Domain beyond the Era of

- the Washington Consensus?: Redrawing the Line between the State and the Market” (Toronto: York University) 4-6 de novembro.
- Durand, M.-F.; Lévy, J. e Retaillé, D. 1993 *Le monde: espaces et systèmes* (Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques & Dalloz).
- Eliassen, K. e Sjoavaag, M. (orgs.) 1999 *European Telecommunications Liberalization* (Londres: Routledge).
- Esping-Andersen, G. 1990 *The Three Worlds of Welfare Capitalism* (Cambridge: Polity Press).
- Evans, P. 1979 *Dependent Development: The Alliance of Multinational, State and Local Capital in Brazil* (Princeton: Princeton University Press).
- Evans, P. 1986 “State, capital and the transformation of dependence: the Brazilian computer case” in *World Development*, V. 14, pp. 791-808.
- Evans, P. 1987 “Class, state and dependence in East Asia: lessons for Latin Americanists” in Deyo, F. C. (org.) *The Political Economy of the New Asian Industrialism* (Nova Iorque: Cornell University Press) pp. 203-225.
- Falk, R. 1995 *On Human Governance: Toward a New Global Politics* (University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press).
- Falk, R. 1999 *Predatory Globalization: A Critique* (Cambridge: Polity Press).
- Featherstone, M. (org.) 1990 *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity* (Londres: Sage).
- Featherstone, M. 1990 “Global Culture: An Introduction” in Featherstone, M. (org.) *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity* (Londres: Sage) pp. 1-14.
- Featherstone, M. et al. 1995 *Global Modernities* (Thousand Oaks: Sage).
- Ferrera, M. 1996 “The ‘Southern Model’ of Welfare in Social Europe” in *Journal of European Social Policy*, V. 6, N° 1, pp. 17-37.
- Fortuna, C. (org.) 1997 *Cidade, cultura e globalização* (Lisboa: Celta).
- Fortuna, C. 1997 “Introdução: sociologia, cultura urbana e globalização” in Fortuna, C. (org.) *Cidade, cultura e globalização* (Lisboa: Celta) pp. 1-28.
- Friedman, J. 1994 *Cultural Identity and Gobaal Process* (Londres: Sage).
- Fröbel, F. et al. 1980 *The New International Division of Labor* (Cambridge: Cambridge University Press).

- Fukuyama, F. 1992 *The End of History and the Last Man* (Nova Iorque: The Free Press).
- Giddens, A. 1990 *Sociology* (Oxford: Polity Press).
- Giddens, A. 1991 *The Consequences of Modernity* (Oxford: Polity Press).
- Giddens, A. 1999 *Para uma terceira via: a renovação da social-democracia* (Lisboa: Presença).
- Gordon, D. M. 1988 "The Global Economy: New Edifice or Crumbling Foundations?" in *New Left Review*, V. 168, pp. 24-64.
- Grupo de Lisboa 1994 *Limites à competição* (Lisboa: Publicações Europa-América).
- Haggard, S. e Kaufman, R. (orgs.) 1992 *The Politics of Economic Adjustment, International Constraints, Distributive Conflicts and the State* (Princeton: Princeton University Press).
- Haggard, S. e Simmons, B. A. 1987 "Theories of International Regimes" in *International Organization*, N° 41, pp. 491-549.
- Hall, S. e Gleben, Bram (orgs.) 1992 *Formations of Modernity* (Londres: Polity Press).
- Hall, S. e McGrew, T. (orgs.) 1992 *Modernity and its Futures* (Cambridge: Polity Press).
- Hancher, L. e Moran, M. (orgs.) 1989 *Capitalism, Culture and Economic Regulation* (Oxford: Clarendon Press).
- Hannerz, U. 1990 "Cosmopolitan and Local in World Culture" in Featherstone, M. (org.) *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity* (Londres: Sage) pp. 237-251.
- Harvey, D. 1989 *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Oxford: Basil Blackwell).
- Held, D. (org.) 1993 *Prospects for Democracy* (Stanford: Stanford University Press).
- Held, D. 1993 "Democracy: From City-States to a Cosmopolitan Order" in Held, D. (org.) *Prospects for Democracy* (Stanford: Stanford University Press).
- Hendley, K. 1995 "The Spillover Effect of Privatization on Russian Legal Culture" in *Transnational Law and Contemporary Problems*, V. 5, pp. 40-64.
- Hespanha, P. e Carapinheiro, G. (orgs.) 2001 *A globalização do risco social: políticas nacionais e estratégias locais* (Porto: Afrontamento).
- Hines, C. e Lang, T. 1996 "In Favor of a New Protectionism" in Mander, J. e Goldsmith, E. (orgs.) *The Case Against the Global*

- Economy* (São Francisco: Sierra Club Books) pp. 418-424.
- Hopkins, T. ; Wallerstein, I.; Casparis, J. e Derluignan, G. 1996 *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025* (Londres: Zed Books).
- Huet, J. e Maisl, H. 1989 *Droit de l'informatique et des telecommunications* (Paris: Litec).
- Hunter, A. 1995 "Globalization from Below? Promises and Perils of the New Internationalism" in *Social Policy*, V. 4, N° 25, pp. 6-13.
- Huntington, S. 1993 "The Clash of Civilizations?" in *Foreign Affairs*, V. LXXII, pp. 3-12.
- Inhoff, D. 1996 "Community Supported Agriculture: Farming with a Face on It" in Mander, J. e Goldsmith, E. (orgs.) *The Case Against the Global Economy* (São Francisco: Sierra Club Books) pp. 425-433.
- Jameson, F. e Miyoshi, M. (orgs.) 1998 *The Cultures of Globalization* (Durham: Duke University Press).
- Janni, O. 1998 "O Príncipe eletrônico" in *Primeira Versão* (Campinas: IFCH/ UNICAMP) N° 78, novembro.
- Jenkins, R. 1984 "Divisions Over the International Division of Labor" in *Capital and Class*, V. 22, pp. 28-57.
- Jenson, J. e Santos, B. de Sousa (orgs.) 2000 *Globalizing Institutions: Case Studies in Regulation and Innovation* (Aldershot: Ashgate).
- Jessop, B. 1990a *State Theory. Putting Capitalist States in their Place* (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press).
- Jessop, B. 1990b "Regulation Theories in retrospect and prospect" in *Economy and Society*, V. 19, pp. 153-216.
- Jessop, B. 1995 "The Future of the National State: Erosion or Reorganization? General Reflections on the West European Case", Comunicação apresentada na 2ª Conferência da "Theory, Culture and Identity: City, Nation, World" (Berlin) 10-14 de agosto.
- Kennedy, P. 1993 *Preparing for the Twenty-First Century* (Nova Iorque: Random House).
- Keohane, R. 1985 *After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy* (Princeton: Princeton University Press).

- Keohane, R. e Nye, J. 1977 *Power and Interdependence* (Boston: Little, Brown and Company).
- Kidder, T. e McGinn, M. 1995 "In the Wake of NAFTA: Transnational Workers Networks" in *Social Policy*, V. 25, N° 4, pp. 14-20.
- King, A. D. (org.) 1991 *Culture, Globalization and World-System* (Basingstock: MacMillan).
- Kotz, D. 1990 "A Comparative Analysis of the Theory of Regulation and the Social Structure of Accumulation Theory" in *Science and Society*, N° 54, pp. 5-28.
- Krasner, S. (org.) 1983 *International Regimes* (Ithaca: Cornell University Press).
- Kumar, S. 1996 "Gandhi's *Swadeshi*: The Economics of Permanence" in Mander, J. e Goldsmith, E. (orgs.) *The Case Against the Global Economy* (São Francisco: Sierra Club Books) pp. 418-424.
- Lash, S. e Urry, J. 1996 *Economics of Signs and Space* (Londres: Sage).
- Mahnkopf, B. (org.) 1988 *Der Gewendete Kapitalismus: Kritische Beiträge zu einer Theorie der Regulation* (Muenster: Westfälischer Dampfboot).
- Maizels, A. 1992 *Commodities in Crisis* (Oxford: Oxford University Press).
- Mander, J. 1996 "Facing the Rising Tide" in Mander, J. e Goldsmith, E. (orgs.) *The Case Against the Global Economy* (São Francisco: Sierra Club Books) pp. 3-19.
- Mander, J. e Goldsmith, E. (orgs.) 1996 *The Case Against the Global Economy* (São Francisco: Sierra Club Books).
- Marques, M. M. Leitão et al. 2000 *O endividamento dos consumidores* (Coimbra: Almedina).
- McMichael, P. 1996 *Development and Social Change: A Global Perspective* (Thousand Oaks: Pine Forge).
- McMichael, P. e Myhre, D. 1990 "Global Regulation vs. the Nation-State: Agro-Food Systems and the New Politics of Capital" in *Review of Radical Political Economy*, N° 22, pp. 59-77.
- Meeker-Lowry, S. 1996 "Community Money: The Potential of Local Currency" in Mander, J. e Goldsmith, E. (orgs.) *The Case Against the Global Economy* (São Francisco: Sierra Club Books) pp. 446-459.
- Meyer, J. 1987 "The World Polity and the Authority of the Nation-state" in Thomas, G. et al. *Institutional Structure: Constituting State, Society and the Individual* (Beverly Hills: Sage), pp. 41-70.

- Meyer, W. 1987 "Testing Theories of Cultural Imperialism: International Media and Domestic Impact" in *International Interactions*, N° 13, pp. 353-374.
- Morris, D. 1996 "Communities: Building Authority, Responsibility and Capacity" in Mander, J. e Goldsmith, E. (orgs.) *The Case Against the Global Economy* (São Francisco: Sierra Club Books) pp. 434-445.
- Moyo, S. e Katerere, Y. 1991 *NGOs in Transition: An Assessment of Regional NGOs in the Development Process* (Harare: The Zimbabwe Energy Research Organization).
- Murphy, C. 1994 *International Organization and Industrial Change* (Oxford: Polity Press).
- Noel, A. 1987 "Accumulation, Regulation and Social Change: An Essay on French Political Economy" in *International Organization*, N° 41, pp. 303-333.
- Norberg-Hodge, H. 1996 "Shifting Direction: From Global Dependence to Local Interdependence" in Mander, J. e Goldsmith, E. (orgs.) *The Case Against the Global Economy* (São Francisco: Sierra Club Books) pp. 393-406.
- North, D. 1990 *Institutions, Institutional Change and Economic Performance* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Nugter, A. e Smits, J. 1989 "The Regulation of International Telecommunication Services: A New Approach" in *North Carolina Journal of International Law and Commercial Regulation*, N° 14, pp. 191-218.
- OECD/DAC 2000 "Development Co-operation Report 1999 — Efforts and Policies of the Members of the Development Assistance Committee" in *The DAC Journal*, V. 1, N° 1.
- Parsons, T. 1971 *The System of Modern Societies* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall).
- Pureza, J. M. 1999 *O património comum da humanidade: rumo a um direito internacional da solidariedade?* (Porto: Afrontamento).
- Reis, J. 1998 "O institucionalismo económico: crónica sobre os saberes da economia" in *Notas Económicas — Revista da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra*, N° 11, pp. 130-149.
- Riess, J. 1991 "Das europäische Tele-Kommunikations recht: Recht zwischen Markt and Technik" in *Computer und Recht*, N° 9, pp. 559-561.

- Ritzer, G. 1995 *The MacDonalidization of Society* (Thousand Oaks: Pine Forge).
- Robertson, R. 1990 "Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept" in Featherstone, M. (org.) *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity* (Londres: Sage) pp. 15-30.
- Robertson, R. 1992 *Globalization* (Londres: Sage).
- Robertson, R. e Khondker, H. 1998 "Discourses of Globalization. Preliminary Considerations" in *International Sociology*, V. 13, N° 1, pp. 25-40.
- Robinson, W. 1995 "Globalization: Nine Theses on our Epoch" in *Race and Class*, V. 38, N° 2, pp. 13-31.
- Rosenau, J. 1990 *Turbulence in World Politics: A Theory of Change and Continuity* (Princeton: Princeton University Press).
- Sale, K. 1996 "Principles of Bioregionalism" in Mander, J. e Goldsmith, E. (orgs.) *The Case Against the Global Economy* (São Francisco: Sierra Club Books) pp. 471-484.
- Santos, B. de Sousa (org.) 1993 *Portugal: Um Retrato Singular* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa 1993 "O Estado, as relações salariais e o bem-estar social na semiperiferia: o caso português" in Santos, B. de Sousa (org.) *Portugal: Um Retrato Singular* (Porto: Afrontamento) pp. 17-56.
- Santos, B. de Sousa 1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Nova Iorque: Routledge).
- Santos, B. de Sousa 1996 "A queda do angelus novus. Para além da equação moderna entre raízes e opções" in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, N° 45, pp. 5-34.
- Santos, B. de Sousa 1997 "Por uma concepção multicultural de direitos humanos" in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, N° 48, pp. 11-32.
- Santos, B. de Sousa 1998a "Participatory Budgeting in Porto Alegre: Toward a Redistributive Democracy" in *Politics & Society*, V. 26, N° 4, pp. 461-510.
- Santos, B. de Sousa 1998b *Reinventar a Democracia* (Lisboa: Gradiva).
- Santos, B. de Sousa 1999 "Porque é tão difícil construir uma teoria crítica?" in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, N° 54, pp. 197-216.
- Santos, B. de Sousa 2000a *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa 2000b "Law and Democracy: (Mis)trusting the Global

- Reform of Courts” in Jenson, J. e Santos, B. de Sousa (orgs.) *Globalizing Institutions: Case Studies in Regulation and Innovation* (Aldershot: Ashgate) pp. 253-284.
- Santos, B. de Sousa e Ferreira, S. 2001 “A reforma do Estado-Providência entre globalizações conflitantes” in Hespânia, P. e Carapinheiro, G. (orgs.) *A globalização do risco social: políticas nacionais e estratégias locais* (Porto: Afrontamento).
- Sassen, S. 1991 *The Global City: New York, London, Tokyo* (Princeton: Princeton University Press).
- Sassen, S. 1994 *Cities in a World Economy* (Thousand Oaks: Pine Forge Press).
- Schumpeter, J. 1976 *Capitalism, Socialism and Democracy* (Londres: George Allen and Unwin).
- Silverstein, K. 1999 “Millions for Viagra, Pennies for Diseases of the Poor: Research Money goes to Profitable Lifestyle Drugs” in *The Nation*, 19 de julho.
- Singh, A. 1993 “The Lost Decade: The Economic Crisis of the Third World in the 1980s: How the North Caused the South’s Crisis” in *Contention*, N° 3, pp. 137-169.
- Sklair, L. 1991 *Sociology of the Global System* (Londres: Harvester Wheatsheaf).
- Smith, A. 1990 “Towards a Global Culture?” in Featherstone, M. (org.) *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity* (Londres: Sage) pp. 171-191.
- Stallings, B. (org.) 1995 *Global Change, Regional Response: The New International Context of Development* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Stallings, B. 1992a “International Influence on Economic Policy: Debt, Stabilization and Structural Reform” in Haggard, S. e Kaufman, R. (orgs.) *The Politics of Economic Adjustment, International Constraints, Distributive Conflicts and the State* (Princeton: Princeton University Press) pp. 41-88.
- Stallings, B. 1992b *Sustainable Development with Equity in the 1990s. Policies and Alternatives* (Madison: Global Studies Research Program).
- Stallings, B. e Streeck, W. 1995 “Capitalisms in Conflict? The United States, Europe and Japan in the Post-cold War World” in Stallings, B. (org.) *Global Change, Regional Response: The New International Context of Development* (Cambridge: Cambridge University Press) pp. 67-99.
- Stiglitz, J. 1998 “More Instruments and Broader Goals: Moving Toward the

- Post-Washington Consensus” in *The 1998 WIDER Annual Lecture*, Helsinki, disponível em <<http://www.worldbank.org/html/extdr/extme/js-010798/wider.htm>>.
- Stiglitz, J. e Orszag, P. 1999 “Rethinking Pension Reform: Ten Myths About Social Security Systems” in World Bank Conference *New Ideas About Old Age Security*, disponível em <<http://www.worldbank.org/knowledge/chiefecon/conferen/papers/rethinking.htm>>.
- Thomas, G. et al. 1987 *Institutional Structure: Constituting State, Society and the Individual* (Beverly Hills: Sage).
- Tilly, C. 1990 *Coercion, Capital and European States, AD 990-1990* (Cambridge: Blackwell).
- Tilly, C. 1995 “Globalization Threatens Labor’s Rights” in *International Labor and Working-Class History*, N° 47, pp. 1-23.
- Toulmin, S. 1990 *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity* (Nova Iorque: Free Press).
- UNAIDS, Joint United Nations Programme on HIV/AIDS 2000 *Report on the Global HIV/AIDS Epidemia* (Genebra: UNAIDS).
- UNDP — Human Development Report 1999 *Globalizing with a Human Face* (Nova Iorque: Oxford University Press).
- UNDP — Human Development Report 2001 *Making New Technologies Work for Human Development* (Nova Iorque: Oxford University Press).
- UNICEF 2000 *Promise and Progress: Achieving Goals for Children (1990-2000)* (Nova Iorque: UNICEF).
- Van der Velden, F. 1984 “Uniform International Sales Law and the Battle of Forms” in *Contributions in Honour of J. G. Sauveplanne* (s/d) pp. 233-249.
- Vroey, M. de 1984 “A Regulation Approach Interpretation of the Contemporary Crisis” in *Capital and Class*, N° 23, pp. 45-66.
- Wade, R. 1990 *Governing the Market: Economic Theory and the Role of Government in East Asian Industrialization* (Princeton: Princeton University Press).
- Wade, R. 1996 “Japan, the World Bank and the Art of Paradigm Maintenance: The East Asian Miracle in Political Perspective” in *Revue d’Economie Financiere*, pp. 3-36.
- Wallerstein, I. 1979 *The Capitalist World-Economy* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Wallerstein, I. 1991a *Unthinking Social Science* (Cambridge: Polity Press).

- Wallerstein, I. 1991b *Geopolitics and Geoculture* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Walton, J. (org.) 1985 *Capital and Labor in the Urbanized World* (Londres: Sage Publications).
- Walton, J. 1985 “The Third ‘New’ International Division of Labor” in Walton, J. (org.) *Capital and Labor in the Urbanized World* (Londres: Sage Publications) pp. 3-16.
- Waters, M. 1995 *Globalization* (Londres: Routledge).
- Whitley, R. 1992 *Business Systems in East Asia. Firms, Markets and Societies* (Londres: Sage).
- World Bank 1997 *World Development Report: The State in a Changing World* (Washington, DC: The World Bank).
- World Bank 1998 *African Development Indicators* (Washington, DC: The World Bank).
- World Bank 2000 *Global Development Finance* (Washington, DC: The World Bank).
- Wuthnow, R. 1985 “State Structures and Ideological Outcomes” in *American Sociological Review*, N° 50, pp. 799-821.
- Wuthnow, R. 1987 *Meaning of Moral Order* (Berkeley: University of California Press).

A QUEDA DO *ANGELUS NOVUS*: O FIM DA EQUAÇÃO MODERNA ENTRE RAÍZES E OPÇÕES*

Vivemos num tempo sem fulgurações, um tempo de repetição. O grão de verdade da teoria do fim da história está em que ela é o máximo de consciência possível de uma burguesia internacional que vê finalmente o tempo transformado na repetição automática e infinita do seu domínio¹. O longo prazo colapsa assim no curto prazo e este, que foi sempre a moldura temporal do capitalismo, permite finalmente à burguesia produzir a única teoria da história verdadeiramente burguesa, a teoria do fim da

1 A ideia do “fim da história” e da impossibilidade de renovação do sistema capitalista não é nova, embora tenha conhecido um grande sucesso com o livro homónimo de Francis Fukuyama (1992). Esta obra exprime a incapacidade do Ocidente de se reinventar a si próprio.

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2006 “A queda do *Angelus Novus*: para além da equação moderna entre raízes e opções” in *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política* (Porto: Afrontamento) pp. 47-85.

história. O total descrédito desta teoria não interfere em nada com o sucesso dela enquanto ideologia espontânea dos vencedores. O outro lado do fim da história é o *slogan* da celebração do presente tão cara às versões capitulacionistas do pensamento pós-moderno².

A ideia da repetição é o que permite ao presente alastrar ao passado e ao futuro, canibalizando-os. Estamos perante uma situação nova? Até agora, a burguesia não pudera elaborar uma teoria da história exclusivamente segundo os seus interesses. Vira-se sempre em luta com adversários fortes, primeiro, as classes dominantes do antigo regime e, depois, as classes trabalhadoras. O desfecho dessa luta estava sempre no futuro, o qual, por essa razão, não podia ser visto como mera repetição do passado. Os nomes deste movimento orientado para

2 Ver Santos, 2006: 23-43.

o futuro foram vários, tais como, a revolução, o progresso, a evolução. Como o desfecho da luta não estava predeterminado, a revolução pôde ser burguesa e operária, o progresso pôde ser visto como consagração do capitalismo ou como sua superação, o evolucionismo pôde ser reivindicado tanto por Herbert Spencer, como por Marx. Comum às diferentes teorias da história foi a desvalorização do passado e o hipostasiar do futuro. O passado foi visto como consumado e, portanto, como incapaz de fazer a sua aparição, de irromper no presente. Pelo contrário, o poder de revelação e de fulguração foi todo transposto para o futuro.

Foi neste quadro que a transformação social, a racionalização da vida individual e colectiva e a emancipação social passaram a ser pensadas. À medida que se foi construindo a vitória da burguesia, o espaço do presente como repetição (não como diversificação) foi-se ampliando, junto com a ideia do futuro entendido como progresso. Com a crise da ideia de revolução a partir da década de 1920, reforça-se o reformismo como modelo de transformação social e de emancipação, um modelo assente na coexistência da repetição e da melhoria cuja forma política mais acabada veio a ser o Estado-Providên-

cia³. Este modelo alimenta-se da discrepância controlada entre experiências actuais e expectativas quanto ao futuro, sobretudo no domínio do bem-estar e da segurança individual e colectiva, nos termos da qual as expectativas superam sempre (mais ou menos) as experiências.

A reconhecida dificuldade por nós hoje sentida de pensar a transformação social e a emancipação reside no colapso da teoria da história que nos trouxe até aqui, provocado pela erosão total dos pressupostos que lhe deram credibilidade no passado. Como referi, a burguesia sente que a sua vitória histórica está consumada e ao vencedor consumado não interessa senão a repetição do presente; o futuro como progresso pode, em verdade, ser uma perigosa ameaça. Nestas condições, e paradoxalmente, é a consciência mais conservadora que procura resgatar o pensamento do progresso, mas apenas porque resiste a aceitar que a vitória esteja consumada. Para isso, constrói inimigos exteriores, tão poderosos quanto ininteligíveis, uma espécie de *ancien régime* exterior. É o caso de Samuel Huntington (1993, 1997) e a ameaça que vê nas civi-

3 Sobre o que designo por mudança social normal assente na articulação entre repetição e melhoria, ver Santos, 2000: 162-172.

lizações não ocidentais, nomeadamente no Islão e no Confucionismo.

Por outro lado, para os grandes vencidos deste processo histórico, os trabalhadores e os povos do Sul — Sul global —, tão pouco interessa o futuro enquanto progresso, uma vez que foi no seu bojo que se gerou a derrota deles. Aliás, mesmo a versão mais ténue do futuro, o modelo de repetição/melhoria característico do reformismo — que mesmo assim só foi tornado disponível a uma pequena fracção de vencidos, no chamado mundo desenvolvido — parece hoje, mesmo se desejada, insustentável, dada a inelutabilidade com que se propaga o desmantelamento do Estado-Providência. Se a repetição do presente é intolerável, ainda o é mais a perspectiva da sua cessação. Para vastas populações do mundo a relação entre experiências e expectativas inverteu-se, ou seja, as expectativas quanto ao futuro são hoje mais negativas que as experiências actuais, por mais difíceis ou precárias que sejam.

Mas se, por um lado, o futuro parece vazio de sentido, por outro, o passado está tão indisponível como sempre. Nos termos em que a modernidade ocidental conferiu ao futuro a capacidade de fulguração, irrupção, explosão, revelação, em suma, a capacidade messiânica, como diria Walter Benjamin (1980: 694), a incapacitação do

futuro não abre qualquer espaço para a capacitação do passado. Pura e simplesmente, deixámos de saber olhar o passado de modo capacitante. É por isso que, em minha opinião, não podemos voltar a pensar a transformação social e a emancipação sem reinventarmos o passado. O que proponho neste texto é o fragmento de uma nova teoria da história que nos permita voltar a pensar a emancipação social a partir do passado, e, de algum modo, de costas viradas para um futuro supostamente predeterminado.

A PARÁBOLA DO *ANGELUS NOVUS*

Começo com a alegoria da história de Walter Benjamin. Diz assim:

Há um quadro de Klee chamado *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece estar a afastar-se de alguma coisa que contempla fixamente. Os olhos estão arregalados, tem a boca aberta e as asas estendidas. É este, seguramente, o aspecto do anjo da história. Ele tem a face voltada para o passado. Onde vemos perante nós uma cadeia de acontecimentos, vê ele uma catástrofe sem fim que incessantemente amontoa ruínas sobre ruínas e lhas vai arremessando aos pés. Ele bem gostaria de ficar, de acordar os mortos e de voltar a unir o que foi destroçado. Mas do paraíso sopra uma tempestade que lhe enfuna as asas e é tão forte que o anjo já não é capaz de as fechar. Esta

tempestade arrastao irresistivelmente para o futuro, para o qual tem as costas viradas, enquanto o montão de ruínas à sua frente cresce até ao céu. Esta tempestade é aquilo a que chamamos progresso (Benjamin, 1980: 697698).

O anjo da história contempla, impotente, a acumulação de ruínas e de sofrimento a seus pés. Gostaria de ficar, de criar raízes na catástrofe para, a partir dela, acordar os mortos e reunir os vencidos, mas sua vontade foi expropriada pela força que o obriga a optar pelo futuro para o qual está de costas. O seu excesso de lucidez combina-se com um défice de eficácia. Aquilo que conhece bem e que podia transformar torna-se-lhe estranho e, pelo contrário, entrega-se sem condições àquilo que desconhece. As raízes não o sustentam e as opções são cegas. Assim, o passado é um relato e nunca um recurso, uma força capaz de irromper num momento de perigo em socorro dos vencidos. Isto mesmo diz Benjamin, noutra tese sobre a filosofia da história: “Articular o passado historicamente não significa reconhecê-lo ‘como verdadeiramente foi’. Significa apoderarmo-nos de uma memória tal como ela relampeja num momento de perigo” (1980: 695). A capacidade de redenção do passado reside nesta possibilidade de emergir inespera-

damente num momento de perigo, como fonte de inconformismo.

Segundo Benjamin, o inconformismo dos vivos não existe sem o inconformismo dos mortos já que “nem estes estarão a salvo do inimigo, se este vencer”. E, acrescenta, “este inimigo não tem parado de ganhar” (1980: 695). Trágico é, pois, o facto de o anjo da história moderna retirar ao passado a sua capacidade de explosão e de redenção. Tornando impossível o inconformismo dos mortos, torna impossível o inconformismo dos vivos⁴.

Quais as consequências desta tragédia? Tal como Benjamin, estamos num momento de perigo. E como tal afigura-se-me crucial reposicionar o anjo da história, reinventar o passado de modo a restituir-lhe a capacidade de explosão e de redenção. À partida, parece uma tarefa impossível, na medida em que, depois de séculos de hegemonia da teoria modernista da história, não temos outra posição para olhar o passado senão a que nos é dada pelo anjo. Atrevo-me, no entanto, a pensar que este início de século e de milénio nos oferece uma oportunidade para romper este dilema e ela reside, pre-

4 Uma análise da teoria da história de Walter Benjamin pode ler-se em Ribeiro (1995). Ver também Começaña (1993).

cisamente, na crise por que passa actualmente a ideia de progresso. A tempestade que sopra do paraíso continua a fazer-se sentir, mas com muito menos intensidade. O anjo continua na mesma posição, mas a força que o sustenta vai-se esvaindo. É possível mesmo que a posição seja já produto da inércia e que o anjo de Klee tenha deixado de ser um anjo trágico para se tornar numa marioneta em posição de descanso. É esta suspeita que me permite continuar este texto. Começarei por propor uma narrativa da modernidade ocidental, para, de seguida, apresentar o prefácio de outra, alternativa.

RAÍZES E OPÇÕES

A construção social da identidade e da transformação na modernidade ocidental é baseada numa equação entre raízes e opções. Esta equação confere ao pensamento moderno um carácter dual: de um lado, pensamento de raízes, do outro, pensamento de opções. O pensamento das raízes é o pensamento de tudo aquilo que é profundo, permanente, único e singular, tudo aquilo que dá segurança e consistência; o pensamento das opções é o pensamento de tudo aquilo que é variável, efémero, substituível, possível e indeterminado a partir das raízes. A diferença fundamental entre raí-

zes e opções é de escala⁵. As raízes são entidades de grande escala. Como sucede na cartografia, cobrem vastos territórios simbólicos e longas durações históricas, mas não permitem cartografar em detalhe e sem ambiguidades as características do terreno. É, pois, um mapa que tanto orienta como desorienta. Ao contrário, as opções são entidades de pequena escala. Cobrem territórios confinados e durações curtas, mas fazem-no com o detalhe necessário para permitir calcular o risco da escolha entre opções alternativas. Esta diferença de escala permite que as raízes sejam únicas e as escolhas múltiplas e que, apesar disso, a equação entre elas seja possível sem ser trivial. A dualidade de raízes e opções é uma dualidade fundadora e constituinte, ou seja, não está submetida ao jogo que instaura entre raízes e opções. Por outras palavras, não há a opção de não pensar em termos de raízes e opções. A eficácia desta equação assenta numa dupla astúcia. Em primeiro lugar, a astúcia do equilíbrio entre o passado e o futuro. O pensamento das raízes apresenta-se como um pensamento do passado contraposto ao pensamento das opções, o pensamento do futuro. Trata-se de uma astúcia

5 Sobre este tema, ver Santos, 2000: 191-198.

porque, de facto, tanto o pensamento das raízes, como o das opções são pensamentos do futuro, orientados para o futuro. O passado é, nesta equação, tão-só uma maneira específica de construir o futuro.

A segunda astúcia é a astúcia do equilíbrio entre raízes e opções. A equação apresenta-se como simetria, como equilíbrio entre raízes e opções e como equilíbrio na distribuição das opções. Efectivamente, assim não é. Por um lado, é total o predomínio das opções. É verdade que certos momentos históricos ou certos grupos sociais atribuem predominância às raízes, enquanto outros as atribuem às opções. Vêm-se num jogo ou movimento de raízes para opções e de opções para raízes, em que um dos vectores predomina na narrativa da identidade e da transformação. Mas, em verdade, do que se trata sempre é de opções. Enquanto certos tipos de opções pressupõem o predomínio discursivo das raízes, outros tipos pressupõem a sua secundarização. O equilíbrio é inatingível. Consoante o momento histórico ou o grupo social, as raízes predominam sobre as opções ou, ao contrário, as opções predominam sobre as raízes. O jogo é sempre das raízes para as opções e das opções para as raízes; só varia a força dos dois vectores, enquanto narrativa de identidade e transformação. Por outro lado,

não existe equilíbrio ou equidade na distribuição social das opções. Pelo contrário, as raízes não são mais que constelações de determinações que, ao definirem o campo das opções, definem também os grupos sociais que lhes têm acesso e os que delas estão excluídos.

Alguns exemplos ajudarão a concretizar este processo histórico. Antes de mais, é à luz da equação de raízes e opções que a sociedade moderna ocidental vê a sociedade medieval e se distingue dela. A sociedade medieval europeia é vista como uma sociedade em que é total o predomínio das raízes, sejam elas a religião, a teologia ou a tradição. A sociedade medieval não é necessariamente uma sociedade estática, mas evolui segundo uma lógica de raízes. Ao contrário, a sociedade moderna vê-se como uma sociedade dinâmica que evolui segundo uma lógica de opções. O primeiro grande sinal da mudança na equação é talvez a Reforma luterana. Com ela, torna-se possível, a partir da mesma raiz — a Bíblia da cristandade ocidental —, criar uma opção à Igreja de Roma. Ao tornar-se optativa, a religião perde intensidade, senão mesmo *status*, enquanto raiz. As teorias racionalistas do direito natural do século XVII reconstituem a equação entre raízes e opções de modo inteiramente moderno. A raiz é agora a lei da natureza pelo exercí-

cio da razão e observação. A intensidade desta raiz está em que ela se sobrepõe a Deus. Em *De Jure Belli ac Pacis*, Grotius, o melhor expoente da nova equação, afirma: “O que temos vindo a afirmar possuiria um grau de validade mesmo que admitíssemos, o que não pode ser admitido sem a maior perversidade, que não há Deus ou que os assuntos dos homens não O preocupam” (1964: 11-13)⁶. A partir desta portentosa raiz, são possíveis as mais díspares opções. Por esta razão, e não pelas que invoca, Tuck tem razão quando afirma que este tratado de Grotius “possui a face de Janus e as suas duas bocas falam tanto a linguagem do absolutismo como a linguagem da liberdade” (1979: 79). É isto mesmo o pretendido por Grotius. Sustentado pela raiz do *direito natural*, o direito tanto pode optar por promover a hierarquia (o *jus rectorium*, como lhe chama), como a igualdade (o *jus equatorium*).

No mesmo processo histórico em que a religião transita do *status* de raiz para o de opção, a ciência transita, inversamente, do *status* de opção para o de raiz. Giambattista Vico e a sua proposta da “nova ciência” (1961 [1725]) é um

marco decisivo nesta transição que se iniciara com Descartes e se consumará no século XIX. A ciência, ao contrário da religião, é uma raiz que nasce no futuro, é uma opção que, ao radicalizar-se, se transforma em raiz e cria a partir daí um campo imenso de possibilidades e de impossibilidades, ou seja, de opções.

Este jogo de movimento e de posição entre raízes e opções atinge o seu pleno desenvolvimento com o Iluminismo. Num vasto campo cultural, que vai da ciência à política, da religião à arte, as raízes assumem-se claramente como o outro, radicalizado, das opções, tanto das que tornam possíveis, como das que tornam impossíveis. Assim, a razão, transformada em raiz última da vida individual e colectiva, não tem outro fundamento senão criar opções e é nisto que ela se distingue, enquanto raiz, das raízes da sociedade do *ancien régime* (a religião e a tradição). É uma opção que, ao radicalizar-se, torna possível um imenso campo de opções.

De todo o modo, as opções não são infinitas. Isso é particularmente evidente na outra grande raiz do Iluminismo: o contrato social e a vontade geral que o sustenta⁷. O contrato social é metáfora fundadora de uma opção

6 Análise com mais detalhe as teorias de Grotius e teorias racionalistas do direito natural em Santos, 1995: 60-63; 2000: 116-120.

7 Análise as teorias do contrato social em Santos, 1995: 63-71; 2000: 120-129.

radical — a de deixar o estado de natureza para formar a sociedade civil — a qual se transforma em raiz a partir da qual quase tudo é possível, tudo excepto voltar ao estado de natureza⁸. A contratualização das raízes é irreversível e este é o limite da reversibilidade das opções. É por isso que em Rousseau a vontade geral não pode ser posta em causa pelos homens livres que ela cria. Diz ele no *Contrato Social*: “quem quer que recuse obedecer à vontade geral a isso será coagido por todo o corpo: o que significa apenas que será forçado a ser livre” (1989 [1762]: 27). A contratualização das raízes é um processo histórico longo e acidentado. Por exemplo, o romantismo é fundamentalmente uma reacção contra a contratualização das raízes e a reivindicação da sua indisponibilidade e da sua singularidade⁹. Mas

as raízes românticas são tão orientadas para o futuro quanto as do contrato social. Do que se trata em ambos os casos é de criar um campo de possibilidades que permita distinguir entre opções possíveis e impossíveis, entre opções legítimas e ilegítimas.

Pode, pois, afirmar-se que, com o Iluminismo, a equação raízes/opções se converte no modo hegemónico de pensar a transformação social e o lugar dos indivíduos e dos grupos sociais nessa transformação. Uma das manifestações mais eloquentes deste paradigma é o motivo da viagem como metáfora central do modo de estar no mundo moderno. Das viagens reais da expansão europeia às viagens reais e imaginárias de Descartes, Montaigne, Montesquieu, Voltaire ou Rousseau, a viagem tem uma carga simbólica dupla: por um lado, é o símbolo de progresso e de enriquecimento material ou cultural; por outro, é o símbolo de perigo, de insegurança e de perda. Esta duplicidade faz com que a viagem contenha em si o seu contrário, a ideia de uma posição fixa, a casa (*oikos* ou *domus*) que dá sentido à viagem, dando-lhe um ponto de partida e um ponto de chegada. Como diz van der Abeele, o *oikos* “actua como um ponto transcendental de referência que organiza e domestica uma dada área através da defini-

8 Como muitas outras matrizes da modernidade ocidental, o contrato social exclui do seu âmbito os povos colonizados. Aliás, as condições materiais da construção da sociedade civil assentam em boa parte na imposição do estado de natureza aos povos colonizados, seja em situações de colonialismo imperial, seja em situações de colonialismo interno, que ocorrem, nos dias de hoje, dentro do espaço do Estado-nação.

9 Daí a face de Janus do romantismo, ora reaccionário, ora revolucionário. Sobre este assunto, ver Gouldner (1970) e Brunkhorst (1987).

ção de todos os outros pontos em relação a si próprio” (1992: XVIII).

Em suma, o *oikos* é a parte da viagem que não viaja para que a viagem se faça e tenha sentido. O *oikos* é a raiz que sustenta e limita as opções de vida ou de conhecimento tornadas possíveis pela viagem. Por sua vez, a viagem reforça a raiz de que provém na medida em que, por via do exotismo dos lugares que permite visitar, aprofunda a familiaridade da casa donde se parte. O relativismo cultural pretendido pela atitude comparativista dos viajantes imaginários do Iluminismo tem por limite a afirmação da identidade e, em quase todos eles, da superioridade da cultura europeia. E se Montaigne nunca viajou de facto à América, ou Montesquieu, à Pérsia ou Rousseau, à Oceania, a verdade é que todos viajaram à Itália em busca das raízes da cultura europeia, raízes tanto mais veneradas quanto mais brutal era o contraste com a degradação da Itália ao tempo das viagens.

O motivo da viagem é o que melhor revela as discriminações e as desigualdades que a equação moderna raízes/opções simultaneamente oculta e procura justificar. Por um lado, a viagem a lugares exóticos não foi para muitos voluntária, nem visou aprofundar uma qualquer identidade cultural. Ao contrário, foi

uma viagem forçada e destinou-se a destruir a identidade. Estou, obviamente, a falar do tráfico de escravos. Por outro lado, o motivo da viagem é falocêntrico. A viagem pressupõe, como disse, a fixidez do ponto de partida e de chegada, a casa (o *oikos* ou *domus*) e a casa é o lugar da mulher. A mulher não viaja, para que a viagem seja possível. Aliás, esta divisão sexual do trabalho no motivo da viagem é um dos *topoi* mais resistentes da cultura ocidental e quiçá de outras culturas também. Na cultura ocidental, a sua versão arquetípica é a *Odisséia*. A doméstica Penélope toma conta da casa enquanto Ulisses viaja. A longa espera de Penélope é a metáfora da solidez do ponto de partida e de chegada que garante a possibilidade e a aleatoriedade de todas as peripécias por que passa o viajante Ulisses.

O interesse do motivo da viagem neste contexto reside em que, através dela, é possível identificar as determinações sexistas, racistas e classistas da equação moderna entre raízes e opções. O campo de possibilidades aberto pela equação não está igualmente à disposição de todos. Alguns, quiçá a maioria, são excluídos desse campo. Para eles, as raízes, longe de lhes possibilitarem novas opções, são o dispositivo, novo ou velho, de lhes negar. As mesmas raízes que dão opções aos homens,

aos brancos e aos capitalistas, são as mesmas que as recusam às mulheres, aos negros e indígenas e aos trabalhadores. A partir de finais do século XIX, o jogo de espelhos entre raízes e opções está consolidado e passa a constituir a *idéologie savante* das ciências sociais. Os dois exemplos mais brilhantes são, sem dúvida, Marx e Freud.

Em Marx, a base é a raiz e a superestrutura são as opções. Não se trata de uma metáfora vulgar como alguns marxistas não vulgares quiseram fazer crer. Trata-se de um princípio lógico de inteligibilidade social que atravessa toda a obra de Marx e, de facto, a de muitos outros cientistas sociais que dele discordaram. Basta referir o caso de Durkheim para quem a consciência colectiva é a raiz sempre ameaçada, numa sociedade assente na divisão do trabalho social e nas opções que esta multiplica indefinidamente. Este mesmo modo de pensamento está presente em Freud e em Jung. A centralidade do inconsciente na psicologia das profundidades reside precisamente no facto de ele ser a raiz profunda onde se fundam as opções do ego ou a limitação neurótica delas. Do mesmo modo, ao nível mais amplo do Freud cultural e de Jung, tal como os analisa Peter Homans, “a interpretação distingue a infra-estrutura inconsciente da cultura, libertando assim o inté-

prete dos poderes opressivos e coercivos desta” (1995: XX).

O que há de comum entre a revolução comunista e a revolução introspectiva é o serem ambas respostas criativas à profunda desorganização social e individual de uma sociedade que experiencia a perda dos ideais, símbolos e modos de vida que constituem a sua herança comum. E a orientação para o futuro na equação raízes/opções está tão presente em Marx como em Freud. Se para Marx a base é a chave da transformação social, para Freud ou Jung, não faz sentido investigar o inconsciente senão no contexto da terapêutica. Do mesmo modo, tanto o materialismo histórico como a psicologia das profundidades visam ir às raízes da sociedade moderna — do capitalismo e da cultura ocidental, respectivamente —, para lhe abrir novas e mais amplas opções. E para qualquer deles o êxito da sua teoria está em ela própria se transformar em fundamento e instrumento dessa transformação.

Num mundo que há muito perdera o “passado profundo”, a raiz da religião, a ciência é para ambos a única raiz capaz de sustentar um novo começo na sociedade moderna ocidental. A partir da ciência, as boas opções são as opções legitimadas cientificamente. É isso o que implica, para Marx, a distinção entre realidade e ideologia e, para Freud, a distinção entre re-

alidade e fantasia. Nesta distinção reside também a possibilidade da teoria crítica moderna. Como diz Nietzsche, se desaparecerem as realidades desaparecem também as aparências. E o inverso também é verdadeiro¹⁰.

A tradução política liberal desta nova equação entre raízes e opções é o Estado-nação e o direito positivo, convertidos nas raízes que criam o campo imenso das opções no mercado e na sociedade civil. Para poder funcionar como raiz, o direito tem de ser autónomo, isto é, científico. Esta transformação não ocorreu sem resistências. Por exemplo, na Alemanha, a escola histórica reivindicou para o direito a velha equação entre raízes e opções, o direito como emanção do *Volksgeist*. Foi, porém, derrotada pela nova equação, a raiz jurídica constituída pela codificação e pelo positivismo e capaz de tornar o direito num instrumento de engenharia social (Santos, 1995: 73). Por seu lado, o Estado liberal constituiu-se em raiz pela imaginação da nacionalidade homogénea e da cultura nacional (Anderson, 1983). Por via dela, o Estado passa a ser o guardião de uma raiz que não existe para além dele.

O FIM DA EQUAÇÃO

Estamos a viver um momento de perigo, no sentido que lhe atribui Walter Benjamin. Em meu entender, ele reside em boa medida no facto de a equação moderna entre raízes e opções, com que aprendemos a pensar a transformação social, estar a passar por um processo de profunda desestabilização que se afigura irreversível. Esta desestabilização apresenta-se sob três formas principais: turbulência das escalas; explosão de raízes e de opções; trivialização da equação entre raízes e opções.

Uma palavra breve sobre cada uma delas. No que respeita à *turbulência das escalas*, há que recordar o que disse atrás sobre a diferença de escalas entre as raízes (a grande escala) e as opções (a pequena escala). A equação raízes/opções assenta nessa diferença e na estabilidade dessa diferença. Vivemos hoje tempos turbulentos cuja turbulência se manifesta através de uma caótica confusão de escalas entre fenómenos. A violência urbana é paradigmática a este respeito. Quando um menino de rua procura abrigo para passar a noite e é, por essa razão, assassinado por um polícia ou quando uma pessoa é abordada na rua por um mendigo, recusa dar esmola e é, por essa razão, assassinada pelo mendigo, o que ocor-

10 Dada a sua obsessão anti-kantiana, esta ideia é recorrente em Nietzsche. Ver, por exemplo, Nietzsche, 2002.

re é uma explosão imprevisível da escala do conflito: um fenómeno aparentemente trivial e sem consequências é posto em equação com outro, dramático, e com consequências fatais. Esta mudança abrupta e imprevisível da escala dos fenómenos ocorre hoje nos mais diversos domínios da prática social, pelo que me atrevo a considerá-la como uma das características fundamentais do nosso tempo. Na esteira de Prigogine (1979, 1980, 1997), penso que as nossas sociedades atravessam um período de bifurcação. Como é sabido, o estado de bifurcação ocorre em sistemas instáveis sempre que uma mudança mínima pode produzir, de modo imprevisível e caótico, transformações qualitativas. Esta explosão súbita de escala cria uma enorme turbulência e põe o sistema numa situação de irreversível vulnerabilidade.

Penso que a turbulência do nosso tempo é deste tipo e que nela reside a abissal vulnerabilidade a que estão sujeitas as formas de subjectividade e de sociabilidade, do trabalho à vida sexual, da cidadania ao ecossistema. Esta situação de bifurcação repercute-se na equação raízes/opções, tornando caótica e reversível a diferença de escala entre raízes e opções. A instabilidade política do nosso tempo, dos Balcãs à ex-União Soviética, do Médio Oriente à África, tem muito a ver com transformações

bruscas nas escalas, tanto das raízes, como das opções. Quando a União Soviética colapsou no final da década de 1980, os cerca de 25 milhões de russos, que viviam fora da Rússia nas várias repúblicas que compunham a União, viram de repente a sua raiz, a sua identidade nacional, ser miniaturizada e reduzida ao estatuto de identidade local, própria de uma minoria étnica. Ao contrário, nos Balcãs, os sérvios na ex-Jugoslávia procuraram, com o apoio inicial dos países ocidentais, ampliar a escala das suas raízes nacionais até canibalizar as raízes nacionais dos vizinhos. O mesmo sucede no conflito israelo-palestiniano na medida em que, com a cumplicidade dos países ocidentais, a opção internacional pela existência de dois Estados na região é subvertida pela conversão do Estado de Israel em terra de Israel e pela consequente reivindicação israelita de uma raiz inconciliável com a do povo palestiniano. Estas mudanças de escala não são novas, uma vez que já ocorreram no pós-guerra com o processo de descolonização e a criação dos novos Estados pós-coloniais, ditos nacionais. O que há de novo nestas mudanças é o facto de elas ocorrerem muitas vezes sob as ruínas de Estados que tinham reclamado para si a titularidade das raízes identitárias.

A mesma explosão aparentemente errática das escalas ocorre também no campo das

opções. No domínio da economia, a fatalidade com que se impõem certas opções, como, por exemplo, as políticas de ajustamento estrutural ditadas pelo Banco Mundial ou pelo Fundo Monetário Internacional, e as drásticas consequências que elas produzem fazem com que a pequena escala se amplie até à grande escala e que o curto prazo se transforme numa longa duração instantânea. Para os países do Sul, o ajustamento estrutural, longe de ser uma opção, é uma raiz transnacional que envolve e asfixia as raízes nacionais e as reduz a excrescências locais. Por outro lado, o contrato social — a metáfora da contratualização das raízes políticas da modernidade fora das antigas zonas coloniais — está hoje sujeito a grande turbulência. O contrato social é um contrato-raiz assente na opção partilhada pelos cidadãos de abandonar o estado de natureza. Duzentos anos depois, o desemprego estrutural, o recrudescimento das ideologias reaccionárias, o aumento abissal das desigualdades sócio-económicas entre os países que compõem o sistema mundial e dentro de cada um deles, a fome, a miséria e a doença a que está votada a maioria da população dos países do Sul e a população dos “terceiros mundos interiores” dos países do Norte, tudo isto leva a crer que estamos a optar por excluir do contrato social uma

percentagem certa e significativa da população dos nossos países, fazendo-a voltar ao estado de natureza, convencidos de que nos sabemos defender eficazmente da agitação que essa expulsão provocar.

A segunda manifestação da desestabilização da equação é a *explosão simultânea das raízes e das opções*. De facto, o que vulgarmente se designa por globalização, em articulação com a sociedade de consumo e a sociedade de informação, tem dado origem a uma multiplicação aparentemente infinita de opções cada vez mais libertas das limitações territoriais. O campo de possibilidades tem-se expandido enormemente, legitimado pelas próprias forças que tornam possível essa expansão, sejam elas a tecnologia, a economia do mercado, a cultura global da publicidade e do consumismo, a democracia liberal e a “boa” governação. A ampliação das opções transforma-se automaticamente num direito à ampliação das opções. No entanto, em aparente contradição com isto, vivemos um tempo de localismos e territorializações de identidades e de singularidades, de genealogias e de memórias, em suma, um tempo de multiplicação, igualmente sem limites, de raízes. Assim se deve entender, por exemplo, o ressurgimento dos movimentos dos povos indígenas nas últimas três décadas e a emergência

de novas identidades étnicas na Europa em resultado dos fluxos migratórios mais recentes. E também aqui a descoberta incessante de raízes se traduz automaticamente num direito às raízes descobertas.

Mas a explosão das raízes e das opções não se dá apenas por via da multiplicação indefinida de umas e outras, dá-se também pela busca de raízes particularmente profundas e fortes que sustentem opções particularmente dramáticas e radicais. Neste caso, o campo de possibilidades reduz-se drasticamente, mas as opções que restam são dramáticas e prenes de consequências. Os dois exemplos mais eloquentes desta explosão das raízes e opções pela intensificação de umas e outras são os fundamentalismos e a investigação sobre o ADN (ácido desoxirribonucleico).

Em geral, o fundamentalismo implica a subordinação estrita de interações sociais muito distintas a um princípio único e monolítico de ordenação social aplicado em última instância por um corpo exclusivo de autoridades. De todos os fundamentalismos vigentes nas sociedades contemporâneas, o fundamentalismo neo-liberal é, sem dúvida, o mais intenso. Consiste na subordinação da sociedade no seu conjunto à lei do valor que rege a economia de mercado, entendido agora, mais do que nunca, como

mercado global. A economia de mercado, o mais recente heterónimo do capitalismo, transformou-se, nas últimas décadas, no substituto do contrato social, um substituto pretensamente mais universal por não distinguir entre zonas coloniais e não coloniais. Apresenta-se como uma raiz económica e social universal que obriga a maioria dos países a opções dramáticas e radicais, para muitos deles, à opção entre o caos da exclusão e o caos da inclusão na economia mundial.

O CORPO: A RAIZ DERRADEIRA E A OPÇÃO INFINITA

A investigação sobre o ADN e a rápida e a ampliação e aprofundamento, da capacidade de desenvolvimento de tecnologias de manipulação da vida biológica significam, em termos culturais, a transformação do corpo na derradeira raiz a partir da qual se abrem as opções dramáticas da engenharia genética e das tecnologias que permitem a intervenção nos processos de reprodução e de desenvolvimento dos organismos vivos e a sua modificação. Tudo isto é acompanhado de um rol de notas promissórias sobre os benefícios esperados para o ser humano, decorrentes da capacidade de “controlar os nossos destinos”,

isto é, de transformar em opções as características biológicas, outrora encaradas como raízes. Mas esta dinâmica é indissociável da crescente penetração do capital privado na investigação e desenvolvimento tecnológico nas ciências da vida e da transformação da vida em mercadoria e do conhecimento e informação sobre a vida numa das formas mais importantes de capital.

Estas tendências desenhavam-se já desde a década de 1970, com o desenvolvimento de tecnologias como a recombinação do ADN de organismos diferentes; os primeiros casos de patenteamento de inovações sob a forma de seres vivos modificados através de manipulação genética ou de substâncias activas identificadas em plantas associadas a conhecimentos e práticas terapêuticas de populações indígenas; e a transformação da biologia em *big science*, com a expressão mais visível dessa transformação no grande esforço empreendido tanto por consórcios públicos como privados para cartografar o genoma humano, durante a década de 1990¹¹.

11 Existe uma extensa bibliografia sobre a história da genética e da biologia molecular no século XX, que não pára de crescer. Veja-se, a este propósito, a excelente obra de Keller (2000). Sobre a história da investigação

Numa primeira fase, foi para a genética que se voltaram as expectativas de vir a conhecer os segredos da vida e foi investida na biotecnologia a esperança de encontrar os meios de controlar ou dirigir o desenvolvimento de plantas e animais, através da manipulação do seu material genético e do controlo da expressão de certos genes. O inventário dos benefícios esperados era extenso e ambicioso: resolver problemas de saúde, prolongar a longevidade humana, utilizar animais geneticamente modificados como fornecedores de órgãos para transplantes, resolver os problemas da agricultura, da alimentação, de saúde pública ou do ambiente através dos diferentes desenvolvimentos das biotecnologias “verdes” (na agricultura e na alimentação) ou “vermelhas” (na medicina). O sucesso (depois de inúmeras tentativas falhadas) da clonagem, em 1997, de uma ovelha, a famosa Dolly, a partir de uma célula somática de um indivíduo adulto da mesma espécie, cujo núcleo fora transferido para um óvulo a que fora retirado o núcleo, veio abrir novas expectativas de manipulação da reprodução, e não demorou muito até surgirem as especulações

sobre o genoma humano, veja-se Kevles e Hood (1992); Cook-Deegan (1993); Sloane (2000) e Thacker (2005).

sobre as possíveis utilizações da técnica para a reprodução humana.

Talvez o resultado mais importante desta experiência tenha sido a abertura e consolidação de uma nova área de investigação, por alguns baptizada de “reprogenética”, que procurou explorar as possibilidades de aliar as técnicas de reprodução medicamente assistida, disponíveis para os humanos desde os meados dos anos 1970, com a genética, de modo a criar novas formas de medicina preventiva e de medicina regenerativa, nomeadamente através da exploração do potencial das células estaminais para a produção de células e tecidos utilizáveis, por exemplo, em transplantes ou em terapias regenerativas¹².

12 A história da clonagem de Dolly é contada na primeira pessoa por Wilmut, Campbell e Tudge (2001). Para uma reflexão sobre as implicações do episódio e, em particular, sobre os possíveis usos da técnica para a clonagem de seres humanos, veja-se Wilmut e Highfield (2006). As controvérsias em torno da clonagem humana e das promessas e problemas associados à reprogenética foram objecto de várias obras recentes, incluindo McGee (2000), Holland et al. (2001) e Maienschein (2003). Para duas reflexões esclarecedoras sobre os domínios da reprodução e da investigação em células estaminais, veja-se Ramalho-Santos (2003) e Ramalho-Santos (2003).

E não esqueçamos o *boom* da pesquisa em neurociências. O crescimento destas áreas de investigação e desenvolvimento tecnológico foi notável. O fluxo de capitais para novas empresas a elas dedicadas conheceu um aumento espectacular e as universidades, sobretudo nos países centrais, passaram a depender cada vez mais de financiamentos da indústria farmacêutica e da biotecnologia, com todos os constrangimentos daí decorrentes em matéria de definição de prioridades de investigação, partilha e publicitação de resultados e privatização do conhecimento, nomeadamente através do recurso ao patenteamento (Krimsky, 2003).

Estes processos, contudo, não têm deixado de suscitar interrogações e críticas. Em primeiro lugar a capacidade de criar tecnologias de manipulação da vida vai de par com a crescente dificuldade em compreender a complexidade dos processos biológicos e as consequências que essas manipulações podem ter sobre organismos, sobre o ambiente e sobre a saúde humana, enfim, sobre o ecossistema da Terra. A impossibilidade ou dificuldade crescente de desenvolver projectos de pesquisa capazes de investigar as consequências das novas capacidades de manipulação da vida ao longo do tempo e sobre

os ecossistemas e a sociedade, cria um hiato perigoso entre a crescente capacidade de intervenção e transformação através da inovação tecnológica e a reduzida compreensão dos processos que organizam a vida. Daí que as críticas aos abusos das explicações genéticas e da insuficiência ou inadequação destas para dar conta da complexidade e multifactorialidade dos processos biológicos, dos comportamentos de seres humanos e da dinâmica de ecossistemas se façam ouvir com crescente insistência.

Em segundo lugar, a incompatibilidade de uma pesquisa orientada para a elucidação dessa complexidade com os tempos curtos dos mercados financeiros e das exigências empresariais num ambiente de competição feroz está a contribuir para que Estados, cidadãos leigos e cientistas se mobilizem para suscitar interrogações de carácter ético (nomeadamente em torno de um regresso do eugenismo), e preocupações com as consequências sanitárias, sociais, ambientais e económicas destas práticas: tentativas de encontrar novas formas de regular e governar a inovação biotecnológica e biomédica e as suas consequências e de submeter ao debate e deliberação democrática as decisões sobre a aceitabilidade social das inovações e a defi-

nição de prioridades de investigação e desenvolvimento nestes domínios¹³.

Recentemente, uma organização de cientistas orientada pelo interesse público e sediada nos EUA, o *Council for Responsible Genetics*, propôs mesmo à discussão pública uma “Carta de Direitos Genética” (*Genetic Bill of Rights*) que tem suscitado uma viva discussão em torno de novas concepções de direitos capazes de integrar a protecção dos indivíduos associada à manipulação biológica e a defesa da biodiversidade e da diversidade de modos de relaciona-

13 Sobre as críticas ao determinismo genético e às explicações reducionistas e às suas consequências culturais e políticas, veja-se, entre outros, Duster (1990); Hubbard e Wald (1993); Nelkin e Lindee (1995); Paul (1998); Lewontin (2000); Oyama (2000) e Thacker (2005). A história da regulação e do debate público sobre a engenharia genética deu origem a uma extensa bibliografia, incidindo sobretudo sobre os países centrais. Veja-se, em especial, Krinsky (1982); Wright (1994); Gottweis (1998) e Jasanoff (2005). O polémico Projecto da Diversidade do Genoma Humano, que visava a construção de uma base de dados sobre as características genéticas de populações “isoladas” em várias partes do mundo, oferece um ponto de entrada privilegiado para estudar a extensão aos países do Sul da “centralidade” da genética enquanto dimensão definidora da identidade humana e sua raiz derradeira, bem como das resistências e oposições que suscitou. Veja-se, a este propósito, Reardon (2005) e M’Charek (2005).

mento entre os humanos, os outros seres vivos e os ambientes que estes constroem através da sua interacção com o mundo e, naturalmente, a própria concepção do que é ser humano¹⁴.

Começámos o século XX com a revolução socialista e a revolução introspectiva, e estamos a iniciar o novo século com a revolução do corpo. A centralidade que então assumiram a classe e a psique é agora assumida pelo corpo, convertido, tal como a razão iluminista, em raiz de todas as opções.

Esta explosão extensiva e intensiva de raízes e de opções só é verdadeiramente desestabilizadora da equação entre raízes e opções na medida em que se articula com a intercambialidade entre elas, com a verificação de que muitas das raízes em que nos revimos eram afinal opções disfarçadas. Neste domínio, as teorias e as epistemologias feministas¹⁵, as teorias críticas da raça, os estudos pós-coloniais e a nova história deram um contributo decisivo. Da opção ocidental-oriental da primatologia, estuda-

da por Donna Haraway (1989), à opção sexista e racista do Estado-Providência, analisada por Linda Gordon (1991 e 2007.), da opção, denunciada por Cheik Anta Dioup (1967) e por Martin Bernal (1987), em eliminar as raízes africanas (a *Black Athena*) da Atenas grega, para intensificar a pureza desta como raiz da cultura europeia, à opção de branquear o *Black Atlantic* para ocultar o comércio transatlântico de escravos e, portanto, os sincretismos da modernidade, como mostrou Paul Gilroy (1993), damos-nos conta de que as raízes da sociabilidade moderna ocidental e a inteligibilidade que elas induzem são, de facto, optativas, mais viradas para uma ideia hegemónica de futuro que lhes deu sentido do que para o passado que, afinal, só existiu para funcionar como espelho antecipado do futuro.

No entanto, paradoxalmente, este desvelamento e a denúncia que ele transporta trivializam-se à medida que se aprofundam. Porque detrás da máscara não há nada senão outra máscara, o saber-se que as raízes hegemónicas da modernidade ocidental são opções disfarçadas dá a oportunidade à cultura hegemónica de, agora sem a necessidade de disfarces e com acrescida arrogância, impor as suas opções como raízes. O caso mais eloquente é talvez o *Western Canon* de Harold Bloom (1994)

14 Para alguns ensaios de discussão mais ampla destes problemas, veja-se Santos (org.) 2004, e as contribuições incluídas nesse volume, todas elas com um enfoque nas relações Norte-Sul. Veja-se também Haraway (1997) e Nunes (2001).

15 Ver Santos, 2000: 83-84 e a bibliografia aí citada.

analisado adiante. Nele, as raízes são um mero efeito do direito às raízes, e este um mero efeito do direito às opções. É certo que a possibilidade desta transparência turbulenta entre raízes e opções está também aberta a grupos e culturas contra-hegemónicas e precisamente para reforçar o carácter contra-hegemónico das suas lutas.

Na nova constelação de sentido, raízes e opções deixam de ser entidades qualitativamente distintas. Ser raiz ou ser opção é um efeito de escala e de intensidade. As raízes são a continuação das opções numa escala e com uma intensidade diferentes e o mesmo se passa com as opções. Esta circularidade faz com que o direito às raízes e o direito às opções sejam fungíveis. São isomórficos e apenas formulados em línguas e discursos diferentes. O jogo de espelhos entre raízes e opções atinge o paroxismo no ciberespaço. Na Internet, as identidades são duplamente imaginadas, como imaginações e como imagens. Cada um é livre de criar as raízes que quiser e a partir delas reproduzir até ao infinito as suas opções. Assim, a mesma imagem pode ser vista como uma raiz sem opções ou como uma opção sem raízes, e nessa medida deixa de fazer sentido pensar em termos de equação raízes/opções. De facto, esta equação só parece fazer sentido numa cultura concep-

tual, logocêntrica que discorre sobre matrizes sociais e territoriais (espaço e tempo), submetendo-as a critérios de autenticidade. À medida que transitamos para uma cultura imagocêntrica, o espaço e o tempo são substituídos pelos instantes da velocidade, as matrizes sociais são substituídas por mediatrizes e, ao nível destas, o discurso da autenticidade transforma-se num jargão ininteligível. Não há outra profundidade senão a sucessão de ecrãs. Tudo o que está por baixo ou por detrás, está igualmente por cima e pela frente. Neste clima, talvez a análise de Giles Deleuze (1968) sobre o rizoma adquira uma nova actualidade. Efectivamente, Mark Taylor e Esa Saarinen, dois filósofos dos media, afirmam que “o registo imaginário transforma raízes em rizomas. Uma cultura rizómica não é nem enraizada nem desenraizada. Nunca poderemos estar certos onde os rizomas irão irromper” (1994: 9).

A condição da nossa condição é estarmos num período de transição. As matrizes coexistem com as mediatrizes, o espaço e o tempo com os instantes de velocidade, a inteligibilidade do discurso de autenticidade com a sua ininteligibilidade. A equação entre raízes e opções ora faz todo o sentido, ora não faz sentido nenhum. Estamos numa situação mais complexa que a de Nietzsche porque, no nosso caso, ora

se acumulam as realidades e as aparências, ora desaparecem umas e outras. Estas oscilações drásticas de sentido são talvez a causa última da *trivialização da equação entre raízes e opções*, a terceira manifestação da desestabilização desta equação no nosso tempo. A trivialização da distinção entre raízes e opções implica a trivialização de umas e outras. A nossa dificuldade de pensar hoje a transformação social reside aqui. É que o *pathos* da distinção entre raízes e opções é constitutivo de modo moderno de pensar a transformação social. Quanto mais intenso esse *pathos*, mais o presente se evapora e se transforma em momento efémero entre o passado e o futuro. Ao contrário, na ausência desse *pathos*, o presente tende a eternizar-se como monotonia da novidade programada e monocultura da diversidade reprimida ou tolerada, devorando tanto o passado como o futuro. É esta a nossa condição actual. Vivemos num tempo de repetição, e a aceleração da repetição produz simultaneamente uma sensação de vertigem e uma sensação de estagnação. É tão fácil e irrelevante cair na ilusão retrospectiva de projectar o futuro no passado, como cair na ilusão prospectiva de projectar o passado no futuro. O presente eterno e uno faz a equivalência entre as duas ilusões e neutraliza ambas. Com isto, a nossa condição assume uma dimensão kafkiana: o que

existe não se explica, nem pelo passado, nem pelo futuro. Do determinismo desmentido pelas consequências passa-se para a contingência sem causas. Este nevoeiro epistemológico actua como bloqueio do pensamento e da acção emancipatórios. Se a modernidade desarmara o passado da sua capacidade de irrupção e de revelação para a entregar ao futuro, o presente kafkiano desarma o futuro dessa capacidade. O que irrompe no presente kafkiano é errático, arbitrário, fortuito e pode mesmo ser absurdo.

Há quem veja, pelo contrário, na eternização do presente a nova tempestade do Paraíso que sustenta o *Angelus Novus*. Segundo Taylor e Saarinen,

na rede telecomunicacional global de realidades digitalizadas, o espaço parece sucumbir numa presença que não conhece ausência e o tempo parece estar condensado num presente não perturbado pelo passado e pelo futuro. Se alguma vez atingido, esse gozo de presença no presente será a realização dos mais antigos e mais profundos sonhos da imaginação religioso-filosófica ocidental (1994: 4).

Em meu entender, a tempestade digital nas asas do anjo é virtual e pode ser ligada e desligada quando se quiser. Por isso, a nossa condi-

ção é bem menos heróica e promissora do que essa tempestade propõe. A presença, cuja fruição é imaginada pela religião e pela filosofia, é a fulguração única e irrepitível de uma relação substantiva, produto de uma interrogação permanente, seja ela o acto místico, a superação dialéctica, a realização do *Geist*, o *Selbstsein*, o acto existencial ou o comunismo. Ao contrário, a presença digital é a fulguração de uma relação de estilo, repetível sem limites, uma resposta permanente a todas as possíveis interrogações. Opõe-se à história sem ter a consciência de que é histórica. Por isso, imagina o fim da história sem ter de imaginar nele o seu próprio fim.

TEMPO, CÓDIGOS BARROCOS E CANONIZAÇÃO

A turbulência das escalas, a explosão das raízes e das opções e a trivialização da distinção entre elas são as marcas de um tempo de transição que se exprime em temporalidades específicas e em específicas formas de as codificar.

As raízes e as opções distinguem-se de acordo com o tempo. As sociedades, à semelhança do que acontece com as interações sociais, constroem-se sobre uma multiplicidade de tempos sociais e diferem consoante as combinações e as hierarquias específicas dos

tempos sociais que privilegiam. Baseando-me livremente na tipologia dos tempos sociais de Gurvitch (1969: 340), concebo as raízes em termos de uma combinação entre os seguintes tempos: tempo de longa duração; tempo *au ralenti*; tempo cíclico ou tempo que *danse sur place*; tempo atrasado em relação a si mesmo (*temps en retard sur lui même*), tempo cujo desdobrar se mantém em espera. As opções, por sua vez, caracterizam-se por uma combinação entre: tempo acelerado em relação a si mesmo (*temps en avance sur lui même*), que é o tempo da contingência e da descontinuidade; tempo explosivo, que é um tempo sem passado nem presente mas apenas com futuro. Num eixo contínuo entre tempo glacial¹⁶ e tempo instantâneo, as raízes modernas tendem a agrupar-se em torno do tempo glacial, enquanto as opções modernas tendem a agrupar-se em torno do tempo instantâneo. Se no caso das raízes o tempo tende a ser lento, nas opções ele tende a ser rápido. Como referi acima, no paradigma da modernidade ocidental a dualidade entre raízes e opções é uma dualidade fundadora e constituinte, ou seja, não está submetida ao jogo que instaura entre raízes e opções. Por

16 Refiro-me ao tempo glacial geológico.

outras palavras, não há a opção de não pensar em termos de raízes e opções.

A crise da equação entre raízes e opções analisada na secção anterior dá conta da medida e da natureza do período de transição em que nos encontramos. Antes de tudo, é um período em que colapsam os dualismos subjacentes à equação tanto o dualismo das escalas (grande/pequena) como o dualismo dos tempos (tempos de raízes/tempos de opções). O colapso destes dualismos abre caminho a novas servidões e compulsões que, por força do hiato de codificação dele resultante, podem facilmente disfarçar-se de novas auras de liberdade. Mas pode igualmente criar oportunidades novas e genuínas para a reinvenção da emancipação social. A explosão de raízes associada ao ressurgimento das políticas identitárias não se limita a trivializar as próprias raízes. Traz também consigo o risco de guetização, de tribalismo e de refeudalização — que o mesmo é dizer, a proliferação de diferenças que, por serem incomensuráveis, impossibilitam qualquer tipo de coligação e conduzem, em última análise, à indiferença. A explosão de raízes provoca um desenraizamento que gera escolhas ao mesmo tempo que bloqueia o exercício efectivo dessas mesmas escolhas. Por outro lado, a explosão de

opções, longe de acabar com o determinismo das raízes, dá origem a um novo determinismo, talvez ainda mais cruel: a compulsão da escolha, cuja realidade e símbolo maior é o mercado (Wood, 1996: 252).

A crise dos dualismos provoca um hiato que, embora se assemelhe a um fosso ou uma ausência de codificação, constitui na realidade um campo fértil do qual emergem códigos sintéticos. Em questão está a emergência do que designo por códigos barrocos em que as escalas e os tempos se misturam e nos quais as opções sub-expostas — isto é, reservadas para acções ou identificações privilegiadas, vividas como momentos únicos e avaliadas por critérios de particular exigência — funcionam como raízes e as opções sobre-expostas — isto é, acções e identificações caracterizadas pela porosidade das suas demarcações, disponíveis para reformulação constante segundo critérios pragmáticos — funcionam como opções. O que é mais espantoso e original nestes códigos é o facto de, apesar de serem intrinsecamente provisórios e facilmente descartáveis, serem dotados de uma grande consistência enquanto duram. Por isso, eles são tão intensamente mobilizadores quanto convincentemente substituíveis. Os hiatos ou fossos que separam os códigos tornam as se-

quências existentes entre eles inapreensíveis enquanto tais. Assim, as sequências não têm aparentemente consequências, tal como as consequências não têm aparentemente uma sequência. A experiência de risco é, assim, muito mais intensa: quando as causas só são apreensíveis como consequências, não existe seguro contra este tipo de risco.

Estes códigos barrocos pós-dualistas são formações discursivas e performativas que funcionam através da intensificação e da mestiçagem. Existe intensificação sempre que uma dada referência, acção ou identificação social ou cultural é representada e, portanto, exposta para além dos seus limites actuais — seja por sobre-exposição ou sub-exposição — a ponto de perder o seu carácter até agora considerado “natural” (como, por exemplo, quando uma raiz se transforma em opção ou viceversa). Existe mestiçagem sempre que duas ou mais referências, acções ou identificações sociais ou culturais autónomas se misturam ou interpenetram a tal ponto e de tal modo que as novas referências daí emergentes patenteiam a sua herança mista (Santos, 1995: 499-506; 2000: 340-352). A mestiçagem é, em si mesma, politicamente ambivalente. Muitas vezes ao serviço de projectos de regulação e até de opressão, pode,

no entanto, ser igualmente mobilizada para projectos emancipatórios¹⁷.

Existe mestiçagem de dois tipos: a que resulta da sobre-exposição e a que resulta da sub-exposição. A mestiçagem resultante da sobre-exposição diz respeito a constelações de raízes e de opções que proliferam de uma forma caótica e que mudam de lugar de uma maneira considerada irregular e imprevisível na lógica mecanicista da previsão científica. A sobre-exposição é característica da manipulação das identidades étnicas, sexuais, raciais, regionais nas indústrias culturais e na sociedade de consumo, em geral, onde géneros musicais, hábitos alimentares, representações corporais, paisagens, vestuário, etc., são selectivamente recodificados e combinados na produção de novos produtos e serviços tão ancestrais ou genuínos quanto a última moda. Mas a mestiçagem por sobre-exposição também ocorre hoje já com alguma frequência nas lutas conjuntas de diferentes dos movimentos sociais, feministas, ecologistas, de povos indígenas, de direitos humanos, etc. Trata-se

17 Nas secções seguintes referirei especificamente o seu potencial emancipatório ao analisar o contributo dos códigos barrocos para a constituição de subjectividades transgressivas e desestabilizadoras.

de articulações pragmáticas, com objectivos limitados formulados segundo linguagens híbridas, e operacionalizados através de acções reversíveis. A mestiçagem resultante da sub-exposição diz respeito a constelações de raízes e de opções que se concentram em reproduções exemplares e idealmente singulares, onde as opções se intensificam a tal ponto que se transformam em raízes.

A mestiçagem resultante da sobre-exposição é própria dos códigos barrocos, em que as raízes estão sujeitas à lógica das opções. Ou seja, há raízes porque há opções. O risco, presença dominante em todos os códigos barrocos, é enfrentado, neste tipo de código, pelo recurso à criatividade da acção e fazendo apelo à autonomia, à auto-reflexividade, e à extra-institucionalidade. Nos códigos barrocos que actuam por sobre-exposição, a mestiçagem preside aos processos sociais de funcionamento em rede e de dispersão criativa. Um exemplo consistente de um código barroco sob a forma de sobre-exposição é o conceito de sub-política proposto por Ulrich Beck (1995). Nos antípodas de Foucault, Beck parte da ideia de que as instituições da modernidade industrial criaram sujeitos que já não são capazes de controlar. A ciência e o direito, as duas mega-raízes da modernidade industrial ocidental (Santos, 2000: 53-178), cria-

ram um hiato tão grande entre o indivíduo e o Estado que as opções políticas geradas pelas instituições modernas redundaram num imenso vazio. Há, por isso, que reinventar a política em termos de sub-política, que o mesmo é dizer, passando a politizar aquilo que a modernidade industrial considerou não-político. As lutas feministas e ecológicas são exemplos privilegiados para ilustrar os novos códigos sintéticos capazes de ultrapassar dualismos tais como público/privado, especialista/leigo, político/económico, formal/informal e de modelar a sociedade a partir de baixo e através da alteração reflectida de regras (*reflective rule altering*).

O segundo tipo de código barroco é constituído pela mestiçagem resultante da sub-exposição. Neste caso, as opções submetem-se à lógica das raízes, ou seja, só há opções porque há raízes. Aqui o risco é enfrentado, não pelo recurso à criatividade da mistura de componentes simbólicos e políticos diferentes na acção ou identificação, mas antes pela sustentabilidade da acção ou identificação considerada exemplar ou singular. Este tipo de código barroco preside aos processos de *canonização*. Por “processos de canonização” refiro-me, aqui, a processos de uma particular intensificação de referências, independentemente de aparecerem como ligações retrospectivas ou prospec-

tivas. A intensificação tanto pode ser produzida por uma imitação quase exacta (ou reprodução), como acontece no caso do cânone musical, como pela dificuldade extrema — se não mesmo pela impossibilidade — de imitar, como é o caso da canonização católica¹⁸. Mas, seja qual for o processo, a intensificação confere ao objecto da intensificação uma exemplaridade, uma estranheza, um valor e uma solidez específicos, que o tornam apto a funcionar como condição ou base para múltiplos exercícios de escolha, sejam estes permitidos ou proibidos. Em termos ideais, o processo de intensificação fica consumado quando a escolha do objecto da intensificação prescinde de justificação enquanto escolha para se tornar, ela própria, justificação para outras escolhas. Enquanto os códigos barrocos que funcionam através da mestiçagem por sobre-exposição — revelam um potencial emancipatório ao descanonizarem a realidade constituída, os códigos barrocos que funcionam através da mestiçagem por sub-exposição presidem aos processos de canonização e são, por isso, os mais intrigantes e complexos, exigindo uma reflexão mais pormenorizada¹⁹.

18 Veja-se a nota seguinte.

19 Ao tratar adiante da constituição de subjectividades

Entre os muitos processos de canonização em curso neste período de transição, distingo três: o cânone literário, o património comum da humanidade, e o património cultural e natural do mundo.

O CÂNONE LITERÁRIO

Entende-se por cânone literário na cultura ocidental o conjunto de obras literárias que, num determinado momento histórico, os intelectuais e as instituições dominantes ou hegemónicas consideram ser os mais representativos e os de maior valor e autoridade numa dada cultura oficial. O papel que coube à igreja na constituição do cânone bíblico foi idêntico ao desempenhado pela escola e pela universidade do Norte global no que respeita ao cânone literário e ao cânone artístico em geral (Guillory, 1995: 239)²⁰. Durante muito tempo, não foi pre-

desestabilizadoras, referirei o potencial emancipatório da descanonização tornada possível pelos códigos barrocos.

20 No domínio da religião católica deve distinguir-se entre o cânone bíblico e a canonização de pessoas dotadas de “virtudes heróicas” decretada pelo Papa, ainda que em ambos os casos estejamos perante códigos barrocos operando pela sub-exposição. Esta sub-exposição, e a conseqüente dramatização da exemplaridade que decorre dela, pode assumir graus diversos no caso

ciso falar do cânone literário. Os autores considerados representativos eram consensuais. Na segunda metade do século XX, porém, os países centrais da Europa e, em particular, os Estados Unidos, viram-se confrontados com o problema, que era fundamentalmente o de saber que obras literárias têm ou não direito a entrar no panteão sagrado da cultura nacional²¹. Ou seja, que autores são publicados pelas grandes editoras, que obras merecem resenhas críticas nos jornais e revistas mais respeitados e influentes, que títulos entram nos programas escolares, que autores são citados pelos intelectuais de serviço para dar testemunho da identidade da nação. A relativa estabilidade de um cânone facilmente reconhecível e reconhecido foi posta em causa pelo confronto do mundo ocidental

da canonização. Em geral, a canonização significa a veneração pública decretada pela Igreja. Mas esta veneração pode ser imposta ou apenas permitida e, em qualquer dos casos, pode ser universal ou local. Fala-se de beatificação quando a veneração é apenas permitida ou imposta apenas a uma parte da Igreja.

21 Na sua introdução a *O cânone nos estudos Anglo-Americanos* (Caldeira [org.], 1994), Maria Irene Ramalho explica esta especificidade anglo-saxónica à luz da existência, nos Estados Unidos, de grupos sociais muitíssimo diversificados e com memórias e projectos nacionais muito divergentes.

com identidades e culturas outras, cada vez mais audíveis e difíceis de ignorar²². O fenómeno foi particularmente saliente nos Estados Unidos, com a problematização do cânone a partir das diferentes posições feministas, étnicas e multiculturais (Lauter, 1991). Neste contexto, o cânone sentiu necessidade de se (re) afirmar. Assim, Harold Bloom (1994) veio propor vinte e seis grandes autores (romancistas, poetas, dramaturgos) os quais, de forma simultaneamente evidente e arbitrária, o crítico quis reinstituir ou *radicar* como sendo o cânone ocidental²³. No cânone literário, funcionam os códigos barrocos de mestiçagem por sub-exposição: as obras escolhidas para integrar o cânone são aquelas que deixam de estar expostas à lógica das opções e passam a ser a base ou raiz do campo literário. O processo de intensificação que estas obras sofrem dota-as do capital cultural necessário para que possam finalmente patentear a exemplaridade, o carácter único e a inimitabilidade que as distingue.

22 Sobretudo com a crescente presença de autores do Sul global no Norte global.

23 No meio literário brasileiro, veja-se o excelente contributo de Leyla Perrone-Moisés (1998) para a discussão deste tema. Veja-se igualmente a resenha crítica de Maria Irene Ramalho (1999).

Enquanto código barroco, o cânone literário é um código sintético e, além disso, também estruturalmente ambivalente, uma vez que, para submeter as opções a uma lógica de raízes — como é próprio da mestiçagem por subexposição —, tem de começar por optar entre várias alternativas de modo a negar, num estágio posterior, o estatuto de raiz a todas as alternativas que não tenham sido objecto de escolha. Daí que Bloom afirme, com assinalável ironia: “aqui a escolha de autores não é tão arbitrária como poderá parecer, já que foram seleccionados tanto pela sua sublimidade como pelo seu carácter representativo” (1994: 2-3). E continua, após interrogar-se retoricamente sobre o que faz com que um determinado autor ou obra sejam considerados canónicos: “A resposta [é] a estranheza, uma forma de originalidade que ou não pode ser assimilada ou nos assimila de tal modo que deixamos de a encarar como estranha”. Alguns anos mais tarde, Bloom haveria de redefinir esta “originalidade” como “génio”, procurando de certo modo responder às aspirações multiculturais dos tempos, ao alargar significativamente o seu cânone a literaturas não ocidentais (Bloom, 2002).

O cânone literário tem sido especialmente contestado no mundo anglosaxónico. As posições extremam-se entre aqueles que defendem o cânone tal como o acham, investindo-o da

função de garante da identidade e da estabilidade nacional e cultural, e aqueles que o atacam através precisamente do questionamento da concepção de identidade (elitista e parcial) que ele impõe. O debate sobre o processo de formação e de reprodução do cânone (Kamuf, 1997) é esclarecedor, por si só, da natureza histórica do cânone e da sua volatilidade, bem como das forças e das instituições sociais que, de uma maneira ou de outra, lhe dão forma. Torna-se igualmente importante reparar na capacidade de resistência do cânone, na facilidade com que cria solidez e se impõe como autoridade, rotina, ou simples inércia. A intensidade do debate, com as suas repercussões institucionais, políticas e mediáticas, facilmente se deixa apropriar pelo processo de intensificação subjacente à mestiçagem por sub-exposição. A própria discussão sobre as opções e as alternativas que elas implicam faz aumentar a submissão das opções à lógica das raízes. Até certo ponto, a canonização alimenta-se da descanonização.

O cânone bíblico, constituído pelos textos que se considera ser, no seu conjunto, a Sagrada Escritura da tradição judaico-cristã, foi formado muito cedo e foi sendo conservado de maneira muito consistente; inclusivamente, os próprios desvios a esse cânone revelaram-se sempre de uma persistência notável.

Dado o carácter da Igreja enquanto instituição à qual ou se pertence ou não se pertence, o processo de selecção canónica neste contexto tem (numa base dogmática) de assumir a forma de um processo de inclusão ou exclusão rigorosamente terminante. Todo o texto potencialmente integrante das Escrituras, a ser incluído ou excluído, deverá sê-lo de uma vez por todas (Guillory, 1995: 237).

No cânone literário, as coisas passam-se de modo diferente, em virtude das diferentes práticas institucionais que distinguem as igrejas das escolas. Mas mesmo dentro do campo eclesiástico há diferenças. Se é certo que o cânone bíblico revela uma grande estabilidade, já o direito canónico, apesar de muito mais estável do que o direito comum dos Estados, sofreu algumas transformações ao longo dos séculos. Tais transformações devem-se, em parte, à heterogeneidade interna dos diferentes elementos normativos que constituem o direito canónico: o direito divino (direito divino positivo assente na “Revelação”), o direito natural (direito divino manifestado na “natureza das coisas”) e o direito regulatório em vigor (o direito eclesiástico positivo).

Ao contrário do cânone literário, o cânone histórico tem menos a ver com textos e autores

do que com acontecimentos e contextos. Embora menos visível, nalguns países, do que o cânone literário, o cânone histórico também existe, consistindo na narrativa fundadora de um dado povo, grupo social ou Estado-nação e dos eventos históricos considerados de importância primacial — os quais são, por esse mesmo motivo, vistos como canónicos. Nas últimas décadas, o cânone histórico de alguns países viu-se exposto ao mesmo tipo de turbulência que vem afectando o cânone literário. Refiram-se apenas, a título de exemplo, as controvérsias geradas pelo revisionismo histórico de François Furet (1978) sobre a Revolução Francesa ou de Renzo de Felice (1977 [1969]) a propósito do fascismo italiano. Nos Estados Unidos, importa referir a obra do historiador e cientista político, Howard Zinn, em particular *A People's History of the United States* (1980), uma história da nação americana contada da perspectiva dos desprivilegiados²⁴.

O PATRIMÓNIO COMUM DA HUMANIDADE

O património comum da humanidade é uma doutrina de direito internacional e de relações

24 A perspectiva pós-colonial tem-se constituído como um campo privilegiado de questionamento das histórias canónicas sobre o Sul global.

internacionais²⁵. O conceito foi formulado pela primeira vez em 1967 por Arvid Pardo, Embaixador de Malta junto das Nações Unidas, a propósito das negociações conduzidas no âmbito desta organização sobre a regulação internacional dos oceanos e dos fundos marinhos. Foi intuito de Arvid Pardo

proporcionar uma base sólida para uma futura cooperação a nível mundial [...] através da aceitação, por parte da comunidade internacional, de um novo princípio do direito internacional [...] que os fundos oceânicos e o solo e subsolo marinhos sejam dotados do estatuto especial de “património comum da humanidade” e que como tal sejam reservados exclusivamente para fins pacíficos e administrados por uma autoridade internacional para benefício de todos os povos (1968: 225).

Desde então que o conceito de património comum tem vindo a ser aplicado a outras “áreas comuns” tais como a Lua, o espaço exterior sideral e a Antártida. A ideia assemelha-se à ideia do contrato social: construir uma plataforma comum sobre a qual as diferenças e as divisões possam florescer sem que com isso

fique comprometida a sustentabilidade da vida social. No entanto, contrariamente ao contrato social, e como é próprio do código barroco, o património comum não é uma escolha definitiva, mas sim um processo de selecção permanente. Seja o que for que passe a constituir património comum, ele é algo que sempre existiu. O momento da nomeação cria a eternidade do nomeado: o nomeado são as entidades naturais pertencentes à humanidade no seu todo. Todos os povos têm, por isso, o direito a ser ouvidos e a intervir na gestão e na distribuição dos seus recursos. O património comum, como refere José Manuel Pureza, implica: a não apropriação; a gestão a cargo de todos os povos; a distribuição internacional dos benefícios obtidos com a exploração dos recursos naturais; o uso pacífico, incluindo a liberdade de investigação científica em benefício de todos os povos; a conservação com vista às gerações vindouras (Pureza, 1993: 19; 1998a, 1998b).

Apesar de formulado por juristas internacionais, o conceito de património comum transcende a área do direito, uma vez que tanto o seu objecto como o sujeito da regulamentação transcendem o âmbito dos Estados. A humanidade emerge, na verdade, como sujeito do direito internacional (para além, portanto, dos Estados), titular de um património próprio e da

25 Sobre a doutrina do património comum da humanidade, ver Pureza, 1993 e Santos, 1995: 365-397; 2002: 301-311.

prerrogativa da gestão dos espaços e recursos incluídos nos bens comuns globais. O património comum é um código barroco que funciona através da mestiçagem por sub-exposição. Os recursos naturais do património comum sofrem um processo de intensificação que os converte em fundamentos da sobrevivência da vida na terra. A exemplo do que sucede no caso do cânone literário, as opções intensificam-se a tal ponto que o que quer que venha a ser seleccionado fica aparentemente isento do jogo das raízes e opções. Enquanto a selecção se manter, ele torna-se uma raiz sem opções. A exemplaridade, o carácter único e o valor inestimável dos recursos que constituem o património comum são mantidos através da ideia de que a vida na terra depende deles para existir.

Tal como o cânone literário, a doutrina do património comum da humanidade tem sido contestada. Contudo, e ao contrário do cânone literário, a canonização do património comum tem sido atacada por grupos hegemónicos e em especial pelos Estados Unidos da América. Têm sido os grupos contrahegemónicos — tais como os movimentos pela paz e pela ecologia, bem como alguns países do Sul — quem mais se tem empenhado na luta pela canonização dessa doutrina. O património comum da humanidade colide com os interesses de alguns Estados,

especialmente daqueles que dispõem de meios tecnológicos e financeiros para a exploração do solo marinho (Kimball, 1983: 16). A Convenção das Nações Unidas sobre o Direito do Mar, assinada em Montego Bay a 10 de dezembro de 1982, constitui um bom exemplo disso. A Convenção estabelece que, para além dos limites da jurisdição nacional, os fundos marinhos e seu subsolo são património comum da humanidade, ou seja, que os direitos de exploração dos seus recursos residem na humanidade em sua totalidade. Não obstante haver sido originariamente subscrita por 159 Estados, levou doze anos até ser ratificada por sessenta Estados, número de ratificações necessário para a tornar efectivamente vigente. A implementação da Convenção teve início em novembro de 1994. Em virtude da pressão exercida pelos Estados Unidos no sentido de corrigir algumas das suas “imperfeições”, foi posta em prática com um acordo anexo que acabou por neutralizar os seus aspectos mais inovadores.

Uma das características mais reveladoras do património comum da humanidade é o seu — bem barroco — carácter aberto, isto é, a capacidade de alargar o processo de intensificação a outras áreas ou recursos, convertendo-os assim em novas raízes de vida na Terra. A canonização do património comum foi alargada ao es-

paço, por exemplo, com o Tratado sobre a Lua de 1979, o qual passou a fazer parte do direito internacional em 1984²⁶. O artigo XI do Tratado estipula que a Lua e os seus recursos naturais são património comum da humanidade. O artigo VI estipula que “a exploração da Lua é algo que diz respeito a toda a humanidade e deve ser levada a cabo em benefício e no interesse de todos os países, independentemente do seu grau de desenvolvimento económico e científico”. Tal como aconteceu com a Convenção do Direito do Mar, o Tratado sobre a Lua foi firmado por sobre um cenário de lutas anticanonizadoras travadas pelas potências hegemónicas. Os Estados Unidos, a antiga União Soviética, a China, o Japão e o Reino Unido não se contam entre os seus signatários, pelo que não estão juridicamente vinculados pelo tratado.

O PATRIMÓNIO MUNDIAL CULTURAL E NATURAL

O terceiro processo de canonização a que quero aqui aludir é o do Património Mundial Cultural e Natural. A ideia de concretizar um movimento internacional destinado a pro-

teger o património consolidou-se no pós-Segunda Guerra Mundial. Este movimento viria a ser formalizado com a assinatura da Convenção da UNESCO sobre o património mundial cultural e natural, que ratificou a fusão de dois movimentos distintos: um mais preocupado em sustentar as ameaças a que estão sujeitos os sítios culturais e outro mais orientado para a preservação da natureza²⁷. Segundo o estabelecido pela Convenção da UNESCO sobre a Protecção do Património Mundial Cultural e Natural, de 1972 (ratificada por 181 países em março de 2005), todos os monumentos, conjuntos arquitectónicos, sítios e formações naturais que preencham determinados critérios e testes de autenticidade serão considerados como sendo de “valor universal excepcional” e, consequentemente, integrados na Lista do Património Mundial. Esse valor pode ser estabelecido a partir de uma grande diversidade de perspectivas, desde a história à arte, passando pela ciência, pela estética, pela antropologia, pela conservação ou pela beleza natural. Tal como

26 Sobre este tema, ver Baslar, 1998, e Santos, 2002: 305.

27 A ideia de conciliar estes dois movimentos emergiu nos EUA quando, em 1965, numa conferência ocorrida na Casa Branca, foi sugerida a criação de uma Fundação do Património Mundial.

nos outros processos de canonização, o património mundial cultural e natural funciona através de uma intensificação excepcional dos objectos seleccionados, conferindo-lhes uma tal aura de exemplaridade, singularidade e insubstituibilidade que estes adquirem o estatuto verdadeiramente fundamental de qualidade de vida na terra. Por esse motivo, e nos termos da própria Convenção, a sua deterioração ou desaparecimento constituiriam um “empobrecimento danoso do património de todas as nações do mundo”. Este processo de intensificação transparece de forma muito nítida dos critérios definidos e aplicados pelo Comité do Património Mundial²⁸:

1. Representar uma obra-de-arte do génio criador humano; ou
2. dar testemunho de um significativo intercâmbio de valores humanos ao longo de um certo período ou numa área cultural determinada, no que se refere ao desenvolvimento da arquitectura, da tecnologia das artes monumentais, do planeamento urbano, ou da arquitectura paisagística; ou
3. dar um testemunho ímpar, ou pelo menos excepcional, de uma tradição cultural ou de uma civilização viva ou já desaparecida; ou
4. proporcionar um exemplo saliente de um tipo de construção ou de conjunto arquitectónico ou tecnológico ou de paisagem que ilustre um (ou mais) período(s) significativo(s) da história humana; ou
5. proporcionar um exemplo saliente de um povoamento humano ou de uma ocupação da terra de tipo tradicional e representativo de uma cultura (ou culturas), principalmente se se tornou vulnerável pelo efeito de mutações irreversíveis; ou
6. estar directa ou materialmente associado a acontecimentos ou a tradições vivas, a ideias, crenças ou obras de arte e literárias de significado universal excepcional (sendo que o Comité considera que este critério apenas deverá justificar a inclusão na Lista em circunstâncias excepcionais ou sempre que aplicado em conjunto com outros critérios culturais ou naturais).

28 Estes dados podem ser consultados através da página de Internet da UNESCO, World Heritage Committee, no endereço <<http://www.unesco.org:80//whc/criteria.htm>>.

No que diz respeito ao património natural, os sítios ou formações naturais (sejam eles físicos, biológicos, geológicos ou fisiológicos) deverão:

1. ser exemplos eminentemente representativos das grandes etapas da história da Terra, incluindo a presença de vida, processos geológicos ocorridos no desenvolvimento das formas terrestres, ou elementos geomórficos ou fisiográficos importantes; ou
2. ser exemplos eminentemente representativos de processos ecológicos ou biológicos ocorridos durante a evolução e desenvolvimento dos ecossistemas e das comunidades de plantas e animais terrestres, aquáticos, costeiros e marinhos; ou
3. conter fenómenos naturais ou áreas de uma beleza natural e de uma importância estética excepcional; ou
4. conter os habitats naturais mais representativos e importantes para a conservação *in situ* da diversidade biológica, incluindo aqueles em que sobrevivam espécies ameaçadas de valor universal excepcional do ponto de vista da ciência ou da conservação.

Em dezembro de 2005, a lista do património mundial era constituída por 812 bens, 620 dos quais culturais, 160 naturais e 24 mistos. 219 cidades de 75 países tinham sido declaradas património mundial. Estas 219 cidades fazem

parte da Organização das Cidades Património Mundial (fundada em 1993), cujo principal objectivo é fomentar a cooperação, a solidariedade e o apoio mútuo entre as cidades para que possam conservar “a posição privilegiada” em que foram investidas²⁹.

Enquanto processo de canonização, o Património Cultural e Natural Mundial apresenta algumas semelhanças com o património comum da humanidade. Em ambos os casos, o objectivo consiste em definir sistemas de protecção e estatutos jurídicos especiais para recursos considerados de importância excepcional para a sustentabilidade e para a qualidade da vida na terra. Ainda que com menos intensidade do que no caso da canonização do património comum da humanidade (ou das próprias obras literárias), a canonização do património cultural e natural mundial também tem sido muito contestada.

29 Ver os estatutos da Organização das Cidades Património Mundial, adoptados em Fez, a 8 de setembro de 1993. Outras instituições relacionadas com o património mundial são o Centro Internacional para o Estudo da Preservação e Restauro das Propriedades Culturais (ICCROM), o Conselho Internacional para os Monumentos e Lugares (ICOMOS), o Centro do Património Mundial (CPM) e a União Internacional para a Conservação da Natureza (IUCN).

Desde 1978 que o Comité do Património Mundial tem vindo paulatinamente a incluir novos sítios à Lista, ao ritmo de aproximadamente 31 novos sítios por ano só na década de 90. A partir de 1993 o ritmo anual de inscrições na Lista do património mundial conheceu uma nítida aceleração. Em 1997 e em 1999 foram quase 50 os bens inscritos num ano, e em 2000 foram mais de 60. Com a intensificação da inscrição recrudescem críticas que tinham vindo a emergir do início dos anos 1990. Designadamente críticas que salientam a ocidentalização da lista do património mundial, o favorecimento de bens culturais em detrimento dos bens naturais e das dimensões monumentais relativamente a outras dimensões menos celebrizadas da cultura, configurando, na sua globalidade, uma crítica que aponta para a banalização do estatuto de património mundial (Peixoto, 2001). No fim dos anos 1980, o número de cidades com o estatuto de património mundial era de 71. Dez anos mais tarde esse número elevava-se a 164. Mas tão significativo quanto este crescimento é o facto de a percentagem de cidades património mundial situadas na Europa ter passado, numa década, de uma quota de 45% para 57%. A lista dos bens do património mundial mostra também que, de 1978 a 1985, 36% dos bens inscritos na lista estavam localizados

na Europa, mas que entre 1994 e 2001, 49% dos bens reconhecidos nesse período situavam-se neste continente, cuja quota na lista se elevava a 44% do total de bens inscritos. Em contraposição, a África, que ocupava uma quota de 24% dos bens inscritos na lista entre 1978 e 1985, viu o seu peso relativo e absoluto decair, já que apenas 9% dos bens inscritos entre 1994 e 2001 se localizavam em África, cujo peso na lista é somente de 14%. A análise pós-colonial destes números permite mostrar a dificuldade em descolonizar o gosto, a avaliação estética e as noções de singularidade e de preciosidade. À luz desta análise, entendem-se melhor os debates havidos nas duas últimas décadas no seio do Comité do Património Mundial.

As críticas que estes números fizeram emergir levaram a UNESCO a mudar a sua política de certificação de bens a serem inscritos na Lista. A partir de meados dos anos 1980, o Comité do Património Mundial começou a ter a preocupação de assegurar uma maior representatividade da lista do património mundial, tanto em termos de áreas geográficas, como de tipos de património. A criação de uma nova categoria patrimonial, as paisagens culturais, apresentou-se como a solução mais viável para tornar efectiva a nova estratégia da UNESCO. Todavia, mau grado os esforços

desenvolvidos, e as muitas reuniões de ocorridas que reuniram peritos de vários quadrantes geográficos, tornou-se difícil obter um consenso relativamente ao conceito de paisagens culturais. O critério inicialmente sugerido para definir as paisagens culturais apontava para as paisagens rurais. Mas rapidamente foi abandonado por se basear numa concepção restritiva, sendo acusado de ser um critério ocidentalizado e europeizante. Em 1991, o Secretário do património mundial sugeriu um novo critério, que apelava à exemplaridade de associações entre elementos culturais e naturais. Mas este critério também não foi aceite pelos membros do Comité do Património Mundial, para quem a exemplaridade se baseava em qualidades que não eram suficientemente universais. Em 1992, e após várias reuniões de peritos, o Comité do Património Mundial adoptou finalmente novas orientações que permitiram pôr em prática a categoria patrimonial das paisagens culturais. Foram então estabelecidas três categorias: as paisagens intencionalmente criadas pelo homem; as paisagens evolutivas (que se subdividem em paisagens relíquia ou fósseis e em paisagens vivas); e, por fim, as paisagens associativas (UNESCO, 1992). Porém, a obtenção deste consenso em 1992 não travou a ocidentalização, nem muito menos as críticas: 16

dos 23 bens inscritos na lista entre 1993 e 2001 estão situados na Europa.

Procurando responder às vozes críticas cada vez mais insistentes, o Comité do Património Mundial decidiu, na sua vigésima quarta sessão, em 2000, limitar a 30, durante um período experimental de 2 anos, o número máximo de inscrições por ano³⁰. Esta decisão apoiou-se em critérios que pretendiam travar a ocidentalização e a monumentalização da lista. Assim, foi decidido que países sem nenhum bem inscrito na lista podem apresentar até 3 candidaturas por ano, enquanto os outros apenas podem apresentar uma candidatura. Nos anos em que o número de novas propostas for superior a 30, é aplicado um processo de selecção que favorece as categorias patrimoniais menos representadas. Esta nova política da UNESCO começou a ser concebida em 1994 no âmbito da adopção, pelo Comité do Património Mundial, de uma “estratégia global para uma lista do património mundial representativa, equilibrada e credível” (UNESCO, 2002).

30 Desde que a Convenção existe, apenas por duas vezes houve 30 Estados a apresentar mais que uma candidatura num só ano. O que significa que se cada país apresentar uma única proposta por ano é provável que o Secretariado não receba mais que 30 propostas anuais.

As diferenças entre o cânone literário, o património cultural e natural mundial são subtis. A inclusão de um dado sítio/localidade no cânone cultural ou natural não implica directamente a exclusão de um sítio alternativo, principalmente se os sítios ficam em países e regiões diferentes. Isto poderia levar-nos a concluir que no caso do património cultural e mundial, ao contrário do cânone literário, estamos perante um jogo de soma positiva. A verdade é que, como Paulo Peixoto tem vindo a mostrar, a nível interno dos Estados da Europa ocidental, a política da UNESCO institui uma concorrência feroz entre candidaturas, para determinar as que integram a lista preliminar e qual delas é candidatada em cada ano (Peixoto, 2001). Por outro lado, enquanto o código literário se alimenta, até certo ponto, das forças que o contestam, no património cultural e natural os limites da canonização residem nas forças que o promovem: uma canonização virtualmente infinita de sítios poderia ter o efeito perverso de descanonizar (isto é, trivializar) sítios já constantes da lista. Os códigos barrocos que funcionam por sub-exposição dependem da produção de escassez: a intensificação exige rarefacção. Ao invés do património comum da humanidade, o Património Natural e Cultural não questiona a posse pública ou privada

da formação ou sítio canonizado³¹. A Convenção de 1972 afirma que o reconhecimento do valor universal de um determinado sítio é a demonstração mesma da “importância de que se reveste, para todos os povos do mundo, a salvaguarda dessa propriedade única e insubstituível, independentemente do povo a que possa pertencer”.

OS TEMPOS DOS CÓDIGOS BARROCOS

Como acabei de propor, são de dois tipos os códigos barrocos: os que funcionam através de uma mestiçagem por sobre-exposição e que presidem aos processos de dispersão criativa e de difusão em rede; e os códigos que funcionam através de uma mestiçagem por sub-exposição e que presidem aos processos de canonização. Ambos os tipos são sintéticos nas respectivas aspirações. As diferentes espécies de mestiçagem que eles produzem entre raízes e opções são bem a prova de que o dualismo das raízes e opções se encontra ainda presente neles, ainda que apenas como ruína, como uma memória ou

31 Contudo, uma das críticas que se faz à patrimonialização promovida pela UNESCO é que ela desapossa muitas vezes os “legítimos proprietários” em favor dos turistas, e que o reconhecimento de um bem potencia a sua segregação (Paulo Peixoto, comunicação pessoal).

um desconforto. Trata-se, portanto, de códigos ambivalentes, de uma ambivalência que se reflecte nos tempos sociais que eles privilegiam. E estes tempos são, eles próprios, ambivalentes, irregulares, arrítmicos.

Nos códigos barrocos de hoje, identifico, ainda na esteira de Gurvitch (1969: 341-43), três temporalidades distintas. Antes de mais, existe o tempo *trompe-l'oeil* que, embora à primeira vista pareça de longa duração, esconde uma capacidade enorme de irrupção, de dar origem a novas emergências por vezes abruptas e sempre inesperadas. Em segundo lugar, existe o tempo do compasso irregular entre o emergir e o desaparecer de ritmos, um tempo de duração e de intervalos enigmáticos entre séries de duração. Este é o tempo da incerteza, da contingência e da descontinuidade. Por fim, existe o tempo que alterna entre o atraso e o avanço, um tempo de descontinuidades entre anacronismos e antecipações, um tempo de luta entre passado e futuro, pela conquista de espaço no presente. Nesta temporalidade o tempo é, assim, evanescente.

Cada um destes tempos ocorre nos dois tipos de códigos barrocos, se bem que em diferentes combinações. Cada um destes tempos encerra uma ambivalência específica resultante do facto de aliar, numa síntese falhada, os

elementos de um determinado dualismo. Tal dualismo pode verificar-se entre duração e explosão, entre a irregularidade da emergência ou a irregularidade do desaparecimento do ritmo, entre antecipação e anacronismo. O modo como esta ambivalência se apresenta pode variar de acordo com o ritmo — mais lento ou mais rápido — que dá forma às mudanças ou às oscilações. Os andamentos musicais *largo*, *lento*, *adagio*, *andante* e *moderato* tendem a ser predominantes nos códigos barrocos de sub-exposição e nos respectivos processos de canonização. Nos códigos barrocos de sobre-exposição e nos respectivos processos de dispersão criativa e de difusão em rede predominam os andamentos *allegro*, *presto* e *prestissimo*.

UM FUTURO PARA O PASSADO: AS IMAGENS DESESTABILIZADORAS

Como a própria proliferação de códigos barrocos mostra, não é fácil sair de uma situação tão convincente nas suas contradições como nas suas ambiguidades, uma situação tão confortável para quem a pode usar para oprimir quanto intolerável para quem tem de a ter em conta para resistir contra a opressão. A repetição homogénea do presente implica o fim das interrogações permanentes de que fala Merle-

au-Ponty (1968: 50). O tempo de repetição pode ser concebido como progresso e como o seu contrário. Sem o *pathos* da tensão entre raízes e opções não é possível pensar a transformação social, mas tal impossibilidade perde grande parte do seu dramatismo se a transformação social, independentemente de ser ou não impensável, for julgada desnecessária. Esta ambiguidade conduz ao apaziguamento intelectual e este, ao conformismo e à passividade. Há, pois, que recuperar a capacidade de espanto e de a construir de modo a poder traduzir-se em inconformismo e rebeldia. A advertência de Walter Benjamin, escrita na Primavera de 1940, mantém plena actualidade: “O espanto pelo facto de as coisas que estamos a viver [refere-se, claro, ao nazismo] ‘ainda’ serem possíveis *não* é um espanto filosófico. Ele não se situa no limiar da compreensão, a não ser da compreensão de que a concepção da história da qual provém é insustentável” (1980: 697).

Na minha opinião, temos de partir daqui, da verificação que a teoria da história da modernidade é insustentável e que é, por isso, necessário substituí-la por outra que nos ajude a viver com dignidade neste momento de perigo e a sobreviver-lhe pelo aprofundamento das energias emancipatórias. Do que necessitamos com mais urgência é de uma nova capacidade

de espanto e de indignação que sustente uma nova teoria e uma nova prática inconformista, desestabilizadora, em suma, rebelde.

Seguindo a sugestão de Merleau-Ponty, devemos partir das significações da modernidade mais abertas e mais incompletas. São essas que suscitam a paixão e abrem espaços novos à criatividade e à iniciativa humanas (1968: 45). Porque a teoria da história da modernidade ocidental foi totalmente orientada para o futuro, o passado ficou sub-representado e sub-codificado. O dilema do nosso tempo reside em que nem pelo facto de o futuro estar desacreditado é possível, no âmbito desta teoria, reanimar o passado. O passado para ela continua a ser a acumulação fatalista de catástrofes que o *Angelus Novus* olha impotente e ausente.

A nossa tarefa consiste em reinventar o passado de modo a que ele assuma a capacidade de fulguração, de irrupção e de redenção que Benjamin imaginou com grande presciência “Para o materialismo histórico” — diz Benjamin — “do que se trata é de reter uma imagem do passado tal como ela aparece ao sujeito histórico, inesperadamente, no momento do perigo” (1980: 695). Esta capacidade de fulguração só poderá desenvolver-se se o passado deixar de ser a acumulação fatalista de catástrofes e for tão-só a antecipação da nossa indignação

e do nosso inconformismo. Na concepção modernista, o fatalismo é o outro lado da confiança no futuro. O passado é nela duplamente neutralizado: porque só aconteceu o que tinha de acontecer e porque o que quer que tenha acontecido num dado momento já foi ou pode vir a ser superado posteriormente. Nesta constelação de ilusões retrospectivas e de ilusões prospectivas nada se aprende com o passado senão a confiar no futuro.

É preciso, pois, lutar por uma outra concepção de passado, em que este se converta em razão antecipada da nossa raiva e do nosso inconformismo. Em vez do passado neutralizado, o passado como perda irreparável resultante de iniciativas humanas que muitas vezes puderam escolher entre alternativas. Um passado reanimado em nossa direção pelo sofrimento e pela opressão que foram causados na presença de alternativas que os podiam ter evitado. É em nome de uma concepção do passado semelhante a este que Benjamin critica a social-democracia alemã. Diz ele “[A social-democracia] comprazeuse em passar à classe operária o papel de libertadora das gerações *futuras*. Assim lhe cortou o nervo da melhor força que tinha. Nesta escola, a classe despreendeu tanto o ódio como o espírito de sacrifício. É que estes nutremse da imagem dos

antepassados escravizados, não do ideal dos netos libertados” (1980: 700).

Talvez mais que ao tempo de Benjamin, perdemos a capacidade de raiva e de espanto perante o realismo grotesco do que se aceita só porque existe, perdemos a vontade de sacrifício. Para recuperar uma e outra há que reinventar o passado como negatividade, produto da iniciativa humana, e, com base nele, construir interrogações poderosas e tomadas de posição apaixonadas capazes de sentidos inesgotáveis.

Há, pois, que identificar o sentido das interrogações poderosas num momento de perigo como o que atravessamos. Tal identificação ocorre em dois momentos. O primeiro momento é o da eficácia pretendida para interrogações poderosas. Usando uma expressão um tanto idealista de Merleau-Ponty (1968: 44), penso que as interrogações poderosas, para serem eficazes, têm de ser monogramas do espírito sobre as coisas. Têm de irromper pela intensidade e pela concentração da energia interior que transportam. Nas condições do tempo presente, tal irrupção só tem lugar se as interrogações poderosas se traduzirem em imagens desestabilizadoras. Só as imagens desestabilizadoras nos podem restituir a capacidade de espanto e de indignação. Na medida em que o passado deixar de ser au-

tomáticamente redimido pelo futuro, o sofrimento humano, a exploração e a opressão que o habitam passarão a ser um comentário cruel sobre o tempo presente, indesculpável porque continua a ocorrer e porque poderia ter sido evitado pela iniciativa humana. As imagens só são desestabilizadoras na medida em que tudo depende de nós e tudo podia ser diferente e melhor. A iniciativa humana, pois, e não qualquer ideia abstracta de progresso, é que pode fundar o princípio da esperança de Ernst Bloch (1995). O inconformismo é a utopia da vontade. Como diz Benjamin, “Só possui o dom de fazer faiscar no passado a chispa da esperança aquele historiador que está convencido de que mesmo os mortos não estarão a salvo do inimigo, se este vencer” (1980: 695).

As imagens desestabilizadoras só serão eficazes se forem amplamente partilhadas. Isto conduz-me ao segundo momento do sentido das interrogações poderosas. Como interrogar de modo a que a interrogação seja mais partilhada do que as respostas que lhe forem dadas? Julgo que, hoje, no actual momento de perigo, a interrogação poderosa, para ser amplamente partilhada, deve incidir mais sobre o que nos une do que sobre o que nos separa. Porque uma das astúcias da equação raízes/opções foi ocultar, sob a capa do equilíbrio entre uma e

outra, o predomínio total das opções, temos hoje muitas teorias e práticas de separação e de vários graus de separação. Pelo contrário, carecemos de teorias para unir e esta carência torna-se particularmente grave num momento de perigo. A gravidade desta carência não está nela mesma, mas no facto de coexistir com uma plethora de teorias da separação. O que é grave é o desequilíbrio entre as teorias da separação e as teorias da união.

Os poderes hegemónicos que comandam a globalização neoliberal, a sociedade de consumo e a sociedade de informação têm vindo a promover teorias e imagens que apelam a uma totalidade, seja ela a da espécie, do mundo ou mesmo do universo, que existe por sobre as divisões entre as partes que a compõem. Sabemos que se trata de teorias e imagens manipulatórias que ignoram as diferentes circunstâncias e aspirações dos povos, classes, sexos, regiões, etnias, etc., bem como as relações desiguais, de exploração e de vitimização, que têm unido as partes que compõem essa pseudo-totalidade. Mas o grão de credibilidade destas teorias e imagens consiste em apelarem, ainda que de modo manipulatório, para uma comunidade imaginada da humanidade no seu todo. Por seu lado, os movimentos contra-hegemónicos têm vindo a ampliar as arenas de entendimen-

to político, mas as coligações e as alianças têm sido, em geral, pouco eficazes em superar as teorias da separação, ainda que tenham sido mais eficazes em superar as separações territoriais do que as separações segundo as diferentes formas de discriminação e de opressão. As coligações transnacionais têm sido mais fáceis entre grupos feministas ou entre grupos ecologistas ou indígenas do que no interior destes movimentos. Isto deve-se ao desequilíbrio entre teorias da separação e teorias da união. Estas últimas têm, pois, de ser reforçadas, para que se torne visível o que há de comum entre as diferentes formas de discriminação e de opressão: o sofrimento humano causado pelo capitalismo global, pelas formas de discriminação de que se alimenta e pela colonialidade do poder. A globalização contra-hegemónica assenta no carácter global e multidimensional do sofrimento humano (Santos, 2005). A ideia do *totus orbis* (século XVI), formulado por um dos fundadores do direito internacional moderno, Francisco de Vitoria, deve ser hoje reconstruída como globalização contra-hegemónica, como cosmopolitismo subalterno e insurgente. O respeito pela diferença não pode impedir a comunicação e a cumplicidade que torna possível a luta contra a indiferença. O momento de perigo que atravessamos exige que aprofunde-

mos a comunicação e a cumplicidade. Devemos fazê-lo, não em nome de uma *communitas* abstracta, mas antes movidos pela imagem desestabilizadora do sofrimento multiforme, causado por iniciativa humana, tão avassalador quanto desnecessário. Neste momento de perigo, as teorias da separação devem ser formuladas tendo em conta o que nos une. As fronteiras que separam devem ser construídas com muitas entradas e saídas. Ao mesmo tempo, é preciso sempre ter presente que o que une só une *a posteriori*.

A comunicação e a cumplicidade têm de ocorrer de modo sustentado e a vários níveis para que haja um equilíbrio dinâmico entre as teorias da separação e as teorias da união. A cada nível corresponde um potencial de indignação e inconformismo alimentado por uma imagem desestabilizadora. Proponho a distinção entre três níveis: epistemológico, metodológico e político.

A comunicação e a cumplicidade epistemológica assentam na ideia de que não há só uma forma de conhecimento, mas várias, e de que é preciso optar pela que favorece a criação de imagens desestabilizadoras e de atitudes de inconformismo perante elas. Tenho vindo a defender que não há conhecimento em geral nem ignorância em geral (Santos, 1987, 1995: 7-55;

2000: 53-109). Cada forma de conhecimento conhece em relação a um certo tipo de ignorância e, vice-versa, cada forma de ignorância é ignorância de um certo tipo de conhecimento. Cada forma de conhecimento implica assim uma trajetória de um ponto A, designado por ignorância, para um ponto B, designado por saber. As formas de conhecimento distinguem-se pelo modo como caracterizam os dois pontos e as trajetórias entre eles. Na modernidade ocidental, esta trajetória é simultaneamente uma sequência lógica e uma sequência temporal. O movimento da ignorância para o saber é também o movimento do passado para o futuro.

Como proponho noutros trabalhos (1995: 25-27; 2000: 74-77), o paradigma da modernidade ocidental comporta duas formas principais de conhecimento: conhecimento-regulação e conhecimento-emancipação. O conhecimento-regulação consiste numa trajetória entre um ponto de ignorância, designado por caos, e um ponto de conhecimento, designado por ordem. O conhecimento-emancipação consiste numa trajetória entre um ponto de ignorância, chamado colonialismo, e um ponto de conhecimento, chamado solidariedade. Apesar de estas duas formas de conhecimento estarem igualmente inscritas no paradigma da modernidade a verdade é que no último século o

conhecimento-regulação ganhou total primazia sobre o conhecimento-emancipação. Com isto, a ordem passou a ser a forma hegemónica de conhecimento (de que o cânone é exemplo) e o caos, a forma hegemónica da ignorância. Esta hegemonia do conhecimento-regulação permitiu a este recodificar nos seus próprios termos o conhecimento-emancipação. Assim, o que era saber nesta última forma de conhecimento transformou-se em ignorância (a solidariedade foi recodificada como caos) e o que era ignorância transformou-se em saber (o colonialismo foi recodificado como ordem). Como a sequência lógica da ignorância para o saber é também a sequência temporal do passado para o futuro, a hegemonia do conhecimento-regulação fez com que o futuro e, portanto, a transformação social, passasse a ser concebido como ordem e o colonialismo, como um tipo de ordem. Paralelamente, o passado passou a ser concebido como caos e a solidariedade como um tipo de caos. O sofrimento humano pôde assim ser justificado em nome da luta da ordem e do colonialismo contra o caos e a solidariedade. Esse sofrimento humano teve e continua a ter destinatários sociais específicos — trabalhadores, mulheres, minorias (e por vezes maiorias) étnicas, raciais e sexuais —, cada um deles a seu modo considerado peri-

goso precisamente porque representa o caos e a solidariedade contra os quais é preciso lutar em nome da ordem e do colonialismo. A neutralização epistemológica do passado tem sido sempre a contra-parte da neutralização social e política das “classes perigosas”.

Em face disto, a orientação epistemológica para tornar possível a comunicação e a cumplicidade tem de passar pela revalorização da solidariedade como forma de conhecimento e pela revalorização do caos como dimensão da solidariedade. Por outras palavras, tem de passar pela revalorização do conhecimento-emanipação em detrimento do conhecimento-regulação. A imagem desestabilizadora que gerará energia para esta revalorização é o *sofrimento humano* concebido como o resultado de toda a iniciativa humana que converte a solidariedade em forma de ignorância e o colonialismo em forma de saber.

A segunda orientação é metodológica. As teorias sobre o que nos une, propostas pela sociedade de consumo e pela sociedade de informação, assentam na ideia de globalização. As globalizações hegemónicas são, de facto, localismos globalizados, os novos imperialismos culturais (Santos, 2001: 56-76). Podemos definir globalização hegemónica como o processo através do qual um dado fenómeno ou

entidade local consegue difundir-se globalmente e, ao fazê-lo, adquire a capacidade de designar um fenómeno ou uma entidade rival como local (Santos, 2001: 68-69). A comunicação e a cumplicidade permitidas pela globalização hegemónica assentam numa troca desigual que canibaliza as diferenças em vez de permitir o diálogo entre elas. Estão armadilhadas por silêncios, manipulações e exclusões.

Contra os localismos globalizados proponho, como orientação metodológica, a *hermenêutica diatópica*³². Trata-se de um procedimento hermenêutico baseado na ideia de que todas as culturas são incompletas e de que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a cultura a que pertencem. Os *topoi* fortes são as principais premissas da argumentação dentro de uma dada cultura, as premissas que tornam possível a criação e a troca de argumentos. Esta função dos *topoi* cria uma ilusão de totalidade assente na indução *pars pro toto*. Por isso, a incompletude de uma dada cultura só é avaliável a partir dos *topoi* de outra cultura. Vistos de outra cultura, os *topoi* de uma dada cultura deixam

32 Sobre o conceito de hermenêutica diatópica aplicado aos direitos humanos, ver *Para uma concepção intercultural dos direitos humanos*.

de ser premissas da argumentação para passarem a ser meros argumentos³³. O objectivo da hermenêutica diatópica é maximizar a consciência da incompletude recíproca das culturas, através de um diálogo com um pé numa cultura e o outro pé, noutra. Daí o seu carácter diatópico. A hermenêutica diatópica é um exercício de reciprocidade entre culturas que consiste em transformar as premissas de argumentação de uma dada cultura em argumentos inteligíveis e credíveis noutra cultura. Em *Para uma concepção intercultural dos direitos humanos* proponho um exercício de hermenêutica diatópica entre o *topos* dos direitos humanos da cultura ocidental o *topos* da *dharma* na cultura Hindu e o *topos* da *umma* na cultura islâmica.

Elevar a incompletude ao máximo de consciência possível abre possibilidades insuspeitadas à comunicação e à cumplicidade. Trata-se

33 Em momentos de grande turbulência, a passagem “descendente” dos *topoi* de premissas da argumentação a simples argumentação pode ocorrer e ser visível a partir de dentro de uma dada cultura. De algum modo, é o que está a suceder com a equação entre raízes e opções. Na narrativa que proponho neste texto, questiono esta equação como um *topos* forte da cultura eurocêntrica e, ao fazê-lo, “desço-a” de premissa de argumentação a simples argumento e refuto-a com outros argumentos.

de um procedimento difícil, pós-colonial e pós-imperial e, em certo sentido, pós-identitário. A própria reflexividade sobre as condições que a tornam possível e necessária é uma das mais exigentes condições da hermenêutica diatópica. Com um forte conteúdo utópico, a energia para a pôr em prática advém-lhe de uma imagem desestabilizadora que designo por *epistemicídio*, o assassinio do conhecimento. As trocas desiguais entre culturas têm sempre acarretado a morte do conhecimento próprio da cultura subordinada e, portanto, dos grupos sociais seus titulares. Nos casos mais extremos, como o da expansão europeia, o epistemicídio foi uma das condições do genocídio (Santos, 1998: 208). A perda de confiança epistemológica por que passa actualmente a ciência moderna torna possível identificar o âmbito e a gravidade dos epistemicídios cometidos pela modernidade hegemónica eurocêntrica. A imagem de tais epistemicídios será tanto mais desestabilizadora quanto mais consistência tiver a prática da hermenêutica diatópica.

A terceira orientação para um equilíbrio dinâmico entre as teorias da separação e as teorias da união é política e designo-a, seguindo Richard Falk (1995), por *governo humano* (“*human governance*”). As teorias hegemónicas da união, a começar pela economia capi-

talista do mercado livre e pela democracia liberal, estão a criar formas brutais de exclusão e de destituição que redundam em práticas de neo-feudalismo e neo-colonialismo. Por sua vez, as teorias contra-hegemônicas de separação, como, por exemplo, as que subjazem a muitas políticas de identidade, porque desprovidas do contrapeso das teorias da união, têm redundado por vezes em práticas fundamentalistas ou neo-tribais. Por estas duas vias opostas, mas convergentes, vivemos um tempo de excesso de separatismo e de segregacionismo. A imagem desestabilizadora que é necessário construir a partir dele é a imagem do *apartheid global*, um mundo de guetos sem entrada nem saída, errando num mar de correntes colonialistas e fascistas. Esta imagem desestabilizadora constituirá a energia da orientação política do governo humano. Entendo por ele, na esteira de Falk, todo o critério normativo que “facilita a comunicação através de divisões civilizacionais, nacionalistas, étnicas, classistas, geracionais, cognitivas e sexuais”, mas que o faz com “respeito e celebração da diferença e uma atitude de extremo cepticismo para com alarmes exclusivistas que negam espaço para expressão e descoberta dos outros, bem como para com variantes do universalismo que ignoram as desiguais circunstâncias e aspirações

de povos, classes e regiões” (1995: 242). Por outras palavras, o governo humano é um projecto normativo que “em todo e qualquer contexto, constantemente identifica e restabelece as várias interfaces entre o específico e o geral mantendo, todavia, as suas fronteiras mentais e espaciais abertas para entrada e saída, permanecendo desconfiado de qualquer versão de pretensão de verdade enquanto fundamento para o extremismo e violência política” (1995: 242). Impulsionado por uma imagem desestabilizadora — o *apartheid global* — poderosa porque associada à guerra e ao genocídio, às desigualdades abissais e ao colapso ecológico, o princípio do governo humano tem um potencial oposicional muito grande.

As três imagens desestabilizadoras — o sofrimento humano, o epistemicídio e o *apartheid global* — interpelam o passado como indesculpável iniciativa humana de modo a permitir que ele se reanime e fulgure na nossa direcção. Estas imagens são também ideias que procuram recuperar a capacidade de desestabilização que as ideias perderam. São novas constelações onde se combinam ideias, emoções, sentimentos de espanto e de indignação, paixões de sentidos inesgotáveis. São monogramas do espírito postos em novas práticas rebeldes e inconformistas.

Só nestas condições as imagens desestabilizadoras gerarão a energia para observarmos as três orientações para sobreviver com dignidade deste momento de perigo — o conhecimento-emancipação, a hermenêutica diatópica e o governo humano.

UM FUTURO PARA O PASSADO: AS SUBJECTIVIDADES DESESTABILIZADORAS

Conforme referi acima os códigos barrocos que criam mestiçagem pela sobre-exposição tem potencial descanonizador e emancipatório. As imagens desestabilizadoras não são desestabilizadoras em si mesmas. Elas apenas encerram um potencial desestabilizador, o qual pode concretizar-se na medida apenas em que essas imagens são captadas por subjectividades, individuais ou colectivas, capazes de entenderem correctamente os sinais que elas emitem, de se sentirem indignadas com as mensagens que transmitem, e de transformarem essa sua indignação em energia emancipatória. Como disse já, na modernidade ocidental a relação estreita entre o conhecimento e a subjectividade teve o seu reconhecimento cabal nas grandes transições paradigmáticas do Renascimento e do Iluminismo (Cassirer, 1960, 1963; Toulmin, 1990). O Iluminismo é a transição que aqui mais me in-

teressa. A enorme influência exercida por Locke (1956) e os seus conceitos de acção e compreensão humana deveu-se ao facto de a sua afinidade electiva com a nova constelação de sentido ser tão forte que o que se disse sobre a acção humana se entendeu não como especulação, mas como descoberta ou revelação. Voltaire reconhece isso mesmo quando escreve o seguinte sobre Locke, com indisfarçável admiração: “Depois de tantos pensadores sem critério terem produzido aquilo a que se poderia chamar o romance da alma, surge um sábio que modestamente nos apresenta a sua história. John Locke desvelou a razão humana, tal como um hábil anatomista explica as origens e estrutura do corpo humano” (1952: 177). A razão para o entusiasmo de Voltaire é que Locke abrisse uma nova perspectiva, ao propor que a análise da experiência precedesse qualquer determinação do seu objecto, e que a compreensão exacta do carácter específico do entendimento humano só poderia ser alcançada mediante o traçado completo do seu percurso, desde as suas formas mais elementares às mais completas. Segundo Locke, a origem do problema crítico era genética, e a história da mente humana fornecia para tal adequada explicação³⁴.

34 Ver Cassirer (1960: 93-133).

Escrevendo num momento crucial da constituição do paradigma da modernidade, Locke fez perguntas e deu respostas que são de escassa utilidade nos dias de hoje, quando se alcançou já porventura a última fase do paradigma que ele ajudou a consolidar. O que nos pode ser útil, no entanto, é a arqueologia tanto das perguntas como das respostas de Locke. Locke formulou perguntas radicais sobre uma espécie de subjectividade capaz e desejosa de criar um novo conhecimento científico, e cujas possibilidades infinitas assomavam no horizonte, uma subjectividade, realmente, desejosa de se reconhecer nas suas próprias criações. Locke viu a resposta às suas perguntas numa correspondência instável entre dois extremos: um conhecimento que se posicionava no limiar de um futuro exaltante não podia ser desejado senão por uma subjectividade que representasse o culminar de uma longa evolução ascendente.

Hoje, também nós temos, tal como Locke, de perguntar pela subjectividade de uma forma radical, se bem que de modo radicalmente diferente. Ao contrário de Locke, perguntamos por uma subjectividade que não culmina em evolução, uma subjectividade cuja reflexividade se concentra num passado que nunca existiu, e nas condições que o impediram de alguma vez existir. Na construção social da

subjectividade desestabilizadora, uma sociologia da ausência é, assim, tão importante quanto uma sociologia da presença. Esta sociologia dual, que em larga medida está ainda para ser produzida, é o cerne da vontade emancipatória da subjectividade emergente. Esta tem a sua origem no “mal-estar” de Condillac, aquele desassossego que o filósofo francês entendia ser o ponto de partida não só dos nossos desejos e querer, mas também do nosso pensamento, juízo, vontade e acção (1984: 288). Em tempo de explosão de raízes e opções, e em tempo de permutabilidade de raízes e opções, o desassossego traduz-se tanto na capacidade de desocultação como na capacidade de sentido: por um lado, a desocultação de opções de poder, durante tanto tempo ocultadas pelo poder das opções; por outro, o sentido de novas possibilidades resultantes da reflexividade acrescida. O que importa, pois, é desfamiliarizar a tradição canónica (a sociologia da presença) sem parar aí, como se essa desfamiliarização fosse a única familiaridade possível. Por outras palavras, acoplar desocultação e sentido impede a subjectividade emergente de resvalar para os extremos de Nietzsche, quando diz, em *A genealogia da moral*, que “só o que não tem história é definível” (1973: 453). O projecto desestabilizador tem de se empenhar numa

crítica radical da política do possível, sem ceder a uma política impossível.

Central ao conhecimento das ciências sociais empenhadas neste tipo de projecto não é a distinção entre estrutura e agência, mas antes a distinção entre acção conformista e aquilo que me proponho designar por *acção-com-clinamen*. Acção conformista é a prática rotinizada, reprodutiva e repetitiva que reduz o realismo àquilo que existe e apenas porque existe. Para este conceito de *acção-com-clinamen* recorro a Lucrécio, que entende “*clinamen*” (desvio, inclinação) como o “*quiddam*” inexplicável que perturba a relação de causa e efeito, ou seja, a capacidade de desvio que Epicuro atribuiu aos átomos de Demócrito. O *clinamen* é o que faz com que os átomos deixem de parecer inertes e revelem um poder de inclinação, isto é, um poder de movimento espontâneo (Epicurus, 1926; Lucretius, 1950)³⁵. Ao contrário do que acon-

tece na acção revolucionária, a criatividade da *acção-com-clinamen* não assenta numa ruptura dramática, antes num ligeiro desvio, cujos efeitos cumulativos tornam possíveis as combinações complexas e criativas entre seres vivos e grupos sociais (tal como acontece entre os átomos, na apropriação que Lucrécio faz de Epicuro)³⁶.

O *clinamen* não recusa o passado; pelo contrário, assume-o e redime-o pela forma como dele se desvia. De facto, o desvio é uma prática liminar que ocorre na fronteira entre um passado que realmente existiu e um passado que não teve licença de existir. Em virtude desse desvio, que pode ser imperceptível enquanto tal, a capacidade de interpelação do passado expande-se de tal modo que se torna na fulguração de que fala Benjamin um intenso *Jetztzeit* que gera a possibilidade novas práticas emancipatórias. A ocorrência de *acção-com-clinamen* é

35 O conceito de clinamen entrou na teoria literária pela mão Harold Bloom. É uma das *rationes* revisionistas da sua teoria de influência poética. Em *The Anxiety of Influence*, Bloom serve-se da noção de clinamen para explicar a criatividade poética como uma tresleitura que é antes *trans-leitura* (o termo bloomiano é *misreading*, um ler-mal que é também ler-mais-do-que-bem, ou *corrigir*). Diz Bloom: “Um poeta desvia-se do poema do

seu precursor, executando um clinamen em relação a ele” (Bloom, 1973: 14). O termo jurídico de *misprision* (crime, ou acção desviante por omissão), que Bloom usou inicialmente como sinónimo de *misreading*, acabou por ter menos circulação.

36 Como diz Lucrécio, o desvio é *per paucum nec plus quam minimum* (Epicurus, 1926: introdução de Frederic Manning, XXXIV).

em si mesma inexplicável. O papel das ciências sociais a este respeito será somente o de identificar as condições que maximizam a probabilidade de uma tal ocorrência e definir, ao mesmo tempo, o horizonte de possibilidades em que o desvio virá a “operar”.

Uma subjectividade desestabilizadora é uma subjectividade dotada de uma especial capacidade, energia e vontade de agir com *clinamen*. Poderíamos dizer, pensando no uso que Bloom faz do termo, que uma subjectividade desestabilizadora é uma subjectividade poética. A própria construção social de uma tal subjectividade é necessariamente um exercício de liminaridade. Implica necessariamente experimentar com formas excêntricas ou marginais de sociabilidade ou subjectividade na modernidade. O barroco, visto como um campo aberto de reinvenção e experimentação, é, em meu entender, uma dessas formas³⁷. A subjectividade desestabilizadora é uma subjectividade barroca. Em *Nuestra América; reinventar um paradigma subalterno de reconhecimento e redistribuição* analiso detalhadamente o perfil da subjectividade barroca e o potencial que ela

encerra para, por via do *clinamen*, fazer desviar o conformismo para a subversão.

CONCLUSÃO

Estamos num momento de perigo que é também um momento de transição. O futuro já perdeu a sua capacidade de redenção e de fulguração e o passado ainda não a adquiriu. Já não somos capazes de pensar a transformação social em termos da equação entre raízes e opções, mas tão pouco somos capazes de pensar sem ela. O perigo reside na repetição homogénea do presente e na sua capacidade de fulguração kafkiana. O perigo reside em que, uma vez desprovidos das tensões em que formámos a nossa subjectividade, nos quedemos por formas simplificadas de subjectividade.

Um dos sintomas mais perturbadores da subjectividade simplificada é o facto de as teorias da separação e da segregação dominarem totalmente sobre as teorias da união, da comunicação e da cumplicidade. A irrelevância da equação raízes/opções reside precisamente no facto de estarmos separados e segregados, tanto pelas raízes, como pelas opções. Por isso, as razões limitadas que invocamos para as segregações, tanto hegemónicas como contrahegemónicas, não sabem dar razões para os limites da segregação.

³⁷ Em outro lugar, analiso com mais pormenor as potencialidades do barroco (Santos, 1995: 499-506; 2000: 330-340).

O novo equilíbrio entre as teorias da separação e as teorias da união, uma maior comunicação e cumplicidade através das fronteiras, uma proposta que será prosseguida em outros trabalhos. As orientações que aqui proponho pensam a cultura ocidental de modo a que a transformação social deixe de poder ser pensada em termos ocidentais.

O mesmo é verdade acerca da concepção de subjectividade desestabilizadora proposta neste texto, uma concepção que se constrói com base numa tradição excêntrica e marginal da modernidade ocidental: o *clinamen* e o barroco. A reconstrução sociológica e cultural do barroco que avanço como desafio às ciências sociais — uma reconstrução com cinco dimensões: interrupção, *terribilità*, *sfumato*, *mestizaje* e festa — destina-se a promover uma forma específica de acção, a *acção-com-clinamen*, o tipo de acção em que as imagens e subjectividades desestabilizadoras prosperam e se conjugam para dar origem a uma prática transformadora. Esta reconstrução do barroco é, em si mesma, um gesto de desvio em relação à concepção convencional do barroco.

À luz deste duplo descentramento — mediante imagens e subjectividades desestabilizadoras — à luz, repito, deste duplo descen-

tramento das promessas culturais que têm estado na base das ciências sociais, o *Angelus Novus* não pode continuar suspenso da sua leveza imponderável, contemplando os horrores de costas voltadas para o que os provoca. Se isso acontecesse, a tragédia do anjo traduzir-se-ia numa farsa, e a sua interrogação poderosa, em comentário patético. Creio, pelo contrário, que o anjo, uma vez confrontado com a intensidade sedutora e grotesca das imagens desestabilizadoras, acabará por abraçá-las, delas recolhendo a energia de que necessita para de novo voar. Só que, desta vez, sem deixar de pisar a terra, como Anteu³⁸. Só assim o anjo acordará os mortos e reunirá os vencidos.

38 Anteu é um personagem da mitologia grega. Filho de Neptuno e da Terra, era invencível enquanto estivesse em contacto com a sua mãe Terra. Hércules venceu-o após ter conseguido levantá-lo do chão, tendo-o esmagado no ar.

BIBLIOGRAFIA

- Abeele, G. van der 1992 *Travel as Metaphor* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Anderson, B. 1983 *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londres: Verso).
- Baslar, K. 1998 *The Concept of the Common Heritage of Mankind in International Law* (Dordrecht: Martinus Nijhoff).
- Beck, U. 1995 *Ecological Politics in an Age of Risk* (Cambridge: Polity Press).
- Benjamin, W. 1968 "Thesis on the Philosophy of History" in *Illuminations* (Nova Iorque: Schocken).
- Benjamin, W. 1980 "Über den Begriff der Geschichte" in *Gesammelte Schriften (II.1)* (Fráncfort: Suhrkamp), comp. por R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, V. 2.
- Bernal, M. 1987 *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* (New Brunswick: Rutgers University Press) V. 1.
- Bloch, E. 1995 (1947) *The Principle of Hope* (Cambridge: MIT Press).
- Bloom, H. 1994 *The Western Canon: The Books and School of the Ages* (Nova Iorque: Harcourt).
- Bloom, H. 2002 *Genius: a Mosaic of One Hundred Exemplary Creative Minds* (Nova Iorque: Warner Books).
- Brunkhorst, H. 1987 "Romanticism and Cultural Criticism" in *Praxis International*, N° 6, pp. 397-415.
- Caldeira, I. (org.) 1994 *O Cânone nos Estudos Anglo-americanos* (Coimbra: Minerva) Introdução de M. I. Ramalho de Sousa Santos.
- Cassirer, E. 1960 *The Philosophy of the Enlightenment* (Boston: Beacon).
- Cassirer, E. 1963 *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy* (Oxford: Blackwell).
- Comesaña, G. 1993 "Walter Benjamin: la Historia entre Teología y Revolución" in *Revista de Filosofía* (Maracaibo: Universidade del Zulia) N° 16/17, pp. 91-108.
- Condillac, É. Bonnor de 1984 (1754-1755) "Extrait raisonné du traité des sensations" in *Traité des sensations. Traité des animaux* (Paris: Fayard).
- Cook-Deegan, R. 1993 *The Gene Wars: Science, Politics, and the Human Genome* (Nova Iorque: W. W. Norton and Company).
- Deleuze, G. 1968 *Différence et Répétition* (Paris: Presses Universitaires de France).

- Dioup, C. A. 1967 *Antériorité des Civilisations Nègres: Mythe ou Vérité Historique* (Paris: Présence Africaine).
- Duster, T. 1990 *Backdoor to Eugenics* (Boston: Routledge and Kegan Paul).
- Epicurus 1926 *Epicurus' Morals, Collected and Faithfully Englished* (Londres: Peter Davies) ed. por W. Charleton.
- Falk, R. 1995 *On Humane Governance: toward a New Global Politics* (University Park: Pennsylvania State University Press).
- Felice, R. de 1977 (1969) *Interpretations of Fascism* (Cambridge: Harvard University Press).
- Fukuyama, F. 1992 *The End of History and the Last Man* (Londres: Penguin).
- Furet, F. 1978 *Penser la Révolution Française* (Paris: Editions Gallimard).
- Gilroy, P. 1993 *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Gordon, L. 2007 *The Moral Property of Women. A History of Birth Control Politics in America*. Champaign-Urbana: University of Illinois Press).
- Gordon, L. (org.) 1991 *Women, the State and Welfare* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Gouldner, A. Ward 1970 *The Coming Crisis of Western Sociology* (Nova Iorque: Avon).
- Gottweis, H. 1998 *Governing Molecules: The Discursive Politics of Genetic Engineering in Europe and the United States* (Cambridge: MIT Press).
- Grotius, H. 1964 *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres* (vol. 2) (Nova Iorque: Oceana).
- Gurvitch, G. 1969 "La Multiplicité des Temps Sociaux" in *La Vocation Actuelle de la Sociologie* (Paris: Presses Universitaires de France) N° 2.
- Haraway, D. 1989 *Primate Visions* (Nova Iorque: Routledge).
- Haraway, D. J. 1997 *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan@_Meets_Oncomouse™: Feminism and Technoscience* (Nova Iorque: Routledge).
- Holland, S.; Lebacqz, K. e Zoloth, L. (orgs.) 2001 *The Human Embryonic Stem Cell Debate: Science, Ethics, and Public Policy* (Cambridge: MIT Press).
- Homans, P. 1993 *Jung in Context* (Chicago: University of Chicago Press).
- Hubbard, R. e Wald, E. 1993 *Exploding the Gene Myth* (Boston: Beacon Press).
- Huntington, S. 1993 "The Clash of Civilizations?" in *Foreign Affairs*, V. 72, N° 3.

- Huntington, S. 1997 *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (Nova Iorque: Touchstone).
- Jasanoff, S. 2005 *Designs on Nature: Science and Democracy in Europe and the United States* (Princeton: Princeton University Press).
- Kamuf, P. 1997 *The Division of Literature or the University in Deconstruction* (Chicago: University of Chicago Press).
- Keller, E. Fox 2000 *The Century of the Gene* (Cambridge: Harvard University Press).
- Kevles, D. J. e Hood, L. (orgs.) 1992 *The Code of Codes: Scientific and Social Issues in the Human Genome Project* (Cambridge: Harvard University Press).
- Kimball, L. 1983 “The Law of the Sea — on the Shoals” in *Environment*, V. 25, N° 9, 14-20, pp. 41-44.
- Koselleck, R. 1985 *Futures Past. On the Semantics of Historical Time* (Cambridge, MA: MIT Press) trad. por K. Tribe.
- Krimsky, S. 1982 *Genetic Alchemy: The Social History of the Recombinant DNA Controversy* (Cambridge: MIT Press).
- Krimsky, S. 2003 *Science in the Private Interest: Has the Lure of Profits Corrupted Biomedical Research?* (Lanham: Rowman & Littlefield).
- Lewontin, R. 2000 *It Ain't Necessarily So: The Dream of the Human Genome and Other Illusions* (Nova Iorque: The New York Review of Books).
- Locke, J. 1952 (1689) *The Second Treatise of Government* (Nova Iorque: Liberal Arts Press).
- Locke, J. 1956 *An Essay Concerning Human Understanding* (Oxford: Clarendon).
- Lucretius 1950 *Lucretius on the Nature of Things* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Maienschein, J. 2003 *Whose View of Life? Embryos, Cloning, and Stem Cells* (Cambridge: Harvard University Press).
- McGee, G. (org.) 2000 *The Human Cloning Debate* (Berkeley: Berkeley Hills Books).
- M'Charek, A. 2005 *The Human Genome Diversity Project: An Ethnography of Scientific Practice* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Merleau-Ponty, M. 1968 *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960* (Paris: Gallimard).
- Nelkin, D. e Lindee, M. S. 1995 *The DNA Mystique: The Gene as a Cultural Icon* (Nova Iorque: W. H. Freeman and Company).

- Nietzsche, F. 1973 *The Portable Nietzsche* (Nova Iorque: Viking).
- Nietzsche, F. 2002 *Crepúsculo dos Ídolos. Ou como se Filósofa às Marteladas* (Lisboa: Guimarães Editores) versão e notas de D. Santos, 4ª ed.
- Nunes, J. A. 2001 “A Síndrome do Parque Jurássico: História(s) Edificante(s) da Genética num Mundo ‘Sem Garantias’” in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, N° 61, pp. 29-62.
- Oyama, S. 2000 *Evolution’s Eye: A Systems View of the Biology-Culture Divide* (Durham, NC: Duke University Press).
- Pacem in Maribus XX 1992 *Ocean Governance: A Model for Global Governance in the 21st Century* (Malta: International Ocean Institute).
- Pardo, A. 1968 “Whose Is the Bed of the Sea?” in *American Society, International Law Proceedings*, N° 62, pp. 216-229.
- Paul, D. B. 1998 *The Politics of Heredity: Essays on Eugenics, Biomedicine, and the Nature-Nurture Debate* (Albany: State University of New York Press).
- Peixoto, P. 2001 “As Cidades e os Processos de Patrimonialização: a Corrida ao Estatuto de ‘Património Mundial’ e a Identidade Simbólica das Cidades” in Pinheiro, M.; Baptista, L. V. e Vaz, M. J. (orgs.) *Cidade e Metrópole — Centralidades e Marginalidades* (Oeiras: Celta) pp. 171-179.
- Perrone-Moisés, L. 1998 *Altas Literaturas* (Rio de Janeiro: Companhia das Letras).
- Prigogine, I. 1980 *From Being to Becoming* (São Francisco: Freeman).
- Prigogine, I. 1997 *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature* (Nova Iorque: Free Press).
- Prigogine, I. e Stengers, I. 1979 *La Nouvelle Alliance: Métamorphose de la Science* (Paris: Gallimard).
- Pureza, J. M. 1993 “Globalização e Direito Internacional: da Boa Vizinhança ao Património Comum da Humanidade” in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, N° 36, pp. 9-26.
- Pureza, J. M. 1998a *O património comum da humanidade: rumo a um Direito Internacional da Solidariedade?* (Porto: Afrontamento).
- Pureza, J. M. 1998b “Eternalizing Westphalia? International Law in a Period of Turbulence” in *Nação e Defesa*, N° 87, pp. 31-48.
- Ramalho-Santos, J. 2003 “Sobre as Fronteiras” in Santos, B. de Sousa (org.) *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: Um*

- Discurso sobre as Ciências Revisitado* (Porto: Edições Afrontamento) pp. 511-528.
- Ramalho, M. I. 1999 “No Meio da Literatura: a propósito de ‘Altas Literaturas’ de Leyla Perrone-Moisés” in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Nº 54, pp. 217-223.
- Ramalho-Santos, M. 2003 “Células Estaminais como Densidades Autopoiéticas” in Santos, B. de Sousa (org.) *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: Um Discurso sobre as Ciências Revisitado* (Porto: Edições Afrontamento) pp. 471-480.
- Rearson, J. 2005 *Race to the Finish: Identity and Governance in an Age of Genomics* (Princeton: Princeton University Press).
- Ribeiro, A. Sousa 1995 “Walter Benjamin, Pensador da Modernidade” in *Oficinas do CES*, Nº 41.
- Rousseau, J.-J. 1773 (1762) *The Social Contract and Discourses* (Londres: J. M. Dent and Sons).
- Santos, B. de Sousa 1987 *Um Discurso sobre as Ciências* (Porto: Edições Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa 1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Nova Iorque: Routledge).
- Santos, B. de Sousa 1998 *La Globalización del Derecho: los Nuevos Caminos de la Regulación y la Emancipación* (Bogotá: ILSA, Universidad Nacional de Colombia).
- Santos, B. de Sousa 2000 *A Crítica da Razão Indolente. Contra o Desperdício da Experiência* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa 2001 “Os Processos da Globalização” in Santos, B. S. (org.) *Globalização: Fatalidade ou Utopia?* (Porto: Edições Afrontamento) pp. 31-110.
- Santos, B. de Sousa 2002 *Toward a New Legal Common Sense. Law, globalization, and emancipation* (Londres: Butterworths).
- Santos, B. de Sousa (org.) 2004 *Semear outras soluções: os Caminhos da Biodiversidade e dos Conhecimentos Rivaís* (Porto: Edições Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa 2005 *Fórum Social Mundial: Manual de Uso* (Porto: Afrontamento).
- Sloane, P. R. (org.) 2000 *Controlling Our Destinies: Historical, Philosophical, Ethical, and Theological Perspectives on the Human Genome Project* (Notre Dame: University of Notre Dame Press).
- Taylor, M. e Saarinen, E. 1994 *Imagologies: Media Philosophy* (Nova Iorque: Routledge).
- Thacker, E. 2005 *The Global Genome: Biotechnology, Politics, and Culture* (Cambridge: MIT Press).

- Toulmin, S. 1990 *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (Nova Iorque: Free Press).
- Tuck, R. 1979 *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge: Cambridge University Press).
- UNESCO 1992 *Report of the Expert Group on Cultural Landscapes* (Paris: La Petite Pierre).
- UNESCO 2002 *Rapport de la Vingt-cinquième Session do Comité du Patrimoine Mondial*. (Paris: UNESCO) Documento WHC-01/CONF.208/24, obtido em <www.unesco.org>.
- Vico, G. 1961 (1725) *The New Science of Giambattista Vico* (Garden City, NY: Anchor).
- Voltaire 1950 *Voltaire's England* (Londres: Folio Society).
- Wilmut, I.; Campbell, K. e Tudge, C. 2001 *The Second Creation: The Age of Biological Control by the Scientists Who Cloned Dolly* (Cambridge: Harvard University Press).
- Wilmut, I. e Highfield, R. 2006 *After Dolly: The Uses and Misuses of Human Cloning* (Nova Iorque: W. W. Norton).
- Wood, E. Meiksins 1996 *Democracy against Capitalism* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Wright, S. 1994 *Molecular Politics: Developing American and British Regulatory Policy for Genetic Engineering, 1972-1982* (Chicago: University of Chicago Press).
- Zinn, H. 1980 *A People's History of the United States (1492 to present)* (Nova Iorque: HarperCollins Publishers).

NUESTRA AMÉRICA: REINVENTAR **UM PARADIGMA SUBALTERNO DE** **RECONHECIMENTO E REDISTRIBUIÇÃO***

Neste trabalho argumento que existem pelo menos dois séculos XX: o século XX europeu-americano e o século XX de *Nuestra América*. Estou consciente de que existem outros em África e Ásia, e mesmo na Europa, mas aqui centro-me nos dois primeiros, especialmente no segundo. A minha tese é de que o XX europeu-americano, com as suas muitas promesas se democracia e bem-estar e a experiência de guerras devastadoras na Europa e em outros lugares, desembocou no auge perturbador do que denomino “fascismo social”, frequentemente disfarçado sob o nome de “globalização hegemónica”. Nas margens deste século evoluiu outro: o século de *Nuestra Amé-*

rica. Defendo que a alternativa à propagação do fascismo social é a construção de um novo modelo de relações locais, nacionais e transnacionais. Este modelo implica uma nova cultura transnacional integrada em novas formas de sociabilidade e subjetividade. Implica, em última instancia, uma política, um direito e uma cultura novos, cosmopolitas e insurgentes. O século de *Nuestra América* trouxe a semente de novas forças emancipadoras, que denomino “globalização contra-hegemónica” (Santos, 1995: 252-268).

O SÉCULO AMERICANO-EUROPEU E A EMERGENCIA DO FASCISMO SOCIAL

Segundo Hegel, a história universal desloca-se do Oriente para o Ocidente. A Ásia é o princípio, enquanto que a Europa é o fim último da história universal, o lugar onde a trajectória civilizacional da humanidade é consumada. A

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2006 “*Nuestra América: Reinventar um paradigma subalterno de reconhecimento e redistribuição*” in *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política* (Porto: Afrontamento) pp. 179-209.

ideia bíblica e medieval da sucessão dos impérios (*translatio imperii*) transforma-se, em Hegel, no percurso triunfante da “Ideia Universal”. Em cada era, um povo assume a responsabilidade de conduzir a Ideia Universal, tornando-se, assim, o povo histórico universal, privilégio que passou sucessivamente dos asiáticos para os gregos, depois para os romanos e, finalmente, para os povos germânicos. Para Hegel, a América, ou, antes, a América do Norte, transporta um futuro ambíguo, na medida em que não colide com a realização absoluta da história universal na Europa (Hegel, 1970). O futuro da América (do Norte) é ainda um futuro europeu, formado pelos restos da população europeia.

Esta perspectiva hegeliana subjaz à concepção dominante do século XX como o “Século Americano”: o Século Americano-Europeu. Está aqui contida a noção de que a americanização do mundo, iniciada com a americanização da própria Europa, não é senão um efeito da astúcia universal da Razão, a qual, tendo atingido o extremo do Ocidente e mostrando-se irreconciliada com o exílio a que Hegel a condenou, foi forçada a voltar atrás, a percorrer de novo o seu trajecto anterior e, uma vez mais, a traçar o caminho para a sua hegemonia sobre o Oriente. A americanização, enquanto forma hegemónica da globalização, é, pois, o

terceiro acto do drama milenar da supremacia ocidental. O primeiro acto — em grande medida um acto falhado — correspondeu às cruzadas, que deram início ao segundo milénio da era cristã; o segundo acto, situado a meio do milénio, foi a expansão europeia; o terceiro acto foi o Século Americano-Europeu. Nesta concepção milenar, este último acto acarretou pouca novidade: nada mais foi do que mais um Século Europeu, o último do milénio. Ao fim e ao cabo, a Europa sempre conteve muitas europas, umas dominantes, outras dominadas. Os Estados Unidos da América são a última Europa dominante e, como as outras, exerce o seu poder incontestado sobre as europas dominadas. Os senhores feudais da Europa do século XI tiveram e desejaram uma autonomia tão escassa face ao Papa Urbano II, que os recrutou para as Cruzadas, como a que hoje os países da União Europeia têm e desejam face aos Estados Unidos da América que os recrutam para as múltiplas missões da OTAN nos Balcãs, Afeganistão e Líbia¹.

Neste quadro histórico, torna-se difícil pensar em qualquer alternativa à fase actual do

1 Sobre as relações entre o Papa e os senhores feudais no que respeita às Cruzadas, ver Gibbon (1928, Vol. 6: 31).

capitalismo global, liderado pelos EUA, que eu chamo globalização hegemónica (Santos, 1995, 2000, 2001, 2005). Contudo, uma tal alternativa é não só necessária mas urgente, dado que o regime de dominação global actual, à medida que perde coerência², mostra-se cada vez mais violento e imprevisível, aumentando desse modo a vulnerabilidade das regiões, das nações e dos grupos sociais subordinados e oprimidos. O perigo real, tanto nas relações internas dos países que compõem o sistema mundial, como nas relações internacionais, é a emergência daquilo a que chamo fascismo social. Fugindo ao nazismo, poucos meses antes da sua morte (1940), Walter Benjamin escreveu as suas *Teses sobre a Filosofia da História* (1980), impulsionadas pela ideia de que a sociedade europeia vivia, nessa altura, um momento de perigo. Penso que actualmente vivemos também num momento de perigo. Na época de Benjamin, o perigo era a ascensão do fascismo como regime

político. No nosso tempo, o perigo é a ascensão do fascismo como regime social. Contrariamente ao fascismo político, o fascismo social é pluralista, coexiste facilmente com o Estado democrático, e o seu espaço-tempo privilegiado, em vez de ser nacional, é simultaneamente local e global.

O fascismo social é um conjunto de processos sociais mediante os quais grandes sectores da população são irreversivelmente mantidos no exterior ou expulsos de qualquer tipo de contrato social. São rejeitados, excluídos ou lançados para uma espécie de estado de natureza hobbesiano, quer porque nunca integraram — e provavelmente nunca integrarão — qualquer contrato social (refiro-me às subclasses pré-contratuais que hoje proliferam no mundo, das quais talvez o melhor exemplo sejam os jovens dos guetos urbanos das grandes cidades), quer por terem sido excluídos ou expulsos de algum tipo de contrato social que haviam integrado antes (e aqui refiro-me às subclasses pós-contratuais, milhões de trabalhadores relegados para o trabalho precário, sem direitos, camponeses depois do colapso de projectos de reforma agrária ou de outros mega-projectos de “desenvolvimento”).

Enquanto regime social, o fascismo manifesta-se como o colapso das mais triviais ex-

2 O sistema mundial moderno, em vigor desde o século XV, parece estar a entrar num período de transição que noutra lugar identifico como sendo caracterizado pela coexistência de dois sistemas de hierarquização não necessariamente congruentes entre si: a hierarquização centro/semiperiferia/periferia e a hierarquização global/local (Santos, 2001: 56-76).

pectativas dos que vivem sob o seu domínio. O que chamamos de sociedade é um conjunto de expectativas estabilizadas, que vão dos horários do Metro ao salário do fim do mês, ou um emprego ao terminar o ensino superior. As expectativas são estabilizadas mediante uma série de escalas e equivalências partilhadas: a um dado trabalho corresponde um determinado pagamento, a um delito particular corresponde um castigo particular, para um risco existe um seguro previsto. As pessoas que vivem num fascismo social estão privadas destas escalas e equivalências partilhadas e, por isso não tem as expectativas estabilizadas. Vivem num constante caos de expectativas donde os actos mais triviais tem as maiores consequências. Afrontam muitos riscos sem segurança alguma. Galdino Jesús dos Santos, um *pataxó* do noroeste brasileiro, simboliza a natureza de tais riscos. Havia chegado a Brasília para participar na marcha dos Sem Terra. A noite estava quente e decidiu dormir num banco, na paragem do autocarro. Às primeiras horas da manhã foi assassinado, queimado vivo por três jovens de classe média; um deles, filho de um juiz, outro, de um oficial do exército. Quando os jovens confessaram à policia, disseram que tinham matado o indígena por divertimento. “Nem sequer sabiam que era um índio, supondo que se tratava de um va-

gabundo sem abrigo.” Em outro lugar distingo as cinco formas principais de fascismo social³: o fascismo do apartheid social, o fascismo contractual, o fascismo territorial, o fascismo da insegurança e o fascismo financeiro.

Um futuro possível é, pois, a expansão do fascismo social. Há muitos sinais de que isso é uma possibilidade real. Se se permitir que a lógica do mercado transborde da economia para todas as áreas da vida social e se torne o único critério para a interacção social e política de sucesso, a sociedade tornar-se-á ingovernável e eticamente repugnante, e, seja qual for a ordem que se venha a efectivar, ela será de tipo fascista, como de facto Schumpeter (1962 [1942]) e Polanyi (1957 [1944]) previram há décadas atrás.

O SÉCULO DE NUESTRA AMERICA

Defendo neste trabalho que o embrião desse outro padrão tem estado presente, desde há um século, nas margens do Século Americano-Europeu. Trata-se de um outro Século Americano, a que chamo *Nuestra América*. Enquanto que o primeiro traz consigo a globalização hegemó-

3 Analizo em detalhe o surgimento do fascismo social como consequência da ruptura da lógica do contrato social em Santos, 2002: 447-458.

nica, o segundo contém em si o potencial para globalizações contra-hegemônicas. Dado que este potencial compromete o futuro, o Século Americano *Nuestra América* poderá bem ser o nome do século em que acabámos de entrar. Neste trabalho analiso o *ethos* barroco, encarado como o arquétipo cultural da subjectividade e da sociabilidade de *Nuestra América*. A minha análise destaca algum do potencial emancipatório da cultura social e política de grupos sociais cuja vida quotidiana é intensificada pela necessidade de transformar estratégias de sobrevivência em fontes de inovação, de criatividade, de transgressão e de subversão. Nas últimas secções deste trabalho, tentarei mostrar como este potencial contra-hegemónico e emancipatório de *Nuestra América* não foi, até agora, realizado, e como poderá ser realizado no século XXI. Por fim, identificarei cinco áreas, todas elas inscritas profundamente na experiência secular de *Nuestra América*, as quais, em meu entender, serão os principais terrenos de confrontação entre a globalização hegemónica e a globalização contra-hegemónica nas próximas décadas. Em cada um desses terrenos de confrontação, o potencial emancipatório das lutas baseia-se na ideia de que uma política de igualdade centrada na redistribuição social da riqueza não pode ser conduzida com

sucesso sem uma política de reconhecimento da diferença racial, étnica, cultural ou sexual, e vice-versa.

Na minha opinião, o século de *Nuestra América* formulou melhor a ideia de uma emancipação social baseada num metadireito a ter direitos e num equilíbrio dinâmico entre a redistribuição e o reconhecimento por ela propostos. Também, com essas bases, demonstrou dramaticamente a dificuldade de construir práticas emancipatórias exitosas.

AS IDEIAS FUNDADORAS DA *NUESTRA AMÉRICA*

“*Nuestra América*” é o título de um pequeno ensaio de José Martí, publicado no jornal mexicano “*El Partido Liberal*” em 30 de janeiro de 1891. Nesse artigo, um excelente resumo do pensamento do autor que se encontra disperso em diversos jornais latino-americanos da época, Martí exprime o conjunto de ideias que creio presidirem ao Século Americano *Nuestra América*, um conjunto de ideias que mais tarde foram prosseguidas, entre muitos outros, por Mariátegui e Oswald de Andrade, Fernando Ortiz e Darcy Ribeiro.

Passo a referir as principais ideias do texto de Martí. A primeira ideia é que a *Nuestra Amé-*

rica está nos antípodas da América Europeia. É a América mestiça fundada no cruzamento, tantas vezes violento, de muito sangue europeu, índio e africano. É a América capaz de sondar profundamente as suas próprias raízes e de, nessa base, edificar um conhecimento e uma forma de governo que não sejam importados, mas antes adequados à sua realidade. As suas raízes mais profundas estão na luta dos povos ameríndios contra os seus invasores, luta onde encontramos os verdadeiros precursores dos independentistas latino-americanos (Retamar, 1989: 20). Martí pergunta: “Não é evidente que a América foi paralisada pelo mesmo golpe que paralisou os índios?” E responde: “[...] Até que o Índio seja posto a caminhar, a América não começará a caminhar bem” (1963, VIII: 336-337). Embora em *Nuestra América* Martí aborde, sobretudo, o racismo anti-índio, noutros textos também se refere aos negros: “O homem é mais do que branco, mais do que mulato, mais do que negro. O cubano é mais do que branco, mais do que mulato, mais do que negro [...]. De racismo seriam igualmente culpados: o racista branco e o racista negro” (1963, II: 299-300).

A segunda ideia da *Nuestra América* é a noção de que nas suas raízes mistas reside a sua complexidade infinita, a sua nova forma de

universalismo que enriqueceu o mundo. Martí afirma: “Não há ódio racial, porque não há raças” (1963, VI: 22). Nesta frase ecoa o mesmo liberalismo radical que havia encorajado Simon Bolívar a proclamar que a América Latina era “uma pequena humanidade”, uma “humanidade em miniatura”. Este tipo de universalismo situado e contextualizado iria tornar-se um dos fios condutores mais consistentes de *Nuestra América*.

Em 1928, o poeta brasileiro Oswald de Andrade publicou o seu *Manifesto Antropófago*. Por antropofagia ele entendia a capacidade americana de devorar tudo o que lhe fosse estranho e de tudo incorporar, de modo a criar uma identidade complexa, uma identidade nova e constantemente mutável:

Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago [...] Contra todos os importadores de consciência enlatada. A existência palpável da vida. E a mentalidade pré-lógica para o Sr. Lévy-Bruhl estudar [...] Perguntei a um homem o que era o Direito. Ele me respondeu que era a garantia do exercício da possibilidade. Esse homem chamava-se Galli Mathias. Comi-o [...] Antropofagia. Absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem. A humana aventura. A terrena finalidade. Porém, só as puras elites conseguiram realizar a antropofagia carnal, que traz

em si o mais alto sentido da vida e evita todos os males identificados por Freud, males catequistas (Andrade, 1990: 47-51).

Este conceito de antropofagia, ele próprio irônico relativamente à representação europeia do “instinto caraíba”, aproxima-se bastante do conceito de transculturação desenvolvido em Cuba, um pouco mais tarde, por Fernando Ortiz (1940). No mesmo sentido e mais recentemente o antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro afirma, numa explosão brilhante de humor:

É muito fácil fazer uma Austrália: pega meia dúzia de franceses, ingleses, irlandeses e italianos, joga numa ilha deserta, eles matam os índios e fazem uma Inglaterra de segunda, porra, ou de terceira, aquela merda. O Brasil precisa aprender que aquilo é uma merda, que o Canadá é uma merda, porque repete a Europa. É para ver que nós temos a aventura de fazer o gênero humano novo, a mestiçagem na carne e no espírito. Mestiço é que é bom (1996: 104).

A terceira ideia fundadora de *Nuestra América* é que, para que *Nuestra América* possa ser construída sobre as suas fundações mais genuínas, tem de se dotar de um conhecimento genuíno. Para Martí, as “trincheiras de ideias valem mais do que trincheiras de pedra” (1963,

VI: 15). Mas, para que isto se realize, as ideias têm de ser enraizadas nas aspirações dos povos oprimidos. Tal como “o mestiço autónomo venceu o crioulo exótico [...], o livro importado foi vencido, na América, pelo homem natural” (1963, VI: 17). Daí o apelo de Martí:

A universidade europeia tem de ceder à universidade americana. A história da América, desde os Incas até ao presente, deve ser ensinada na perfeição, ainda que não se ensine a dos arcontes da Grécia. A nossa Grécia é preferível à Grécia que não é nossa. É-nos mais necessária. Os políticos exóticos não-de ser substituídos pelos políticos nacionais. Enxerte-se o mundo nas nossas repúblicas, mas o tronco há-de ser das nossas repúblicas. E que o pedante vencido se cale, pois não há pátria de que o homem possa ter mais orgulho do que as nossas dolorosas repúblicas americanas (1963, VI: 18).

Este conhecimento situado, que exige uma atenção contínua à identidade, ao comportamento e ao envolvimento na vida pública, é o que verdadeiramente distingue um país, e não a atribuição imperial de níveis de civilização. Martí estabelece uma destrinça entre o intelectual e o homem que a experiência vivida tornou sensato. Diz ele que “não há batalha entre a civilização e a barbárie, mas sim entre a falsa erudição e a natureza” (1963, VI: 17).

Nuestra América possui assim uma forte componente epistemológica. Em vez de se importar ideias estrangeiras, deve-se investigar as realidades específicas do continente a partir de uma perspectiva latino-americana. Ignorar ou desdenhar estas últimas ajudou os tiranos a aceder ao poder, e também consolidou a arrogância dos Estados Unidos face ao restante continente:

O desdém do formidável vizinho, que a não conhece, é o perigo maior da nossa América; e urge, pois o dia da visita está próximo, que o vizinho a conheça, que a conheça bem depressa, para que não a desdenhe. Por ignorância chegaria, talvez, a cobiçá-la. Por respeito, assim que a conhecesse, tiraria as mãos dela (1963, VI: 17).

Um conhecimento situado é, portanto, a condição para um governo situado. Como Martí afirma noutra lugar, não se pode “dirigir povos novos, de composição singular e violenta, com leis herdadas de quatro séculos de prática livre nos Estados Unidos, de dezanove séculos de monarquia em França. Não se para o golpe no potro do *llanero* com um decreto de Hamilton. Não se limpa o sangue coalhado da raça índia com uma frase de Sieyes” (1963, VI: 16-17). E Martí acrescenta: “Os governado-

res, na república dos Índios, aprendem índio” (1963, VI: 21).

Uma quarta ideia fundadora de *Nuestra América* é que esta é a América de Caliban, e não a de Próspero⁴. A América de Próspero reside no Norte, mas também subsiste no Sul através dessas elites intelectuais e políticas que rejeitam as raízes índias e negras, encarando a Europa e os Estados Unidos da América como modelos a imitar, e encarando os seus próprios países com antolhos etnocêntricos que distinguem entre a civilização, por um lado, e a selvajaria bárbara, por outro. Martí pensa particularmente numa das primeiras formulações “sulistas” da América de Próspero, o trabalho do argentino Domingo Sarmiento, intitulado *Facundo, Civilización y Barbarie* e publicado em 1845 (Sarmiento, 1966). É contra este mundo de Próspero que Andrade arremete o seu “instinto caraíba”:

Mas não foram cruzados que vieram. Foram fugitivos de uma civilização que estamos comendo, por-

4 Uso neste trabalho os nomes de Próspero e Caliban da peça “*The Tempest*” de Shakespeare (1611) para significar que a zona de contacto colonial se constituiu como uma zona de contacto entre o “civilizado” e o “selvagem”.

que somos fortes e vingativos como o Jabuti [...]. Não tivemos especulação. Mas tínhamos adivinhação. Tínhamos Política que é a ciência da distribuição. E um sistema social-planetário [...]. Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade (Andrade, 1990: 47-51).

A quinta ideia básica de *Nuestra América* é que o seu pensamento político, longe de ser nacionalista, é internacionalista e reforçado por uma atitude anti-colonialista e anti-imperialista, que outrora visava a Europa e que agora visa os EUA. Aqueles que pensam que a institucionalidade da globalização neoliberal, do NAFTA⁵ à ALCA⁶ e à Organização Mundial do Comércio, é algo de novo deveriam ler os relatórios de Martí sobre o Congresso Pan-americano de 1889-90 e a Comissão Monetária Internacional Americana de 1891. Nas notas de Martí sobre o Congresso Pan-Americano pode ler-se:

Jamais houve na América, desde a independência até agora, assunto que exigisse mais sensatez,

5 Tratado de comércio livre da América do Norte, envolvendo os EUA, México e Canadá. Entrou em vigor em 1994, na mesma data do levantamento do Exército Zapatista de Libertação Nacional de Chiapas.

6 Área de Livre Comércio das Américas.

obrigasse a mais vigilância, e pedisse exame mais claro e minucioso, do que o convite que os poderosos Estados Unidos, repletos de produtos invendáveis e determinados a estender os seus domínios na América, fazem às nações americanas com menos poder, ligadas pelo comércio livre e útil aos povos europeus, para ajustar uma aliança contra a Europa e cortar as relações com o resto do mundo. A América espanhola pôde salvar-se da tirania de Espanha; e agora, depois de se ver, com olhos judiciosos, os antecedentes, as causas e os factores deste convite, urge dizer, pois é a verdade, que chegou para a América espanhola a hora de declarar a sua segunda independência (1963, VI: 46).

Segundo Martí, as concepções dominantes nos EUA, relativamente à América Latina, devem incitar esta última a desconfiar de todas as propostas que venham do Norte. Escandalizado, Martí acusa:

Acreditam na necessidade, no direito bárbaro, como sendo o único direito: “Isto será nosso, porque precisamos dele”. Acreditam na superioridade incomparável da “raça anglo-saxónica contra a raça latina”. Acreditam na inferioridade da raça negra, que ontem escravizaram e que hoje humilham, e da raça índia, que exterminam. Acreditam que os povos da América Hispânica são formados, principalmente, por índios e negros (1963, VI: 160).

O facto de *Nuestra América* e da América Europeia estarem geograficamente tão próximas, bem como a consciência, por parte da primeira, dos perigos decorrentes do desequilíbrio de poder entre ambas, depressa forçou *Nuestra América* a reclamar a sua autonomia sob a forma de um pensamento e de uma prática elaborados a partir do Sul: “É preciso ir saindo do Norte” (1963, II: 368). Esta advertência de Martí provém dos muitos anos do seu exílio em Nova Iorque, durante os quais ficou bem familiarizado com “as entranhas do monstro”:

No Norte não há amparo nem raiz. No Norte os problemas agravam-se, e não existe a caridade e o patriotismo que os poderiam resolver. Aqui, os homens não aprendem a amar-se, nem amam o solo onde nascem por acaso, e onde brigam sem tréguas na luta, animal e atribulada, pela existência. Aqui, montou-se uma máquina mais esfomeada do que a que pode satisfazer o universo necessitado de produtos. Aqui, repartiu-se mal a terra, e a produção, desigual e monstruosa, e a inércia do solo apropriado deixam o país sem a salvaguarda do cultivo distribuído, que dá de comer quando não dá para ganhar. Aqui, os ricos amontoam-se de um lado, e os desesperados do outro. O Norte fecha-se e está cheio de ódios. É preciso ir saindo do Norte (1963, II: 367-368).

Seria difícil encontrar uma antevisão mais clarividente do Século Americano-Europeu e da necessidade de se criar uma alternativa a este último.

Segundo Martí, tal alternativa reside numa *Nuestra América* unida e na afirmação da sua autonomia face aos EUA. Num texto datado de 1894, Martí escreve: “Pouco se sabe da nossa sociologia e de leis tão precisas como esta: quanto mais se afastam dos Estados Unidos, mais livres e prósperos são os povos da América” (1963, VI: 26-27). Mais ambiciosa e utópica é a alternativa de Oswald de Andrade: “Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direcção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem” (1990: 48).

Em suma, para Martí a reivindicação da igualdade fundamenta a luta contra a diferença desigual, tanto quanto a reivindicação da diferença fundamenta a luta contra a igualdade desigual. A única canibalização legítima da diferença (a antropofagia de Andrade) é a que o subalterno pratica, pois só através dela Caliban consegue reconhecer a sua própria diferença face às diferenças desiguais que lhe são impostas. Por outras palavras, a antropofagia de Andrade digere segundo o seu próprio estômago.

O *ETHOS* BARROCO: PROLEGÓMENOS
PARA UMA NOVA POLÍTICA E CULTURA
COSMOPOLITA INSURGENTE

Nuestra América não foi uma simples construção intelectual para ser discutida nos salões que tanta vida deram à cultura latino-americana eurocêntrica nas primeiras décadas do século XX. É um projecto político, ou, antes, um conjunto de projectos políticos e um compromisso para com os objectivos neles contidos. Foi esse o compromisso que arrastou Martí para o exílio e, posteriormente, para a morte na luta pela independência de Cuba. Como Oswald de Andrade viria a dizer epigramaticamente: “Contra as elites vegetais. Em comunicação com o solo” (1990: 49). Mas, antes de se tornar um projecto político, *Nuestra América* é uma forma de subjectividade e de sociabilidade. É uma forma de ser e de viver permanentemente em trânsito e na transitoriedade, cruzando fronteiras, criando espaços de fronteira, habituada ao risco — com o qual viveu durante longos anos, muito antes de o Norte global ter inventado a “sociedade de risco” (Beck, 1992) —, habituada a viver com um nível baixo de estabilização das expectativas causado pelas brutais desigualdades sociais e pela arbitrariedade da colonialidade do poder. Mas, paradoxalmente, também capaz de retirar

do risco de viver a pulsão para um optimismo visceral perante a potencialidade colectiva. Esse optimismo levou Martí a afirmar, num período de pessimismo cultural vienense de fim de século: “Governante, num novo povo, quer dizer criador” (1963, VI: 17). O mesmo tipo de optimismo levou Andrade a exclamar: “A alegria é a prova dos nove” (1990: 51). Defino-o como optimismo trágico por assentar, por um lado, na experiência dolorosa e na consciência lúcida dos obstáculos à emancipação e, por outro, na crença inabalável na possibilidade de os superar.

A subjectividade e a sociabilidade da *Nuestra América* não se sentem à vontade com o pensamento institucionalizado e legalista, mas sentem-se à vontade com o pensamento utópico. Por utopia entendo a exploração, pela imaginação, de novos modos de possibilidade humana e de estilos de vontade fundada na recusa em aceitar a necessidade da realidade existente apenas porque existe e na antecipação de algo radicalmente melhor pelo qual vale a pena lutar e ao qual sente ter pleno direito (Santos, 1995: 479; 2000: 288-291). A este estilo de subjectividade e de sociabilidade chamo, seguindo Echeverria (1994), *ethos* barroco⁷.

7 O *ethos* barroco que aqui apresento é muito diferente da “melancolia Barroca” referida por Lash (1999:

Como estilo artístico ou como época histórica, o barroco é forma excêntrica de modernidade ocidental, com forte presença nos países ibéricos e nas suas colónias da América Latina. A sua excentricidade deriva, em grande medida, do facto de ter ocorrido em países e em momentos históricos onde o centro de poder era fraco, procurando esconder a sua fraqueza através da dramatização da sociabilidade conformista. A relativa falta de poder central confere ao barroco um carácter aberto e inacabado que permite a autonomia e a criatividade das margens e das periferias. Graças à sua excentricidade e ao seu exagero, o centro reproduz-se como se fosse margem. Suscita uma imaginação centrífuga que se torna mais forte à medida que passamos das periferias internas do poder europeu para as suas periferias externas na América Latina. Toda a América Latina foi colonizada por poderes colonialistas fracos quando comparados com os poderes europeus que protagonizaram o colonialismo do século XIX: Portugal e Espanha. Portugal foi um centro hegemónico durante um breve período, entre os séculos XV e XVI, e a Espa-

330). Essa diferença deve-se, em parte, aos distintos *loci* do barroco em que baseamos as nossas análises: a Europa, no caso de Lash, a América Latina no meu caso.

nha começou a declinar um século mais tarde. Do século XVII em diante, as colónias ficaram mais ou menos entregues a si próprias, marginalização que possibilitou uma criatividade especificamente cultural e social, umas vezes altamente codificada, outras vezes caótica, umas vezes erudita, outras popular, umas vezes oficial, outras ilegal. Tal mestiçagem está tão profundamente enraizada nas práticas sociais desses países que acabou por ser considerada como fundamento de um *ethos* cultural tipicamente latino-americano, que tem prevalecido desde o século XVII até aos nossos dias. Esta forma de barroco, enquanto manifestação de um exemplo extremo de fraqueza do centro, constitui um campo privilegiado para o desenvolvimento de uma imaginação centrífuga, subversiva e blasfema.

Como época na história da Europa, o barroco é um tempo de crise e de transição, crise económica, social e política, particularmente óbvia no caso das potências que fomentaram a primeira fase da expansão europeia. No caso de Portugal, a crise implica mesmo a perda da independência. Por questões de sucessão dinástica, Portugal foi anexado pela Espanha em 1580, e só recuperou a independência em 1640. A monarquia espanhola, sobretudo sob o reinado de Filipe IV (1621-1665), sofreu uma grave

crise financeira que, na realidade, foi também uma crise política e cultural. Conforme afirma Maravall, começa com uma certa consciência de inquietação e desassossego, que “piora à medida que o tecido social vai ficando gravemente afectado” (1990: 57). Por exemplo, os valores e os comportamentos são postos em causa, a estrutura de classes altera-se, o banditismo aumenta, como aumentam, em geral, os comportamentos desviantes, e as revoltas e os motins passam a ser ameaças permanentes. É, de facto, um tempo de crise, mas também um tempo de transição para novas formas de sociabilidade, possibilitadas pelo capitalismo emergente e pelo novo paradigma científico, e para novos modos de dominação política, baseados não só na coerção, mas também na assimilação cultural e ideológica. A cultura barroca é, em larga medida, um desses instrumentos de consolidação e de legitimação do poder. O que, apesar disso, me parece inspirador na cultura barroca é o seu lado de subversão e de excentricidade, a fraqueza dos centros de poder que nela buscam legitimação, o espaço de criatividade e de imaginação que ela abre, a sociabilidade turbulenta que promove. A configuração da subjectividade barroca que pretendo avançar aqui é a colagem de diversos materiais, históricos e culturais, alguns dos quais não podem, de fac-

to, considerar-se tecnicamente integrantes do período barroco.

A subjectividade barroca vive confortavelmente com a suspensão temporária da ordem e dos cânones. Enquanto subjectividade de transição, depende, em simultâneo, do esgotamento dos cânones e da aspiração aos mesmos. A sua temporalidade privilegiada é a transitoriedade perene. Faltam-lhe as certezas óbvias das leis universais — do mesmo modo que falta ao estilo barroco o universalismo clássico do Renascimento. Por ser incapaz de planear a sua própria repetição *ad infinitum*, a subjectividade barroca investe no local, no particular, no momentâneo, no efémero e no transitório. Mas o local não é vivido de uma forma localista, ou seja, não é experienciado como ortotopia. O local aspira antes a inventar um outro lugar, uma heterotopia, se não mesmo uma utopia. Fruto de uma profunda sensação de vazio e de desorientação, provocada pelo esgotamento dos cânones dominantes, o conforto que o local oferece não é o conforto do repouso, mas um sentido de direcção. Mais uma vez, podemos observar aqui um contraste com o Renascimento, como Wölfflin nos ensinou: “Ao contrário do Renascimento, que procurava permanência e repouso em tudo, o barroco teve,

desde o primeiro instante, um claro *sentido de direcção*” (1979: 67).

A subjectividade barroca é contemporânea de todos os elementos que integra, e, por isso, desdenhosa do evolucionismo modernista. Dir-se-ia, assim, que a temporalidade barroca é a temporalidade da interrupção. A interrupção é importante a dois níveis: permite a reflexividade e a surpresa. A reflexividade é a auto-reflexividade exigida pela ausência de mapas (sem mapas para guiar os nossos passos, temos de caminhar com redobrada precaução). Sem auto-reflexividade, num deserto de cânones, é o próprio deserto que se torna canónico. Por seu turno, a surpresa é realmente *suspense*: deriva da suspensão efectuada pela interrupção. Suspendendo-se momentaneamente, a subjectividade barroca intensifica a vontade e estimula a paixão. Maravall afirma que a “técnica barroca” consiste em “[...] suspender, seguindo os mais diversos meios, para provocar, a fim de que, após esse momento de paragem provisória e transitória, o ânimo se mova com mais eficácia, empurrado pelas forças retidas e concentradas [...]” (1990: 445).

A interrupção provoca espanto e novidade, e impede o fechamento e o acabamento. Daí o carácter inacabado e aberto da sociabilidade barroca. A capacidade de espanto, de surpresa e de novidade é a energia que facilita a luta por

uma aspiração tanto mais convincente quanto nunca consegue ser totalmente preenchida. A finalidade do estilo barroco, diz Wölfflin, “não é representar um estado perfeito, mas sugerir um processo incompleto e um momento em direcção ao seu acabamento” (1979: 67).

A subjectividade barroca tem uma relação muito especial com as formas. A geometria da subjectividade barroca não é euclidiana: é fractal. A suspensão das formas resulta do uso extremo a que são sujeitas: a *extremosidad* de que fala Maravall (1990: 421). No que concerne à subjectividade barroca, as formas são, por excelência, o exercício da liberdade. A grande importância do exercício da liberdade justifica que as formas sejam tratadas com extrema seriedade, embora o extremismo possa redundar na destruição das próprias formas. O motivo pelo qual Miguel Ângelo é justamente considerado um dos pioneiros do barroco deve-se a que, segundo Wölfflin, “ele tratou as formas com uma violência, uma seriedade terrível que só poderia ter encontrado expressão na amorfia” (1979: 82). A isso os contemporâneos de Miguel Ângelo chamaram *terribilità*. O extremismo no uso das formas baseia-se numa vontade de grandiosidade que é também vontade de surpreender, tão bem formulada por Bernini: “Que ninguém me fale do que é pequeno”

(Tapié, 1988, II: 188). O extremismo pode ser exercido de muitas maneiras diferentes: para fazer sobressair a simplicidade, bem como a exuberância e a extravagância, conforme Maravall observou (1990: 426). O extremismo barroco é o dispositivo que permite criar rupturas a partir de aparentes continuidades e manter o devir das formas em estado de permanente bifurcação prigoginiana. Um dos exemplos mais eloquentes deste extremismo é o “Êxtase de Santa Teresa”. Nesta escultura de Bernini a expressão de Teresa d’Ávila é de tal modo dramatizada que a representação de uma Santa em transe místico se transmuta na representação de uma mulher gozando um orgasmo fundo. A representação do sagrado desliza sub-repticiamente para a representação do sacrílego. Esta mutação imprevista e imprevisível, ao mesmo tempo que retira o descanso às formas, torna impensável a forma do descanso. Só o extremismo das formas permite que a subjectividade barroca mantenha a turbulência e a excitação necessárias para continuar a luta pelas causas emancipatórias, num mundo onde a emancipação foi subjugada ou absorvida pela regulação. Falar de extremismo é falar de escavação arqueológica no magma regulatório a fim de recuperar a chama emancipatória, por muito enfraquecida que esteja.

O mesmo extremismo que produz as formas, também as devora. Essa voracidade ocorre por dois processos: o *sfumato* e a *mestiçagem*. Na pintura barroca, o *sfumato* é uma técnica que consiste em esbater os contornos e as cores entre os objectos, como, por exemplo, entre as nuvens e as montanhas, ou entre o céu e o mar. O *sfumato* permite à subjectividade barroca criar o próximo e o familiar entre inteligibilidades diferentes, tornando assim os diálogos interculturais possíveis e desejáveis. Por exemplo, só por recurso ao *sfumato* é possível dar forma a configurações que combinam os direitos humanos ocidentais com outras concepções de dignidade humana existentes noutras culturas. A coerência das construções monolíticas desintegra-se, e os fragmentos que pairam livremente mantêm-se abertos a novas coerências e a invenções de novas formas multiculturais. O *sfumato* é como um íman que atrai as formas fragmentárias para novas constelações e direcções, apelando aos contornos mais vulneráveis, inacabados e abertos que essas formas apresentam. O *sfumato* é, em suma, uma militância anti-fortaleza.

A *mestiçagem*, por sua vez, é uma maneira de levar o *sfumato* ao extremo. Enquanto o *sfumato* opera através da desintegração das formas e da recuperação dos fragmentos, a

mestiçagem opera através da criação de novas formas de constelações de sentido que, à luz dos seus fragmentos constitutivos, são verdadeiramente irreconhecíveis e blasfemas. A mestiçagem consiste na destruição da lógica que preside à formação de cada um dos seus fragmentos, e na construção de uma nova lógica. Este processo produtivo-destrutivo tende a reflectir as relações de poder entre as formas culturais originais (ou seja, entre os grupos sociais que as sustentam), e é por isso que a subjectividade barroca favorece as mestiçagens em que as relações de poder são substituídas pela autoridade partilhada (autoridade mestiça).

A América Latina tem fornecido um terreno particularmente fértil para a mestiçagem, sendo por isso um dos mais importantes locais de escavação para a construção da subjectividade barroca⁸. O *sfumato* e a mestiçagem são

8 Ver, entre outros, Pastor et al. (1993) e Alberro (1992). Coutinho (1990: 16) fala de “uma complexa mestiçagem barroca”. Ver também o conceito de “Atlântico Negro”, usado por Gilroy (1993), para exprimir a mestiçagem característica da experiência cultural negra, uma experiência que não é especificamente africana, americana, caraíba ou britânica, mas tudo isso ao mesmo tempo. No espaço da língua portuguesa, o “*Manifesto Antropófago*” de Oswald de Andrade permanece um dos mais notáveis exemplos de mestiçagem.

os dois elementos constitutivos daquilo a que Fernando Ortiz chama transculturação. No seu livro merecidamente famoso, *Contrapunteo Cubano*, originalmente publicado em 1940, Ortiz propôs o conceito de transculturação para definir a síntese dos processos, extremamente intrincados, de desculturação e de neoculturação que caracterizaram desde sempre a sociedade cubana. Segundo este autor, as descobertas e os choques culturais recíprocos que, na Europa, ocorreram lentamente ao longo de mais de quatro milénios, em Cuba ocorreram através de saltos repentinos em menos de quatro séculos (1973: 131). Às transculturações pré-colombianas entre os Índios, seguiram-se muitas outras, após o “furacão” europeu, entre várias culturas da Europa e entre estas e as diversas culturas africanas e asiáticas. Para Ortiz, o que distingue Cuba desde o século XVI é o facto de todos os seus povos e culturas terem sido igualmente invasores, exógenos, todos arrancados do seu berço de origem, marcados pela separação e pela transplantação para uma nova cultura em fase de criação (1973: 132)⁹. Este desajustamento e esta transitoriedade

9 Claro que foram diferentes os tipos de invasão: a invasão do negro escravo foi forçada pela invasão dos seus donos.

permanentes permitiram novas constelações culturais que não podem ser reduzidas à soma dos diferentes fragmentos que contribuíram para elas. O carácter positivo deste processo constante de transição entre culturas é o que Ortiz designa por transculturação¹⁰. Para reforçar esse carácter positivo e novo prefiro falar de *sfumato*, em vez de desculturação, e de mestiçagem em lugar de neoculturação. A transculturação designa, pois, a voracidade e o extremismo com que as formas culturais são processadas pela sociabilidade barroca. Essa mesma voracidade e esse mesmo extremismo estão igualmente bem presentes no conceito de antropofagia de Oswald de Andrade.

O extremismo com que as formas são vividas pela subjectividade barroca acentua a artefactualidade retórica das práticas, dos discursos e dos modos de inteligibilidade. O artifício (*artificium*) é a base de uma subjectividade suspensa entre fragmentos. O artifício permite que a subjectividade barroca se reinvente a si própria sempre que as sociabilidades a que

conduz tendam a transformar-se em micro-ortodoxias. Através do artifício, a subjectividade barroca é, ao mesmo tempo, lúdica e subversiva, como a festa barroca tão bem o ilustra. A importância da festa na cultura barroca, tanto na Europa como na América Latina, está bem documentada¹¹. A festa converteu a cultura barroca no primeiro exemplo de cultura de massas da modernidade. O seu carácter ostentatório e celebratório era utilizado pelos poderes político e eclesiástico para dramatizar a sua grandeza e para reforçar o seu controlo sobre as massas. Contudo, através das suas três componentes básicas — a *desproporção*, o *riso* e a *subversão* —, a festa barroca está investida de um potencial emancipatório.

A festa barroca é um exercício de desproporção: exige um investimento extremamente grande que, no entanto, é consumido num instante extremamente fugaz e num espaço extremamente limitado. Como nos diz Maravall,

10 De uma perspectiva pós-colonial, o conceito de transculturação é questionável já que não valoriza suficientemente a reivindicação da diferença. Este questionamento é hoje feito pelos emergentes movimentos negros cubanos.

11 Sobre a festa barroca no México (Vera Cruz), veja-se Leon (1993); sobre a festa barroca no Brasil (Minas Gerais), ver Ávila (1994). A relação entre a festa, especialmente a festa barroca, com o pensamento utópico está ainda por explorar. Sobre a relação entre o fourierismo e a *société festive*, ver Desroche (1975).

são usados meios abundantes e dispendiosos, é empregue um esforço considerável, são realizados amplos preparativos, é montada uma máquina complicada, tudo isso apenas para se obter efeitos extremamente breves, seja na forma do prazer ou da surpresa (1990: 488).

No entanto, a desproporção gera uma intensificação especial que, por sua vez, dá origem à vontade de movimento, à tolerância para com o caos e ao gosto pela turbulência, sem o que a luta pela transição paradigmática não pode ter lugar. A desproporção possibilita a admiração, a surpresa, o artifício e a novidade¹². Mas, acima de tudo, permite a distância lúdica e o *riso*¹³. Como o riso não é facilmente codificável, a modernidade capitalista decla-

rou guerra à alegria e o riso passou a ser considerado frívolo, impróprio, excêntrico e até blasfemo. Passou a ser apenas admitido nos contextos altamente codificados da indústria do entretenimento. Este fenómeno pode igualmente observar-se nos modernos movimentos sociais anticapitalistas (partidos operários, sindicatos e até nos novos movimentos sociais), que baniram o riso, o divertimento e a ludicidade com receio de subverterem a seriedade da resistência. Particularmente interessante é o caso dos sindicatos, cujas actividades começaram por ter um cunho fortemente lúdico e festivo (a festa operária), o qual foi sendo gradualmente sufocado até o sindicalismo se tornar, por fim, mortalmente sério e profundamente antierótico.

A proscricção do riso, do divertimento e da ludicidade faz parte daquilo a que Max Weber chama a *Entzäuberung*, o desencantamento do mundo moderno. A reinvenção da emancipação social visa o reencantamento do senso comum, o qual, em si mesmo, pressupõe uma certa carnavalização das próprias práticas sociais emancipatórias e o erotismo do riso e da ludicidade. Repito a ideia de Oswald de Andrade: “A alegria é a prova dos nove”. A carnavalização das práticas sociais emancipatórias tem uma importante dimensão auto-reflexiva:

12 Segundo Ávila, “depreende-se da coordenação das danças (de turcos e cristãos, de romeiros, de músicos), dos carros triunfais, das figuras alegóricas e das representações mitológico-cristãs, a existência de uma direcção que sabia jogar com recursos e efeitos de ritmo e contraste, inclusive elementos de surpresa” (1994: 54).

13 Leon (1993: 4) caracteriza a cultura popular de Vera Cruz no século XVII como “o império do riso”. Na análise deste autor, sobressaem eloquentemente as ligações locais-transnacionais da cultura popular deste porto negroiro plenamente integrado na economia mundial do século XVII.

possibilita a descanonização e a subversão dessas práticas. Uma prática descanonizadora que não saiba como descanonizar-se cai facilmente na ortodoxia. Do mesmo modo, uma actividade subversiva que não saiba como subverter-se cai facilmente na rotina reguladora.

Ao carnavalizar as práticas sociais, a festa barroca revela um potencial subversivo que aumenta na medida em que a festa se distancia dos centros de poder, mas que está sempre presente, mesmo quando são os próprios centros do poder os promotores da festa. Não admira, portanto, que este carácter subversivo fosse muito mais visível nas colónias. Escrevendo sobre o Carnaval nos anos 20, o grande intelectual peruano Mariátegui afirmava que, apesar de a burguesia se ter apropriado dele, o Carnaval era verdadeiramente revolucionário porque, ao transformar o burguês em guarda-roupa, constituía uma impiedosa paródia do poder e do passado (Mariátegui, 1974 [1925-1927]: 127). Garcia de Leon também descreve a dimensão subversiva das festas barrocas e das procissões religiosas do porto mexicano de Vera Cruz no século XVII. Na frente seguiam os mais altos dignitários do vice-reinado com todas as suas insígnias — políticos, clérigos e militares —, no fim da procissão seguia a população, imitando os seus superiores em gestos e

atavios, provocando desse modo o riso e a folia entre os espectadores (Leon, 1993). Esta inversão simétrica do princípio e do fim da procissão é uma metáfora cultural do mundo às avessas — *el mundo al revés* —, típica da sociabilidade de Vera Cruz nessa época: mulatas vestidas de rainhas, escravos com trajes de seda, prostitutas fingindo ser mulheres honradas e mulheres honradas fingindo ser prostitutas, portugueses africanizados e espanhóis indianizados¹⁴. No seu *Manifiesto Antropófago*, Oswald de Andrade celebra o mesmo *mundo al revés*:

Mas nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós [...] Só não há determinismo onde há mistério. Mas que temos nós com isso? [...] Nunca fomos catequizados. Vivemos através de um direito sonâmbulo. Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará (Andrade, 1990: 48-49).

Na festa, a subversão está codificada, na medida em que transgride a ordem conhecendo

14 No mesmo sentido, Ávila salienta a mistura de motivos religiosos e motivos pagãos: “Entre negros tocando charamelas, caixas de guerra, pífaros, trombetas, aparecia, por exemplo, um xímio figurante alemão ‘rompendo com sonoras vozes de hum clarim o silêncio dos ares’ enquanto os fiéis piedosamente carregavam estandartes ou imagens religiosos” (1994: 56).

o lugar da ordem e não o questionando radicalmente, mas o próprio código é subvertido pelos *sfumatos* entre a festa e a sociabilidade quotidiana. Nas periferias, a transgressão é quase uma necessidade. É transgressora porque não sabe como ser ordem, ainda que saiba que a ordem existe. É por isso que a subjectividade barroca privilegia as margens e as periferias como campos para a reconstrução das energias emancipatórias.

Todas estas características transformam a sociabilidade gerada pela subjectividade barroca numa sociabilidade subcodificada: de algum modo caótico, inspirado por uma imaginação centrífuga, situado entre o desespero e a vertigem, este é um tipo de sociabilidade que celebra a revolta e revoluciona a celebração. Uma tal sociabilidade não pode deixar de ser emotiva e apaixonada, a característica que mais distingue a subjectividade barroca em relação à alta modernidade ou primeira modernidade, nos termos de Lash (1999). A alta racionalidade moderna, sobretudo depois de Descartes, condena as emoções e as paixões enquanto obstáculos ao progresso do conhecimento e da verdade. A racionalidade cartesiana, escreve Toulmin, pretende ser “intelectualmente perfeccionista, moralmente rigorosa e humanamente impiedosa” (1990: 199). Pouco da vida

humana e da prática social se ajusta a uma tal concepção de racionalidade, mas ela é, mesmo assim, bastante atraente para os que prezam a estabilidade e a hierarquia das regras universais. Hirschman, por sua vez, mostrou claramente as afinidades electivas entre esta forma de racionalidade e o capitalismo emergente (1977: 32). Na medida em que os interesses das pessoas e dos grupos começaram a convergir em torno das vantagens económicas, os interesses que antes haviam sido considerados paixões tornaram-se o oposto das paixões e até os domesticadores destas. A partir daí, afirma Hirschman, “esperou-se ou assumiu-se que os homens, na prossecução dos seus interesses, seriam firmes, decididos e metódicos, em contraste total com o comportamento estereotipado dos homens dominados e cegos pelas suas paixões” (1977: 54). O objectivo era, evidentemente, criar uma personalidade humana “unidimensional”. E Hirschman conclui: “[...] Em suma, supunha-se que o capitalismo realizasse exactamente o que em breve seria denunciado como a sua pior característica” (1977: 132).

As receitas cartesianas e capitalistas de pouco servem para a reconstrução de uma personalidade humana com a capacidade e o desejo de emancipação social. O significado das lutas emancipatórias no início do século XXI

não pode ser deduzido nem do conhecimento demonstrativo, nem de uma estimativa de interesses. Assim, a escavação efectuada pela subjectividade barroca neste domínio, mais do que em qualquer outro, deve concentrar-se na busca das tradições suprimidas ou excêntricas da modernidade, nas representações que ocorreram em periferias físicas ou simbólicas onde o controlo das representações hegemónicas era mais fraco — as Vera Cruzes da modernidade —, ou nas representações mais antigas e mais caóticas da modernidade, surgidas antes do fechamento cartesiano. Por exemplo, a subjectividade barroca procura inspiração em Montaigne e na inteligibilidade concreta e erótica da sua vida. No seu ensaio *Sobre a Experiência*, depois de declarar que detesta remédios que incomodem mais do que a doença, Montaigne prossegue:

Ser vítima de uma cólica e sujeitarme a prescindir do prazer de comer ostras são dois males em vez de um. A doença apunhala-nos de um lado e a dieta do outro. Já que corremos o risco de um engano, mais vale arriscarmonos pelos caminhos do prazer. O mundo faz o contrário e só acha útil o que é penoso: a facilidade levanta suspeitas (1958: 370).

Como Cassirer (1960, 1963) e Toulmin (1990) mostraram, respectivamente para o Renascimento e para o Iluminismo, cada época cria uma subjectividade que é congruente com os novos desafios intelectuais, sociais, políticos e culturais. O *ethos* barroco constitui os alicerces de um tipo de sociabilidade interessada em se confrontar com as formas hegemónicas de globalização e capaz de o fazer, abrindo assim um espaço para possibilidades contra-hegemónicas. Essas possibilidades não estão plenamente desenvolvidas e não podem, por si só, prometer uma nova era. Mas são suficientemente consistentes para dar uma base à ideia de que estamos a entrar num período de transição paradigmática, numa era intermediária e, portanto, numa era ansiosa por seguir o impulso da mestiçagem, do *sfumato*, da hibridação e de todas as outras características que atribuí ao *ethos* barroco, e à *Nuestra América*.

A credibilidade conquistada pelas novas formas de subjectividade e de sociabilidade alimentadas por esse *ethos*, irá traduzir-se gradualmente em novas normatividades intersticiais. Tanto Martí como Andrade tinham em mente um novo tipo de direito e um novo tipo de direitos. Para eles, o direito a ser igual envolve o direito a ser diferente, tal como o direito a ser diferente envolve o direito a ser igual. Em An-

drade, a metáfora da antropofagia é um apelo a uma tal interlegalidade complexa¹⁵. O apelo é formulado na perspectiva da diferença subalterna, a única “outra” alta modernidade eurocêntrica que é reconhecida. Os fragmentos normativos intersticiais que colhemos em *Nuestra América* fornecerão as sementes de um novo direito “natural”, um direito cosmopolita, um direito que vem de baixo, a encontrar nas ruas onde a sobrevivência e a transgressão criativa se fundem num padrão de vida cotidiano.

OS LIMITES DE NUESTRA AMERICA

O Século Americano *Nuestra América* foi um século de possibilidades contra-hegemônicas, muitas delas seguindo a tradição de outras que ocorreram no século XIX, após a independência do Haiti em 1804. Entre essas possibilidades, podemos incluir a Revolução Mexicana de 1910; o movimento indígena encabeçado por Quintin Lame na Colômbia em 1914; o movimento sandinista na Nicarágua, nos anos 1920-1930, e o seu triunfo nos anos oitenta; a democratização radical da Guatemala em 1944; a ascensão do Peronismo em 1946;

a revolução indígena, camponesa e mineira de 1952 na Bolívia, seguida da eleição do primeiro presidente indígena Evo Morales; o triunfo da revolução cubana em 1959; a chegada ao poder de Allende em 1970; o movimento Sem Terra no Brasil desde os anos oitenta; o surgimento do movimento indígena no Equador em 1990 e o longo caminho até à constituição Montecristi em 2008; o movimento zapatista a partir de 1994; o Fórum Social Mundial nascido em Porto Alegre, Brasil, em 2001; e os governos progressistas da primeira década do novo século no Brasil, Venezuela, Argentina, Bolívia e Equador, entre outros.

No entanto, a lista de derrotas dos movimentos populares provocadas pelas oligarquias internas e pelas potências imperiais é muito maior e inclui as ditaduras civis e militares, as intervenções externas, a guerra contra o comunismo, as violações massivas dos direitos humanos e as execuções extrajudiciais das milícias paramilitares. Como resultado, ao longo do século XX *Nuestra América* constituiu um terreno fértil para experiências cosmopolitas e contra-hegemônicas tão radiantes nas suas promessas como frustrantes nas suas realizações.

O que falhou e porquê no Século Americano *Nuestra América*? Seria ridículo propor um inventário diante de um futuro tão aberto como

15 Sobre o conceito de interlegalidade, veja-se Santos, 2000: 195.

o nosso. Apesar disso, arriscarei algumas reflexões que, na verdade, pretendem dar conta mais do futuro do que do passado. Em primeiro lugar, não é fácil viver nas “entranhas do monstro”. Permite um conhecimento profundo da besta, como Martí tão bem demonstrou, mas, por outro lado, torna bastante difícil regressar com vida, mesmo quando tomamos em atenção o conselho de Martí: “É preciso ir saindo do Norte” (1963, II: 368). Em meu entender, *Nuestra América* tem vivido duplamente nas entranhas do monstro: porque partilha, com a América Europeia, o continente que a última sempre concebeu como seu espaço vital e zona privilegiada de influência; porque, como Martí afirma em “*Nuestra América*”, a “nossa América” é a “América trabalhadora” (1963, VI: 23), e, portanto, nas suas relações com a América Europeia, ela partilha as mesmas contradições que impregnam as relações entre trabalhadores e capitalistas. Neste último sentido, *Nuestra América* não falhou, nem mais, nem menos, do que os trabalhadores de todo o mundo na sua luta contra o capital.

A minha segunda reflexão é que *Nuestra América* não teve de lutar apenas contra as visitas imperiais do seu vizinho do Norte. Este conquistou o Sul e instalou-se nele, não se limitando a conviver com os nativos, mas tornan-

do-se, ele próprio, um nativo sob a forma das elites locais e das suas alianças transnacionais com os interesses dos EUA. O Próspero do Sul esteve presente no projecto político-cultural de Sarmiento, no colonialismo interno desde as independências, nos interesses da burguesia agrária e industrial, sobretudo após a Segunda Guerra Mundial, nas ditaduras militares dos anos sessenta e setenta, na luta contra a “ameaça comunista” e no drástico ajustamento estrutural neoliberal. Neste sentido, *Nuestra América* teve de viver aprisionada na América Europeia e sob a dependência desta, tal como Caliban relativamente a Próspero. O Próspero interno fez com que a violência na América Latina assumisse muito mais vezes a forma de uma guerra civil do que a forma de uma Baía dos Porcos.

A terceira reflexão diz respeito a um certo pós-modernismo triunfalista *avant-lettre* sobre o novo valor social da mestiçagem, que deixou por analisar os processos sociais através dos quais se produziu a mestiçagem. A inaudita violência e a destruição da vida foram varridas para baixo de uma fachada de mestiçagem benevolente que se converteu na narrativa egoísta dos brancos e mestiços brancos. Não suprênde que este conceito de mestiçagem se converta num branco dos movimentos e lu-

tas dos povos indígenas e afrodescendentes. A mestiçagem colonial devia distinguir-se estritamente de uma mestiçagem pós-colonial ou des-colonial, a *mestiçagem* do mestiço branco da *mestiçagem* do mestiço escuro. Os movimentos e as lutas anteriores foram fundamentais para forçar as distinções deste tipo, e Frantz Fanon proporcionou-lhes os argumentos mais eloquentes e enérgicos. Estas distinções eram cruciais para identificar as diferenças sobre as quais se poderiam construir alianças. De facto, uma das debilidades de *Nuestra América*, bastante óbvia na obra de Martí, foi a sobrestimação da comunidade de interesses e as possibilidades de união em torno desta questão. Devido às diferenças não examinadas e aos conflitos que estas podem gerar, em lugar de se unir, *Nuestra América* sofreu um processo de fragmentação política.

A minha última reflexão reporta-se ao projecto cultural da própria *Nuestra América*. A meu ver, contrariamente aos desejos de Martí, a universidade europeia e norte-americana nunca deu inteiramente lugar à universidade americana. Isso é testemunhado pelo

patético bovarismo de escritores e de sábios [...] que leva alguns latino-americanos [...] a imaginarem-se como exilados da metrópole. Para eles,

uma obra que seja produzida na órbita imediata em que habitam [...] só merece o seu interesse quando recebeu a aprovação da metrópole, uma aprovação que lhes faculta o olhar com que a vêem (Retamar, 1989: 82).

Contrariamente à afirmação de Ortiz, a transculturação nunca foi total, e, na realidade, foi minada por diferenças de poder entre os diversos componentes que contribuíram para ela. Durante muito tempo, e talvez ainda mais hoje, numa época de vertiginosa transculturação desterritorializada sob a forma de hibridação, as questões sobre a desigualdade de poder permaneceram sem resposta: quem hibrida quem e como? Com que resultados? E em benefício de quem? O que é que, no processo de transculturação, não foi além da des-culturação ou do *sfumato* e porquê? Se é, de facto, verdade que a maioria das culturas foi invasora, não é menos verdade que algumas invadiram como senhoras e outras como escravas. Hoje, passado quase um século, não será talvez arriscado pensar que o optimismo antropófago de Oswald de Andrade era exagerado: “Mas não foram cruzados que vieram. Foram fugitivos de uma civilização que estamos comendo, porque somos fortes e vingativos como o Jabuti” (1990: 50).

O Século Americano-Europeu terminou em triunfo, protagonista da última encarnação do sistema mundial capitalista: a globalização hegemónica. O Século Americano *Nuestra América*, pelo contrário, terminou em desalento. A América Latina importou muitos dos males que Martí tinha observado nas entranhas do monstro, e a enorme criatividade emancipatória que demonstrou — confirmada pelos movimentos de Zapata e de Sandino, pelos movimentos de indígenas e de camponeses, por Fidel em 1959 e por Allende em 1970, pelos movimentos sociais, pelo movimento sindical do ABC, pelo orçamento participativo em muitas cidades brasileiras, pelo movimento dos sem-terra, pelo movimento zapatista — terminou em frustração ou enfrenta um futuro incerto. Essa incerteza é tanto maior quando se prevê que, a manter-se a extrema polarização na distribuição da riqueza mundial verificada nas últimas décadas, tal irá exigir um sistema mundial de repressão ainda mais despótico do que aquele que existe actualmente. Com antecipação admirável, Darcy Ribeiro escrevia em 1979: “Os requisitos de repressão necessários para manter esse sistema ameaçam impor a todos os povos regimes uma rigidez e uma eficácia despótica sem paralelo na história da iniquidade” (1979: 40). Não é de surpreender que o clima

social e intelectual da América Latina tenha sido invadido, nas últimas décadas, por uma onda de razão cínica, um pessimismo cultural completamente irreconhecível do ponto de vista de *Nuestra América*.

POSSIBILIDADES CONTRA-HEGEMÓNICAS PARA O SÉCULO XXI

À luz do que foi dito antes, deve-se perguntar se *Nuestra América* tem, de facto, condições para continuar a simbolizar uma vontade utópica de emancipação e de globalização contra-hegemónica, baseada na implicação mútua da igualdade e da diferença. A minha resposta é positiva, mas depende da seguinte condição: *Nuestra América* tem de ser desterritorializada e convertida na metáfora da luta das vítimas da globalização hegemónica, onde quer que se encontrem, no Norte ou no Sul, no Oriente ou no Ocidente. Se revisitarmos as ideias fundadoras de *Nuestra América*, verificamos que as transformações das últimas décadas criaram as condições para que, hoje, essas ideias possam ocorrer e florescer noutras partes do mundo. Examinemos algumas delas.

Primeiro, o aumento exponencial das interações trans-fronteiriças — de migrantes, de estudantes, de refugiados, bem como de executivos e de turistas — tem vindo a gerar

novas formas de mestiçagem, de antropofagia e de transculturação em todo o mundo. O mundo está a tornar-se, cada vez mais, um mundo de invasores que sofreram a experiência originária de serem invadidos. Há que dar mais atenção do que aquela que foi prestada no primeiro século de *Nuestra América*, ao poder dos diferentes intervenientes nos processos de mestiçagem. Tais desigualdades explicam a perversão, quer da política da diferença (o reconhecimento que se torna uma forma de desconhecimento), quer da política da igualdade (a redistribuição que acaba por se converter nas novas formas de assistência à pobreza advogadas pelo Banco Mundial e pelo Fundo Monetário Internacional).

Em segundo lugar, a recente e violenta re-emergência do racismo no Norte global aponta para uma defesa agressiva contra a construção imparável das múltiplas “pequenas humanidades”, de que falava Bolívar, em que as raças se cruzam e se interpenetram nas margens da repressão e da discriminação. Tal como o cubano, segundo Martí, podia afirmar que era mais do que negro, mulato ou branco, também o sul-africano, o moçambicano, o nova-iorquino, o parisiense, o londrino podem, hoje, proclamar que são mais do que negros, brancos, mulatos,

indianos, curdos, árabes, *et cetera*¹⁶. Em terceiro lugar, a exigência de produzir ou de sustentar um conhecimento situado e contextualizado é, actualmente, uma reivindicação global contra a ignorância e o efeito silenciador produzidos pela ciência moderna, resultantes do modo como esta é usada pela globalização hegemónica. Esta questão epistemológica adquiriu uma enorme relevância em tempos recentes, com os últimos desenvolvimentos da biotecnologia e da engenharia genética e a consequente luta para defender a biodiversidade da biopirataria. Neste domínio, a América Latina, um dos maiores detentores da biodiversidade, continua a ser a residência de *Nuestra América*, juntamente com muitas outras regiões de África e Ásia (Santos, Meneses, Arriscado, 2004).

Em quarto lugar, à medida que a globalização hegemónica se aprofundou, as “entranhas do monstro” aproximaram-se de muitos outros povos noutros continentes. Actualmente, o efeito

16 Em Martí como em Bolívar, em consonância com os pressupostos iluministas, eliminar a diferença — em vez de a assumir numa constelação de diferenças iguais — era o passo central para a emancipação. Mais tarde, os pan-africanistas fizeram da assunção da negritude uma condição para readquirir a igualdade: a diferença que não anula a história, a ferida colonial. É a questão do Brasil “mulato” que retomo mais adiante.

de proximidade é produzido pelo capitalismo da informação e da comunicação e pela sociedade de consumo. Daí que se tenham multiplicado, ao mesmo tempo, as bases da razão cínica e as do impulso pós-colonial. A nova *Nuestra América* tem hoje condições para ela própria se globalizar e, desse modo, propor novas alianças emancipatórias com a velha *Nuestra América* localizada desde há muito. A natureza contra-hegemónica de *Nuestra América* reside na sua capacidade de desenvolver uma cultura política transnacional progressista¹⁷. Essa cultura política deverá concentrar-se nas seguintes tarefas: identificar as múltiplas articulações locais/globais entre lutas, movimentos e iniciativas; promover os embates entre, por um lado, as tendências e pressões da globalização hegemónica e, por outro, as ligações transnacionais capazes de lhes oferecer resistência, abrindo assim possibilidades para as globalizações contra-hegemónicas; promover a auto-reflexividade interna e externa de modo a que as formas de redistribuição e de reconhecimento, estabelecidas no seio dos movimentos, reflectam as

formas de redistribuição e de reconhecimento que as políticas emancipatórias transnacionais desejam ver implementadas no mundo.

CONCLUSÃO: DE QUE LADO ESTÁS, ARIEL?

Tendo começado com uma análise de *Nuestra América* enquanto visão subalterna do continente americano ao longo do século XX, identifiquei o potencial contra-hegemónico de *Nuestra América* e indiquei algumas das razões pelas quais ele não conseguiu realizar-se. Revisitando a trajetória histórica de *Nuestra América* e a sua consciência cultural, o *ethos* barroco, e prolongando a análise nessa base, reconstruí depois as formas de sociabilidade e de subjectividade que poderão enfrentar os desafios que a globalização contra-hegemónica coloca. A expansão simbólica, possibilitada por uma interpretação metafórica de *Nuestra América*, permitiu encarar esta última como a marca da nova cultura política transnacional convocada pelo novo século e pelo novo milénio. As exigências normativas dessa cultura política, por muito embrionárias e intersticiais que sejam, apontam para um novo tipo de política e cultura situacional, insurgente, decolonial, intercultural de baixo para cima e cosmopolita.

17 Não terá sido por coincidência que a manifestação mais consistente da globalização contra-hegemónica, na primeira década do século XXI, o Fórum Social Mundial tenha nascido na América Latina (Santos, 2005).

Todavia, a fim de que as frustrações do último século não se repitam, essa expansão simbólica deve ir mais além e incluir a metáfora mais negligenciada no mito de *Nuestra América*: Ariel, o espírito do ar na peça *A Tempestade*, de Shakespeare. Como Caliban, Ariel é o escravo de Próspero. Contudo, para além de não ser deformado como Caliban, recebe um tratamento muito melhor por parte de Próspero, que lhe promete a liberdade se ele o servir fielmente. Como mostrei, a *Nuestra América* viu-se predominantemente a si própria como Caliban em luta constante e desigual contra Próspero. É este o modo como Oswald Andrade, Aimé Césaire (1997 [1968]), Edward Brathwaite (1973), George Lamming (1953), Retamar (1971, 1989) e muitos outros a viram. Embora esta seja a perspectiva dominante, não é a única. Em 1898, por exemplo, o escritor franco-argentino Paul Groussac falava da necessidade de se defender a velha Europa e a civilização latino-americana contra o “Iaque Calibanesco” (Retamar, 1971: 22). Por outro lado, a figura ambígua de Ariel inspirou interpretações diversas. Em 1900, o escritor José Enrique Rodó publicou o seu próprio *Ariel* (1935), no qual identifica a América Latina com Ariel, enquanto que a América do Norte é implicitamente identificada com Caliban. Em 1935, o argentino Aníbal Ponce (1935) vê em

Ariel o intelectual, amarrado a Próspero de um modo menos brutal do que Caliban, mas, mesmo assim, colocado ao seu serviço, bem de acordo com o modelo que o humanismo renascentista concebeu para os intelectuais: uma mistura de escravo e de mercenário, indiferente à acção e conformista perante a ordem estabelecida (Retamar, 1989: 12). Este é o Ariel intelectual que Aimé Césaire reinventou na sua peça de final dos anos sessenta: *Une Tempête: Adaptation de “la Tempête” de Shakespeare pour un théâtre nègre*. Transformado aí em mulato, Ariel é o intelectual permanentemente em crise.

Em meu entender, chegou a hora de darmos a Ariel uma nova identificação simbólica e de averiguarmos que uso pode ele ter para a promoção do ideal emancipatório de *Nuestra América*. Para isso é necessário submetê-lo, qual anjo barroco, a três transfigurações.

A primeira transfiguração é o Ariel mulato de Césaire. Contra o racismo e a xenofobia, Ariel representa a transculturação e o multiculturalismo, a mestiçagem da carne e do espírito, como diria Darcy Ribeiro. Nesta mestiçagem, inscreve-se a possibilidade de uma tolerância inter-racial e de um diálogo intercultural. O Ariel mulato é a metáfora de uma síntese possível entre a reivindicação do reconhecimento da diferença e a reivindicação da igualdade. Mas esta mestiça-

gem é diferente daquela que dominou o primeiro século de Nuestra América. A mestiçagem antiga era a mestiçagem do mestiço branco, não a do mestiço escuro. Foi uma mestiçagem com poucas preocupações no tocante às relações de produção da mestiçagem e, nessa medida, serviu como encobrimento para muita violência e discriminação. A nova mestiçagem é uma mestiçagem decolonial, e o mestiço Ariel não pode deixar de ser um Ariel fanoniano.

A segunda transfiguração de Ariel é o intelectual de Gramsci, que exerce a auto-reflexividade de modo a conhecer de que lado está e qual a sua utilidade. Este Ariel está, inequivocamente, do lado de Caliban, do lado de todos os povos e grupos oprimidos do mundo, e mantém uma constante vigilância epistemológica e política sobre si próprio, para evitar que o seu auxílio se torne inútil ou mesmo contraprodutivo. Este Ariel é um intelectual treinado na universidade de Martí.

A terceira e última transfiguração é epistemológica. Uma vez que Ariel se une a Caliban em busca da libertação, o saber nascido na luta converte-se na fonte mais viável de visão e orientação. Como diz o provérbio africano, esta na hora da história da caçada ser contada do ponto de vista do leão, e não do caçador, como sempre ocorreu com o colonialismo.

Isto exige uma mudança profunda nas formas como o reconhecimento é produzido e validado o que equivale a uma ruptura com aquilo a que chamo epistemologias do Norte.

Nestas transfigurações simbólicas residem as bases de uma política emancipatória transnacional e, portanto, das globalizações contra-hegemónicas. Seguindo a expansão simbólica da metáfora Nuestra América que proponho aqui, o segundo século de Nuestra América apenas tem sentido como uma ampla constelação de *Nuestras Américas* em África, Ásia e Europa, todas elas dependentes de alianças profundas, duráveis e verdadeiramente descolonizadoras entre Ariel e Caliban.

BIBLIOGRAFIA

- Alberro, S. 1992 *Del gachupin al criollo* (México, DF: El Colegio de México).
- Andrade, O. 1990 *A utopia antropofágica* (São Paulo: Globo).
- Ávila, A. 1994 *O lúdico e as projecções do mundo barroco — II* (São Paulo: Perspectiva).
- Beck, U. 1992 *The Risk Society: Towards a New Modernity* (Londres: Sage).
- Benjamin, W. 1968 “Thesis on the Philosophy of History” in *Illuminations* (Nova Iorque: Schocken).

- Cassirer, E. 1960 *The Philosophy of the Enlightenment* (Boston: Beacon).
- Cassirer, E. 1963 *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy* (Oxford: Blackwell).
- Césaire, A. 1997 *Une tempête* [d'après La Tempête de Shakespeare, adaptation pour un théâtre nègre] (Paris: Seuil).
- Coutinho, A. 1990 "O Barroco e o Maneirismo" in *Claro Escuro*, N° 4-5, pp. 15-16.
- Desroche, H. 1975 *La Société festive: du fouriérisme aux fouriérismes pratiqués* (Paris: Seuil).
- Echeverría, B. 1994 *Modernidad, cultura, ethos barroco* (México DF: UNAM / El Equilibrista).
- Gibbon, E. 1928 *The Decline and Fall of the Roman Empire* (Londres: J. M. Dent and Sons).
- Gilroy, P. 1993 *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Hirschman, A. 1977 *The Passions and the Interests* (Princeton, NJ: Princeton University Press).
- Lash, S. 1999 *Another Modernity, a Different Rationality* (Oxford: Blackwell).
- León, A. García de 1993 "Contrapunto entre lo barroco y lo popular en el Vera Cruz colonial", comunicação apresentada no "International Colloquium Modernidad Europea, Mestizaje Cultural y Ethos Barroco", Universidad Nacional Autónoma de México, 17-20 de maio.
- Maravall, J. A. 1990 *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica* (Barcelona: Ariel).
- Mariátegui, J. C. 1974a (1925) *Ensayos escogidos* (Lima: Universo).
- Mariátegui, J. C. 1974b *La novela y la vida* (Lima: Amanta).
- Martí, J. 1963-1966 *Obras completas* (La Habana: Editorial Nacional de Cuba).
- Montaigne, M. de 1958 *Essays* (Harmondsworth: Penguin).
- Ortiz, F. 1973 *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (Barcelona: Ariel).
- Pastor, A. et al. 1993 *Aproximaciones al Mundo Barroco Latinoamericano* (México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México).
- Polanyi, K. 1957 *The great transformation* (Boston: Beacon Press).
- Ponce, A. 1935 *Educación y lucha de clases* (Buenos Aires: Talleres Gráficos Argentinos L. J. Rosso).
- Prigogine, I. 1997 *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature* (Nova Iorque: Free Press).

- Retamar, R. Fernández 1989 *Caliban and Other Essays* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Ribeiro, D. 1979 *Ensaíios insólitos* (Porto Alegre: L. e PM Editores).
- Santos, B. de Sousa (ed.) 2007 *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies* (Londres: Verso).
- Santos, B. de Sousa 1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Nova Iorque: Routledge).
- Santos, B. de Sousa 2002 *Toward a New Legal Common Sense. Law, globalization, and emancipation* (Londres: Butterworths).
- Santos, B. de Sousa 2006 *A Gramática do Tempo* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa; Meneses, M. P. e Arriscado Nunes, J. 2007 “Opening Up the Canon of Knowledge and Recognition of Difference” in Santos, B. de Sousa (comp.) *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies* (Londres: Verso).
- Sarmiento, D. 1966 *Facundo, civilización y barbarie* (México, DF: Editorial Porrúa).
- Schumpeter, J. 1962 *Capitalism, socialism and democracy* (Nova Iorque: Harper and Row).
- Toulmin, S. 1990 *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (Nova Iorque: Free Press).
- Wölfflin, H. 1979 *Renaissance and Baroque* (Ithaca, NY: Cornell University Press).

ENTRE PRÓSPERO E CALIBAN: COLONIALISMO, PÓS-COLONIALISMO E INTER-IDENTIDADE*

INTRODUÇÃO

Neste trabalho pretendo dar mais um passo numa investigação em curso sobre os processos identitários no espaço-tempo da língua portuguesa, ou seja, numa vasta e multissecular zona de contacto que envolveu portugueses e outros povos da América, da Ásia e da África¹. As hipóteses de trabalho que orientam esta investigação foram formuladas

1 No âmbito deste programa de investigação, acabo de realizar, juntamente com Maria Paula Meneses, um projecto intitulado “Identidades, colonizadores e colonizados: Portugal e Brasil”, sobre os processos identitários nas relações Portugal-Moçambique no período entre 1890 e 1930.

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2006 “Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade” in *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política* (Porto: Afrontamento) pp. 211-255.

em trabalhos anteriores (Santos, 1994: 49-68 e 119-137). Relembro-as aqui de modo muito sumário. Portugal é, desde o século XVII, um país semiperiférico no sistema mundial capitalista moderno. Esta condição, sendo a que melhor caracteriza a longa duração moderna da sociedade portuguesa, evoluiu ao longo dos séculos mas manteve os seus traços fundamentais: um desenvolvimento económico intermédio e uma posição de intermediação entre o centro e a periferia da economia-mundo; um Estado que, por ser simultaneamente produto e produtor dessa posição intermédia e intermediária, nunca assumiu plenamente as características do Estado moderno dos países centrais, sobretudo as que se cristalizaram no Estado liberal a partir de meados do século XIX; processos culturais e sistemas de representação que, por se quadrarem mal nos binarismos próprios da

modernidade ocidental² — cultura/natureza; civilizado/selvagem; moderno/tradicional — podem considerar-se originariamente híbridos, ainda que, no fundo, sejam apenas diferentes, uma diferença que, contudo, não pode ser captada nos seus próprios termos.

A segunda hipótese de trabalho é que esta complexa condição semiperiférica se reproduziu até bem recentemente com base no sistema colonial e reproduz-se, desde há duas décadas, no modo como Portugal está inserido na União Europeia (UE). Desta hipótese decorrem três sub-hipóteses. A primeira é que o colonialismo português, sendo protagonizado por um país semiperiférico, foi, ele próprio, semiperiférico, um colonialismo com características subalternas, o que fez com que as colónias fossem colónias incertas de um colonialismo certo. Esta incerteza decorreu tanto de um défice de colonização — a incapacidade de Portugal para colonizar segundo os critérios dos países centrais — como de um excesso de colonização, o facto de as colónias terem estado submetidas, especialmente a partir do século XVIII, a uma dupla colonização: por parte de Portugal e, indirectamente, por parte dos países centrais (sobretu-

do a Inglaterra) de que Portugal foi dependente (por vezes de modo quasi-colonial).

A segunda sub-hipótese é que, pelas suas características e duração histórica, a relação colonial protagonizada por Portugal impregnou de modo muito particular e intenso as configurações de poder social, político e cultural, não só nas colónias como no seio da própria sociedade portuguesa. Se o poder capitalista moderno foi sempre colonial, em Portugal e suas colónias ele foi sempre mais colonial do que capitalista. Esta impregnação colonial do poder, longe de ter terminado com o colonialismo, continuou e continua a reproduzir-se. Por outras palavras, talvez mais do que em qualquer outro colonialismo europeu, o fim do colonialismo político não determinou o fim do colonialismo social, nem nas ex-colónias, nem na ex-potência colonial. A terceira sub-hipótese é que o processo de integração na UE, apesar da sua curtíssima duração quando comparado com o período colonial, parece destinado a ter um impacto tão dramático na sociedade portuguesa quanto o que o colonialismo teve. Em aberto está a questão do sentido e conteúdo desse impacto. Por agora, parece ir no sentido da reprodução, em novos termos, da condição semiperiférica, o que significa que, durante muitas décadas, Portugal acompanhará o desenvolvimento médio euro-

2 Ver Santos 2006a: 87-126 e 167-178.

peu a alguma distância. Os problemas teóricos e analíticos são neste domínio muito complexos. É legítimo continuar a designar como semiperiférico um país que se integra de pleno direito num bloco regional de países centrais? Em que medida e sob que condições é que tal integração pode reproduzir a condição semiperiférica mesmo que “enxertando-a” de características centrais? Pode doravante Portugal ser considerado para certos efeitos semiperiférico e para outros central ou, pelo contrário, periférico? O alargamento e aprofundamento da UE fará com que as relações no seu interior sejam mais importantes para os países integrantes do que a posição deles no sistema mundial? E se tais relações produzirem hierarquias do tipo das que vigoram no sistema mundial (centro, semiperiferia e periferia), qual será a posição de Portugal nelas?

A terceira hipótese geral, que, em tempos mais recentes, vem informando a minha investigação, diz respeito a estas últimas perguntas e, especificamente, ao valor analítico da teoria do sistema mundial nas condições de globalização em que hoje vivemos. Este tema foi tratado por mim noutra lugar (Santos, 2001), pelo que aqui me limito a enunciar a hipótese de trabalho que sobre ele desenvolvi.

Vários autores (como, por exemplo, Manuel Castells, 1996) têm questionado a existência

de um sistema mundial nas novas condições estabelecidas pela globalização hegemónica. Segundo eles, a teoria do sistema mundial pressupunha a coerência interna das economias e sociedades nacionais integrantes do sistema e uma grande estabilidade, se não mesmo rigidez, das relações de hierarquia entre elas (centro, periferia e semiperiferia). De acordo com estes autores, a globalização destruiu a coerência interna das economias nacionais e é tão dinâmica nos fluxos de interdependência que cria que deixou de haver hierarquias rígidas, muito menos entre países. Contra esta posição, defendo, como hipótese de trabalho, que nos encontramos numa fase instável caracterizada pela sobreposição entre duas formas de hierarquização: uma, mais rígida, que constitui o sistema mundial desde o seu início, entre o centro, a periferia e a semiperiferia; e outra, mais flexível, entre o que no sistema mundial é produzido ou definido como local e o que é produzido ou definido como global (como, por exemplo, Appadurai, 1997). Enquanto a primeira hierarquia continua a vigorar nas relações entre sociedades ou economias nacionais, a segunda hierarquia ocorre entre domínios de actividade, práticas, conhecimentos, narrativas, sejam eles económicos, políticos e culturais. A sobreposição

destas duas formas de hierarquia e as inter-relações recíprocas que geram explicam a situação paradoxal em que nos encontramos: as desigualdades dentro do sistema mundial (e dentro de cada uma das sociedades que o compõem) agravam-se e, no entanto, os factores que as causam e as acções que podem eventualmente reduzi-las são cada vez mais difíceis de identificar.

Finalmente, a quarta hipótese geral de trabalho é que a cultura portuguesa é uma cultura de fronteira. Não tem conteúdo. Tem sobretudo forma e essa forma é a fronteira, a zona fronteira. As culturas nacionais, enquanto substâncias, são uma criação do século XIX, o produto histórico de uma tensão entre universalismo e particularismo gerido pelo Estado. O papel do Estado foi difícil: por um lado, diferenciou a cultura do território nacional relativamente ao exterior; por outro lado, promoveu a homogeneidade cultural no interior do território nacional, muitas vezes à custa da destruição de culturas mais refractárias à homogeneização. A minha hipótese de trabalho é que, no espaço europeu de Portugal³, o Estado nunca desempenhou cabalmente nenhum

3 Esta questão não se põe no espaço não-europeu, colonial.

destes papéis, pelo que, como consequência, a cultura portuguesa teve sempre uma grande dificuldade em se diferenciar de outras culturas nacionais ou, se preferirmos, uma grande capacidade para não se diferenciar de outras culturas nacionais e, por outro lado, manteve até hoje uma forte heterogeneidade interna (Santos, 1994: 132-137).

Neste trabalho, pretendo definir um programa de investigação num campo analítico específico: as práticas e os discursos que caracterizam o colonialismo português e o modo como eles impregnaram os regimes identitários nas sociedades que dele participaram, tanto durante o período colonial como depois da independência das colónias, com especial incidência na África e na América⁴. Este programa de investigação traduz-se no deslindar analítico de uma série de proposições que apresento a seguir.

4 Os territórios da chamada “Índia Portuguesa” (Goa, Damão e Diu) foram incorporados na Índia em 1962. Timor-leste foi ocupado pela Indonésia em 1975, quando o processo de descolonização estava a começar, e só se tornou independente em 2002. Macau, onde os portugueses se estabeleceram em 1557, foi devolvido à China em 31 de dezembro de 1999.

O COLONIALISMO PORTUGUÊS E O PÓS-COLONIALISMO

A ESPECIFICIDADE DO COLONIALISMO PORTUGUÊS

Formular a caracterização do colonialismo português como “especificidade” exprime as relações de hierarquia entre os diferentes colonialismos europeus. A especificidade é a afirmação de um desvio em relação a uma norma geral. Neste caso, a norma é dada pelo colonialismo britânico e é em relação a ele que se define o perfil do colonialismo português, enquanto colonialismo periférico, isto é, enquanto colonialismo subalterno em relação ao colonialismo hegemónico da Inglaterra. A perifericidade do colonialismo português é dupla, porque ocorre tanto no domínio das práticas coloniais, como no dos discursos coloniais. No domínio das práticas, a perifericidade está no facto de Portugal, enquanto país semiperiférico no sistema mundial, ter sido ele próprio, durante um longo período, um país dependente da Inglaterra, e, em certos momentos, quase uma “colónia informal” da Inglaterra. Tal como aconteceu com o colonialismo espanhol, a conjunção do colonialismo português com o capitalismo foi muito menos directa do que a que caracterizou o colonialismo britânico. Em muitos

casos, essa conjunção ocorreu por delegação, ou seja, pelo impacto da pressão da Inglaterra sobre Portugal através de mecanismos como condições de crédito e tratados internacionais desiguais. Assim, enquanto o Império Britânico assentou num equilíbrio dinâmico entre colonialismo e capitalismo, o Império Português assentou num desequilíbrio, igualmente dinâmico, entre um excesso de colonialismo e um défice de capitalismo.

No domínio dos discursos coloniais, o carácter periférico do colonialismo português reside no facto de, a partir do século XVII, a história do colonialismo ter sido escrita em inglês e não em português. Isto significa que o colonizador português tem um problema de auto-representação algo semelhante ao do colonizado pelo colonialismo britânico, o problema da prevalência de uma hetero-representação que confirma a sua subalternidade⁵. Esse problema, referido ao colonizado, consiste, como é sabido, na impossibilidade ou dificuldade de o colonizado ou o chamado Terceiro Mundo ex-colonizado se representar a si próprio em termos que não confirmem a posição de subalternidade que a

5 O tema da caracterização das relações coloniais tem conhecido um grande relevo. Veja-se, por exemplo, Elkins e Pedersen (orgs.) 2005.

representação colonial lhe atribuiu. O carácter quase dilemático deste problema está em que a inversão dessa posição pode sub-repticiamente confirmar a subalternidade no próprio processo de a superar. Assim terá, quiçá, acontecido com o movimento da negritude, lançado por Leopold Senghor e Aimé Césaire, que às conotações racistas negativas do “negro” contrapôs a celebração do orgulho e da dignidade e a exaltação das origens africanas da raça negra.

Aplicado ao colonizador português, este problema traduz-se na necessidade de definir o colonialismo português em termos de especificidade em relação ao colonialismo hegemónico, o que significa a impossibilidade ou dificuldade em o definir em termos que não reflectam essa perifericidade ou subalternidade, ou seja, em termos do que foi e não em termos do que não foi. Um tema de investigação particularmente complexo é o de saber em que medida este problema do colonizador português se repercute no colonizado por Portugal. Será que o colonizado por Portugal tem um duplo problema de auto-representação, em relação ao colonizador que o colonizou e em relação ao colonizador que, não o tendo colonizado, escreveu, no entanto, a história da sua sujeição colonial? Ou, será que, pelo contrário, o problema de auto-representação do colonizador português cria

uma disjunção caótica entre o sujeito e o objecto de representação colonial que, por sua vez, cria um campo aparentemente vazio de representações (mas, de facto, cheio de representações subcodificadas) que, do ponto de vista do colonizado, constitui um espaço de manobra adicional para tentar a sua auto-representação para além ou fora da representação da sua subalternidade? Por outras palavras, a questão é saber se o colonizado por um colonialismo subalterno é subcolonizado ou sobrecolonizado.

A especificidade do colonialismo português assenta, pois, basicamente em razões de economia política — a sua condição semiperiférica⁶ —, o que não significa que esta se tenha manifestado apenas no plano económico. Pelo contrário, manifestou-se igualmente nos planos social, político, jurídico, cultural, no plano das práticas quotidianas de convivência e de sobrevivência, de opressão e de resistência, de proximidade e de distância, no plano dos discursos e narrativas, no plano do senso comum e dos outros saberes, das emoções e dos afectos, dos sentimentos e das ideologias. Cada um destes planos criou a sua materialidade própria, uma

6 Sobre a inserção de Portugal no ciclo colonial africano, ver, por exemplo, Boxer, 1963; Alexandre, 1979, 2000; Fortuna, 1993; Chabal (org.), 2002.

institucionalidade e uma lógica de desenvolvimento próprias, e estas retroagiram sobre a condição semiperiférica, conferindo-lhe a espessura sociológica que ela não teria enquanto referida apenas a uma posição no sistema mundial. Com isto, a semiperiferia deixou de ser o elo de uma hierarquia global para se tornar num modo de ser e estar na Europa e Além-Mar. A captação desta realidade sociológica, psicológica, intersubjectiva, emocional e das escalas em que se cristalizou (local, nacional, global) está por fazer. A dificuldade, como referi, está em estudá-la de modo a captar o que ela foi e não o que ela não foi. Mas, para além das razões que aduzi acima, há uma outra, o facto de o ciclo colonial português ter sido, de todos os colonialismos europeus, o mais longo, tendo precedido em três séculos o colonialismo capitalista central do século XIX. Este último, uma vez consolidado, definiu as regras da prática colonial — dramaticamente afirmadas na Conferência de Berlim (1884) e no *Ultimatum*⁷ — e do dis-

7 O conceito colonial assente na historicidade de uma “longa” presença em África, defendido por Portugal, contrastava, em meados do século XIX, com a ocupação agressiva do continente africano pelas potências europeias imperiais. Em 1890, e no auge de uma crise de disputa de espaços coloniais na região oriental de

curso colonial — a ciência racista, o progresso e “o fardo do homem branco”⁸, etc. — e o colonialismo português adoptou-as segundo modos e graus que em boa medida estão por investigar.

A verdade, porém, é que, no caso do colonialismo português (tal como no do colonialismo espanhol), havia uma realidade multissecular precedente, a qual, ao ser sujeita retrospectivamente aos novos critérios de análise e avaliação, foi reduzida a um particularismo desviante (colonialismo predador, mercantilista, informal⁹, etc.). A historiografia de Charles Bo-

África, a Inglaterra formulou um *Ultimatum* a Portugal. Reconhecendo a fragilidade da sua situação periférica, Portugal, perante as pressões inglesas, retirou a sua pretensão sobre vários territórios. Esta decisão do governo de Portugal foi muito contestada no país, suscitando um forte movimento nacionalista.

8 Alusão ao poema de Kipling “*The White Man’s Burden*” (O Fardo do Homem Branco), publicado em 1899. Esta obra constitui um chamamento à intervenção imperial do Ocidente no mundo. Para Kipling, a expansão das conquistas da civilização ocidental era uma missão moral que todos os homens brancos deviam assumir, como um fardo, uma obrigação para com as regiões e os povos do mundo considerados selvagens ou bárbaros.

9 Alguns historiadores, como Isaacman (1976), descrevem o sistema colonial português como um “Império informal”, um imperialismo sem governo colonial específico.

xer (1963, 1969) simboliza melhor do que qualquer outra este processo. A grande assimetria entre o colonialismo inglês e o português foi o facto de o primeiro não ter de romper com um passado descoincidente do seu presente. O colonialismo inglês foi sempre o colonialismo-norma desde a sua origem porque protagonizado pelo país que impunha a normatividade do sistema mundial. No caso do colonialismo português, uma vez criada a possibilidade de um colonialismo retroactivo, enquanto discurso de dessincronia e ruptura, este pôde ser manipulado ao sabor das exigências e conjunturas políticas. Tanto se ofereceu a leituras inquietantes — por exemplo, a ideia de que o subdesenvolvimento do colonizador produziu o subdesenvolvimento do colonizado, uma dupla condição que só poderia ser superada por uma política colonialista desenvolvida — como a leituras reconfortantes, por exemplo, o luso-tropicalismo, “Portugal, do Minho a Timor”, colonialismo cordial. Mas quase todas as leituras tiveram elementos inquietantes e reconfortantes. A negatividade relativa do colonialismo português foi sempre o subtexto da sua positividade relativa, e vice-versa.

Apesar de a inserção de Portugal no projecto da expansão europeia ter sido original, não pôde sustentar a seu respeito um discurso de

originalidade a partir do momento em que o capitalismo industrial criou um vínculo mais estreito e directo com o colonialismo. A partir daí, a originalidade, no duplo sentido de prioridade temporal e de construção autónoma, deu lugar à derivação, ao particularismo e à especificidade. Assim, a densa e longa temporalidade do colonialismo português redundou numa estranha suspensão do tempo, numa anacronia que, aliás, havia de revelar-se dupla: por ter existido antes e por ter continuado a existir depois do colonialismo hegemónico. Retroactividade, suspensão e anacronismo acabaram por se transformar na temporalidade própria de uma longa duração sujeita a critérios de temporalidade estranhos.

Estes jogos de temporalidades impregnam as sociabilidades e identidades, tanto do colonizador, como dos colonizados, e impregnam-nas aquém e além do vínculo político-jurídico colonial. Aquém do vínculo político-jurídico colonial, porque durante séculos em muitas regiões do Império as relações entre os portugueses e as populações locais não puderam, em termos práticos, reivindicarse de qualquer vínculo jurídico-político exterior a elas ou aos encontros que as originaram ou que delas resultaram; além do vínculo político-jurídico colonial, porque a colonialidade das relações

não terminou com o fim do colonialismo das relações. Esta questão suscita uma outra, mais ampla, sobre a natureza do binómio colonialismo/pós-colonialismo no espaço da língua oficial portuguesa.

O PÓS-COLONIALISMO¹⁰

O pós-colonialismo deve ser entendido em duas acepções principais. A primeira é a de um período histórico, o que se sucede à independência das colónias. A segunda é de um conjunto de práticas (predominantemente performativas) e de discursos que desconstroem a narrativa colonial, escrita pelo colonizador, e procuram substituí-la por narrativas escritas do ponto de vista do colonizado. Na primeira acepção, o pós-colonialismo traduz-se num conjunto de análises económicas, sociológicas e políticas sobre a construção dos novos Estados, a sua base social, a sua institucionalidade e a sua inserção no sistema mundial, as rupturas e as continuidades com o sistema colonial, as relações com a ex-potência colonial e a questão do neocolonialismo, as alianças regionais, etc., etc. Na segunda acepção, o pós-colonialismo tem um recorte culturalista, insere-se nos

estudos culturais, linguísticos e literários e usa privilegiadamente a exegese textual e as práticas performativas para analisar os sistemas de representação e os processos identitários. O pós-colonialismo na segunda acepção, sem todavia excluir muitos dos motivos da primeira acepção, contém uma crítica, implícita ou explícita, aos silêncios das análises pós-coloniais que a primeira acepção normalmente contém. Por me centrar neste texto nos sistemas de representação e processos identitários, reporto-me ao pós-colonialismo na segunda acepção, ainda que as análises próprias do pós-colonialismo na primeira acepção sejam trazidas recorrentemente à colação.

A hipótese de trabalho neste domínio é que a diferença do colonialismo português não pode deixar de induzir a diferença do pós-colonialismo no espaço de língua oficial portuguesa. O pós-colonialismo toma, inicialmente, como realidade fundadora, o colonialismo britânico. Pretende criar o espaço intelectual para o crítico pós-colonial, no entanto, o modo como o faz diverge de autor para autor, sendo, pois, identificáveis posições muito distintas no campo das análises que se reclamam do pós-colonialismo. Limito-me aqui a identificar o que de comum pode existir entre elas, já que só isso interessa para a tese que apresento.

10 Sobre este tema, ver Santos, 2006a: 23-44.

O pós-colonialismo é um produto da “viragem cultural” das ciências sociais na década de oitenta, tendo como precursores Frantz Fanon (1961, 1971) e Albert Memmi (1965). Inspirado nos trabalhos pioneiros de Edward Said sobre o Orientalismo (1978), de Richard Werbner (1996) e de Stuart Hall (1996a, 1996b) sobre as culturas diaspóricas, veio a consolidar-se através dos trabalhos de Partha Chatterjee (1986), Paul Gilroy (1993), Homi Bhabha (1994) e Gayatri Spivak (1996), bem como dos debates que eles suscitaram. Se inicialmente foi considerada uma corrente animada fundamentalmente por intelectuais diaspóricos, com raízes nos países colonizados pelo Império Britânico e a trabalhar no Ocidente, hoje em dia a perspectiva pós-colonial está presente em muitas das análises que incidem sobre o impacto das relações imperiais modernas. Os contributos decisivos dos estudos realizados nestes países no período pós-independência como, por exemplo, os *Subaltern Studies* dirigidos por Ranajit Guha (Santos, 1995: 506-518; 2000: 340-354) nem sempre são devidamente creditados pelos críticos póscoloniais.

A ideia central do pós-colonialismo cultural é, precisamente, reclamar a presença e a voz do crítico pós-colonial, as quais, segundo Bhabha, foram usurpadas pelos críticos ocidentais

(1994: 26). Ainda que correndo o risco de simplificar em excesso, julgo que dos debates pós-coloniais podem retirar-se as seguintes orientações temáticas e analíticas.

O intelectual pós-colonial. É necessário repensar a posição do intelectual e da crítica: os discursos pós-coloniais procuram superar a distinção entre crítica e política. O lugar do crítico pós-colonial tem de ser construído de modo a que possa interromper eficazmente os discursos hegemónicos ocidentais que, através do discurso da modernidade, racionalizaram ou normalizaram o desenvolvimento desigual e diferencial das histórias, das nações, raças, comunidades ou povos (Bhabha, 1994: 171). Esta mescla de crítica e política revelará uma prática e uma temporalidade discursivas marcadas pela negociação, tradução e articulação de elementos antagónicos e contraditórios. Aqui reside a “terceira via” ou o “terceiro espaço” ocupados pelo crítico pós-colonial, a via ou o espaço da cultura. Spivak considera que a função do crítico pós-colonial consiste em contribuir para destruir a subalternidade do colonizado. Dado que a condição do subalterno é o silêncio, a fala é a subversão da subalternidade. Tornar possível esta fala exige, porém, um trabalho político que vai para além da discursividade académica. Assim, segundo Spivak, a

responsabilidade do crítico pós-colonial para com os subalternos é muito clara:

trabalhar em prol dos subalternos consiste em trazê-los para dentro do circuito da democracia parlamentar, não através da benevolência cultural, mas antes através de trabalho extra-acadêmico. [...] Trabalhar em prol do subalterno contemporâneo significa investir tempo e capacidades [...] para que o subalterno seja integrado na cidadania, independentemente do que esta signifique, desfazendo assim o espaço subalterno (Spivak: 1996: 307).

Hibridação nos regimes identitários. Enquanto o discurso colonial construiu a polaridade entre o colonizador (Próspero) e o colonizado (Caliban), o póscolonialismo salienta a ambivalência e a hibridez entre ambos já que não são independentes um do outro nem são pensáveis um sem o outro¹¹. A influência de Fa-

11 Uso neste trabalho os nomes de Próspero e Caliban da peça *The Tempest* de Shakespeare (1611) para significar que a zona de contacto colonial se constitui como uma zona de contacto entre o “civilizado” e o “selvagem”. A ideia da hibridação entre o colonizador e colonizado não é original dos estudos pós-coloniais. Foi formulada, talvez pela primeira vez, por Gandhi, que em muitos textos chamou a atenção para a continuidade entre o opressor e a vítima. Sobre esta questão, ver Santos, 1995: 506-518; 2000: 340-354.

non e Memmi é decisiva neste ponto. Segundo Memmi, tal como segundo Fanon, influenciado por Freud¹², o vínculo entre colonizador e colonizado é dialecticamente destrutivo e criativo. Destrói e recria os dois parceiros da colonização em o colonizador e o colonizado. O primeiro é desfigurado, convertido num ser opressivo apenas preocupado com os seus privilégios e a defesa destes. O segundo é desfigurado, convertido numa criatura oprimida cujo desenvolvimento é interrompido e cuja derrota se manifesta nos compromissos que aceita (Memmi, 1965: 89). A corrente que une o colonizador e o colonizado é o racismo, ainda que este seja para o colonizador uma forma de agressão e para o colonizado, uma forma de defesa (*ibid.*: 131). A construção da diferença exigiu a criação de um estereótipo do colonizado como selvagem, animal. Como escreve Fanon, acerca da situação colonial:

Por vezes este maniqueísmo leva a sua lógica até ao ponto de desumanizar o colonizado. Mais propriamente, desumaniza-o. Com efeito, quando se refere ao colonizado, a linguagem do colonizador recorre à zoologia. Faz-se alusão ao rastejar do Amarelo, às emanações da aldeia

12 Veja-se, por exemplo, Freud, 1984a e 1984b.

indígena, às hordas, aos cheiros fétidos, às pululações, aos alaridos, às gesticulações. Quando pretende a palavra adequada para bem descrever, o colonizador socorre-se constantemente do bestiário (1961: 54).

Para Bhabha, a ambiguidade das representações colonizador/colonizado evidencia-se bem no estereótipo. A construção das diferenças, sobretudo da diferença racial e sexual, encontra no estereótipo a estratégia discursiva colonialista mais destacada, uma forma profundamente ambivalente de conhecimento e representação que engloba elementos de fobia, medo e desejo (Bhabha, 1994: 67). A ambivalência mais notória do estereótipo é o facto de os reversos dos seus elementos negativos serem também seus elementos constitutivos: o preto é simultaneamente o selvagem e o criado mais digno e obediente; é a encarnação da sexualidade descontrolada, mas é também inocente como uma criança; é um místico, primitivo e pobre de espírito, e ao mesmo tempo é engenhoso, mentiroso e manipulador de forças sociais (Bhabha, 1994: 82).

A tradução, que possibilita a comunicação cultural, mina toda a ideia de essencialismo de uma cultura original e pura, e é por isso que o conceito de hibridez, inspirado em Bakhti-

ne, assume uma posição tão central. O mesmo acontece com o conceito de imitação. A ambivalência da imitação está em que ela afirma a diferença no processo de identificação do outro. No contexto colonial, a raça é o símbolo dessa diferença e, no fundo, a causa do insucesso da imitação, já que não permite mais que uma presença incompleta. Como diz Bhabha, referindo-se à Índia, “ser anglicizado significa *enfaticamente* não ser inglês” (1994: 87). No contexto português, poderia igualmente dizer-se que ser assimilado significa *enfaticamente* não ser português. De todo o modo, ao subverter os essencialismos, a hibridez pode alterar as relações de poder entre os sentidos dominantes e os sentidos dominados. O espaço híbrido cria abertura pelo modo como descredibiliza as representações hegemónicas e, ao fazê-lo, desloca o antagonismo de tal modo que ele deixa de sustentar as polarizações puras que o constituíram.

Diferença cultural e multiculturalismo. A identidade pós-colonial, ao romper com a distinção clara entre a identidade do colonizador e a identidade do colonizado, tem de ser construída, para o centro hegemónico, a partir das margens das representações e através de um movimento que vai das margens para o centro. É este o espaço privilegiado da cultura e do

crítico pós-colonial, um espaço-entre, liminar. Trata-se de um espaço de fronteira, de extremidade ou de linha da frente onde só é possível a experiência da proximidade da diferença. É neste espaço que é construída e negociada a diferença cultural. A diferença cultural subverte as ideias de homogeneidade e uniformidade culturais na medida em que se afirma através de práticas enunciativas que são vorazes em relação aos diferentes universos culturais de que se servem. A centralidade do elemento performático da enunciação cultural e das disjunções e articulações que esta possibilita reflecte a influência de Lacan, Derrida e Barthes no pensamento pós-colonial. A enunciação cultural cria uma temporalidade própria, e é ela que torna possível a emergência de modernidades alternativas à modernidade ocidental, precisamente através de “traduções póscoloniais”¹³. A própria luta de libertação anti-colonial é híbrida e assente em tradução, não se sustentando nem em ancestralidades pré-coloniais, nem na imitação pura e simples dos ideais liberais ocidentais.

O conceito de diferença cultural é contraposto por Bhabha ao conceito de multiculturalismo e ao seu correlato, diversidade cultural,

de que é bastante crítico. Para Bhabha, o multiculturalismo pressupõe a ideia de uma cultura central que estabelece as normas em relação às quais devem posicionar-se as culturas menores (Bhabha, 1990b: 208). Como tais normas estabelecem os limites dentro dos quais as outras culturas — consideradas menores ou inferiores — podem legitimamente manifestar-se, a afirmação da diversidade multicultural implica sempre uma limitação na afirmação da diferença cultural. É por isso que os projectos multiculturais não têm impedido que o racismo e a discriminação étnica continuem a propagar-se. Gayatri Spivak, numa posição menos extrema, ao mesmo tempo que reconhece a ampliação do cânone com o “cânone multicultural”, preocupa-se sobretudo com o facto de os textos do Terceiro Mundo serem ensinados com total desconhecimento dos contextos históricos e políticos em que foram produzidos (1996: 237-266). No fundo, tanto a diversidade cultural como a diferença cultural se confrontam com os limites da ambivalência ante a possibilidade de incomensurabilidade e, portanto, de intraduzibilidade entre culturas.

Nacionalismo e pós-colonialismos. A questão do nacionalismo assume várias dimensões no discurso pós-colonial. A mais importante é a da resistência anti-colonial. Os estudos pós-

13 Ver Santos, 2006a: 87-126.

-coloniais contemporâneos distanciam-se da concepção de estereótipo fechado que subjaz ao Orientalismo de Said. Se o outro é tão profunda e completamente construído como um objecto desqualificado, não lhe é deixada qualquer possibilidade de se requalificar pela resistência. Bhabha e outros mostram que a colagem do estereótipo ao “nativo” nunca é completa, que a ambivalência está precisamente nas disjunções, zonas de sombra que criam espaços de manobra para contestar as relações hegemónicas em nome de outras mais justas. A resistência pós-colonial reside sobretudo na “descolonização da imaginação imperial” de que falam Ngũgĩ wa Thiong’o (1986), Valetin Mudimbe (1988) e Achille Mbembe (2000).

Partha Chatterjee (1986) mostra bem o carácter contraditório e ambivalente do nacionalismo nos países orientais que estiveram sujeitos nomeadamente ao colonialismo britânico. É que estes países são forçados a adoptar uma “forma nacional” hostil às suas culturas para lutar contra o nacionalismo ocidental das potências coloniais. Neste contexto, o conhecimento do “atraso” ou do “subdesenvolvimento” dos povos colonizados é sempre ameaçador, na medida em que superar esse atraso ou esse subdesenvolvimento significa necessariamente ter de adoptar uma cultura estranha. Aliás, Chatterjee vê essa

ambivalência no interior da própria ideia ocidental de nacionalismo e formula-a através do que designa por dilema liberal do nacionalismo: o nacionalismo como história de libertação e de progresso é o mesmo que conduziu aos regimes mais opressivos e irracionais (Chatterjee, 1986: 2). Esta questão é importante e aponta para uma outra mais ampla: o que distingue o nacionalismo ocidental dos nacionalismos anti-coloniais? Em que medida a distinção pode oferecer pistas para uma concepção progressista do nacionalismo tanto no Ocidente como fora dele? A verdade é que no mundo não-europeu a questão nacional está historicamente embebida na questão colonial, na medida em que a asserção da identidade nacional se transforma numa arma de luta contra a exploração colonial (Chatterjee, 1986: 18)¹⁴. Mas não é menos verdade que frequentemente o discurso nacionalista (no caso da Índia e certamente noutros países que estiveram sujeitos à dominação colonial), ao mesmo tempo que desafia a dominação colonial, aceita as premissas intelectuais da modernidade em que a dominação colonial se funda.

14 Sobre este debate, veja-se também Mondlane (1969) e Cabral (1976). Para uma perspectiva crítica do tema do nacionalismo no contexto dos “novos” estados africanos, veja-se Mazrui e Tidy, 1984.

Entre essas premissas está o próprio capitalismo cujo impulso universal cria uma permanente tensão com o nacionalismo, agora sob a forma de estado independente. É o Estado que medeia entre um projecto de nação e a realidade do capitalismo, mas tal mediação é um projecto votado ao fracasso. Por um lado, a extraterritorialidade do capitalismo só reconhece o Estado na medida em que ele pode contribuir para a sua expansão, o que se tornou dramaticamente evidente nas duas últimas décadas por acção da globalização neoliberal. Por outro lado, movimentos “locais”, separatistas ou autonomistas, contestam o projecto do Estado moderno, criticando a sua legitimidade e a sua ideologia modernista, defendendo o direito a identidades étnicas ou religiosas ancestrais, que não encontram espaço de representação no estado-nação reproduzido a partir da matriz ocidental. Mas não foram só as premissas intelectuais da modernidade ocidental que foram aceites pelos movimentos nacionalistas. Foram aceites também as premissas territoriais, as fronteiras estabelecidas arbitrariamente pela potência colonial. A antinomia está em que a contestação das fronteiras poderia ter tido o efeito contra-producente de perpetuar o colonialismo.

Os estudos pós-coloniais, ao contestarem a ideia da homogeneidade das culturas, con-

testam, implícita ou explicitamente, a ideia de nação ou de nacionalismo, já que uma e outra pressupõem uma certa homogeneidade cultural, assente numa identidade forjada a partir de um conflito, que opunha os colonizados à situação de opressão colonial. O desafio é, em meu entender, o de encontrar uma dosagem equilibrada de homogeneidade e fragmentação, já que não há identidade sem diferença e a diferença pressupõe uma certa homogeneidade que permite identificar o que é diferente nas diferenças. Foi este o desafio que enfrentaram intelectuais como Leopold Senghor (1964, 1977), Aimé Césaire (1955, 1983), Frantz Fanon (1961), Kwame Nkrumah (1961, 1965), Julius Nyerere (1966), Eduardo Mondlane (1969), Amílcar Cabral (1974, 1976), apostados na construção de uma cultura nacional entendida como direito do colonizado à auto-significação. A literatura é, talvez, de entre as criações culturais, aquela em que melhor pode obter-se o equilíbrio dinâmico entre homogeneidade e fragmentação. Não admira que alguns destes intelectuais e, sobretudo, Fanon tenham atribuído à literatura o estatuto de instrumento privilegiado na construção da “consciência nacional”. E aqui o papel dos estudos pós-coloniais pode ser decisivo no sentido de debater e ampliar essa “consciência nacional”, preenchendo-a com múltiplas vo-

zes que as elites nacionalistas (para já não falar do poder colonial) esqueceram ou excluíram. O *Subaltern Studies Group* foi constituído exactamente para dar voz às classes populares e ao papel destas na construção da nação¹⁵. Só assim o nacionalismo evita a tentação do racismo, uma tentação endémica no Ocidente (Balibar e Wallerstein, 1991), mas igualmente presente noutras regiões do globo. Só assim o nacionalismo evita projectar a identidade de um grupo étnico como identidade nacional, produzindo situações de colonização interna (Cornell e Hartmann, 1998). Só assim também o nacionalismo pode evitar a tentação da discriminação sexual. De facto, como mostra Nira Yuval-Davis, o discurso nacionalista tende a reproduzir as representações tradicionais da mulher: a mulher como reprodutora biológica dos membros da comunidade étnica; reprodutora das fronteiras entre grupos étnicos; transmissora da cultura; significante das diferenças étnicas e nacionais. Só excepcionalmente a mulher surge como participante activa nas lutas nacionais, políticas, militares e económicas (1989: 116-117)¹⁶.

15 Sobre o *Subaltern Studies Group*, ver Santos, 1995: 515 e 2000: 349-350.

16 Deve, no entanto, ter-se em conta que as mulheres foram por vezes importantes actores económicos e po-

Pós-colonialismo e diáspora. O tema das migrações e da diáspora tem vindo a ganhar crescente actualidade e põe novos desafios à problemática das identidades culturais e dos processos de auto-representação. Robin Cohen define a diáspora como o acto de viver num país e no seio de uma colectividade, mas com o olhar sempre perfurando o tempo e o espaço à procura de um outro país ou lugar (1997). As diásporas são quase sempre o resultado de migrações que já ocorreram há algum tempo, e cuja violência continua dolorosamente marcada no imaginário social (Anderson, 1983; Harris, 1993; Lovejoy, 2000). Este elemento de transnacionalidade nas comunidades diaspóricas é o tema central da análise do trânsito atlântico dos negros a partir da escravatura, “a middle passage” e o seu impacto, tanto nas representações das comunidades negras como na ideia da homogeneidade étnica e racial do Ocidente (Gilroy, 1993). Para Gilroy, o Atlântico negro e a metáfora do navio que o complementa dão conta de comunidades negras, móveis, transnacionais, dentro e fora do Ocidente sempre em contacto com comunidades diferentes, modernas, capazes de “so-

líticos. É este o caso das donas da Zambézia (Capela, 1995). Ver também McClintock, 1995 e 1997.

lidariedade na diferença” forjada em posições diferentes que, no entanto, contestam formas de opressão comum (discursos colonialistas, nacionalistas e racistas)¹⁷.

John McLeod fala das diásporas como “comunidades compostas”, espaços dinâmicos de construção e reconstrução de identidades que desafiam, quer o modelo de identidade nacional, quer a noção de raízes (McLeod, 2000: 211). Identidades de diáspora caracterizam igualmente aquilo que Stuart Hall designa por “novas etnias” (1996a, 1996b). Trata-se de grupos diaspóricos que contestam a fixidez das representações que lhes são impostas (por exemplo, negros) em nome das suas diferentes experiências sociais e posições subjectivas, e buscam formas próprias de organização alternativas às comunidades étnicas apadrinhadas pela sociedade dominante, mais para sua legitimação do que para resolver os problemas reais dos imigrantes¹⁸.

17 Uma boa análise crítica da perspectiva de Gilroy pode ler-se em Almeida (2000: 234-237).

18 Gilroy (2000) propõe uma abordagem mais abrangente da questão da diáspora. Para este autor, a identidade da diáspora tem nas migrações uma dimensão crucial, responsável pela produção de uma “consciência dupla” que resulta do facto de a nova identidade não

Em verdade, a celebração da condição híbrida diaspórica como condição que permite uma infinita criatividade tem frequentemente sido utilizada para ocultar as realidades imediatas, económicas, sociais, políticas e culturais dos imigrantes ou das comunidades diaspóricas. A aura pós-colonial, a celebração da diáspora e o enaltecimento da estética da hibridez tendem a ocultar os conflitos sociais reais em que os grupos imigrantes ou diaspóricos são envolvidos, e sempre em posições de poder que lhes são desfavoráveis, como é o caso tangente da diáspora muçulmana no Ocidente¹⁹.

Esta enumeração selectiva das ideias centrais do pós-colonialismo permite uma avaliação crítica desta corrente de estudos para o tema de que me ocupo neste trabalho. Em trabalhos anteriores, explorei a relação entre o que designo por pós-modernismo de oposição e o pós-colonialismo (Santos, 1999). De facto, alguma perspectivas pós-coloniais — com ênfase na textualidade ou discursividade, na hibridação, na fragmentação, na performatividade — têm afinidades significativas com um certo tipo

assimilar totalmente a cultura do país de imigração, nem conseguir preservar na totalidade os referenciais culturais de origem.

19 Sobre este assunto, ver, por exemplo, Dirlik, 1997.

de pós-modernismo, e são os mesmos autores que servem de inspiração a ambos (Nietzsche, Bakhtine, Lacan, Barthes, Derrida). A minha crítica ao pós-modernismo em sua acepção dominante, que designo por pós-modernismo celebratório, reside no facto de este retirar do diagnóstico da crise do paradigma da modernidade, que eu partilho, a conclusão de que as aspirações de transformação social modernas (liberdade, igualdade, solidariedade, dignidade) devem deixar de ser um problema central das ciências sociais. Desta conclusão decorre uma série de orientações teóricas e epistemológicas: total descaso pelas questões de poder, pelas desigualdades estruturais e pela exclusão social nas sociedades capitalistas contemporâneas; redução da realidade social à sua discursividade, deixando de lado as práticas não discursivas, nomeadamente as práticas de silenciamento da discursividade das classes populares e dos grupos sociais oprimidos e silenciados; recurso obsessivo à desconstrução textual, de que resulta a impossibilidade de formulação da resistência por esta última estar também armadilhada na desconstrução do poder que constitui enquanto resistência ao poder.

De algum modo, servi-me do pós-colonialismo para criticar o pós-modernismo celebratório e oferecer uma alternativa: o pós-modernis-

mo de oposição. O recurso ao pós-colonialismo justifica-se por ele colocar no centro do campo analítico uma relação de poder particularmente assimétrica — a relação colonial. Sendo assim, as suas análises poderiam ser relevantes para outros tipos de relações sociais assimétricas e para a sua análise fora do cânone analítico modernista. O cruzamento que busquei neste trabalho com a perspectiva pós-colonial visou precisamente fundar práticas e subjectividades emancipatórias utópicas fora do cânone modernista. Usando um recurso caro tanto ao pós-modernismo como ao póscolonialismo, fundei as utopias emancipatórias em três metáforas: a fronteira, o barroco e o Sul (Santos, 1995: 475-519; 2000: 305-354).

Usei o conceito de fronteira mais no sentido de extremidade (*frontier*) do que no sentido de zona de contacto (*borderland*), mas, em todo o caso, procurei com o conceito de fronteira significar a deslocação do discurso e das práticas do centro para as margens. Propus uma fenomenologia da marginalidade assente no uso selectivo e instrumental das tradições²⁰; na invenção de novas formas de sociabilidade; nas

20 O carácter instrumental da tradição tem sido objecto de vários estudos. A título de exemplo, veja-se Nandy (1987a), Ranger (1988, 1993) e Bazin (1990).

hierarquias fracas; na pluralidade de poderes e ordens jurídicas; na fluidez das relações sociais; na promiscuidade entre estranhos e íntimos, entre herança e invenção²¹. Em suma, “viver na fronteira é viver nas margens sem viver uma vida marginal” (Santos, 1995: 496; 2000: 326).

O conceito de barroco, para além de outras virtualidades analíticas para o espaço colonial ibérico, permitiu-me aprofundar o conceito de mestiçagem, com um significado semelhante ao de hibridação, entendido como a “criação de novas constelações de sentido que, à luz dos seus fragmentos constitutivos, são verdadeiramente irreconhecíveis e blasfemas” (Santos, 1995: 503; 2000: 335)²². A metáfora do barroco permitiu-me ainda discutir a construção da subjectividade utópica a partir da “extremosidad” barroca, sobretudo do extremismo da festa barroca assente na desproporção, no riso e na subversão (Maravall, 1990: 421). Finalmente, recorri à metáfora do Sul como metáfora do

sofrimento humano sistémico causado pelo capitalismo global. Com esta metáfora quis significar, por um lado, a dimensão e o carácter multifacetado da opressão nas sociedades contemporâneas e, por outro, a capacidade de criação e inovação e resistência dos oprimidos quando se libertam do estatuto de vítimas. Nessa capacidade estão latentes possibilidades insuspeitas de emancipação. Daí que tenha proposto uma epistemologia do Sul assente em três orientações: aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul; aprender a partir do Sul e com o Sul (Santos, 1995: 508; 2000: 341).

A minha relação crítica com o pós-colonialismo é pautada por três ideias. Por um lado, concebo a relação colonial como uma das relações de poder desigual fundantes do capitalismo moderno, mas não como a única, não se podendo ter uma compreensão plena dela sem a articular com outras relações de poder, tais como a exploração de classe, o sexismo e o racismo (o que o pós-colonialismo apenas em parte tem considerado). Por outro lado, pretendo reforçar a ideia de que a análise da cultura ou do discurso não dispensa a análise da economia política²³. Na segunda metade da década

21 Usei, no entanto, o conceito de fronteira no sentido de zona de contacto ou *borderland* quando defini a cultura portuguesa como cultura de fronteira. Para uma análise desta forma cultural, veja-se Santos, 1994: 132-136.

22 Este tema é abordado, em maior detalhe, em *Nuestra America. Reinventar um novo paradigma subalterno de reconhecimento e de redistribuição*.

23 Neste mesmo sentido, consulte-se a interpelação que Miguel Vale de Almeida faz ao póscolonialismo a

de 90, os silêncios do pós-colonialismo tornaram-se mais estridentes. McClintock (1995), uma das autoras que se tem distinguido na reflexão sobre o sentido do pós-colonialismo, chama a atenção para as aporias do conceito. Distinguindo entre a teoria pós-colonial e o termo que a designa (pós-colonial), McClintock adverte para o facto de que embora “a *teoria* pós-colonial tenha procurado pôr em causa a grande marcha do historicismo ocidental e as suas oposições binárias (nós/outros; metrópole/colónia; centro/periferia), o *termo* pós-colonialismo continua a reorientar o globo à volta de uma única oposição binária: colonial/pós-colonial”. O termo “pós-colonial”, insiste McClintock, se bem que concebido para se opor à noção de tempo linear, está afinal “assombrado” por ela e confere ao colonialismo o prestígio de marca predominante da história. Para a definição histórica dos colonizados resta apenas uma concepção “preposicional”, o pré ou o pós-colonial. (McClintock, 1995: 1012). Também Stuart Hall, que foi um dos inspiradores do pós-colonialismo, teme que o prefixo “pós” possa induzir a ideia de ruptura com o colonia-

lismo em detrimento da ideia de continuidade que, no entanto, parece merecedora de atenção redobrada, dada a notória persistência dos efeitos da colonização e a difícil deslocalização das representações que ela cristalizou (Hall, 1996b). Do mesmo modo, McLeod problematiza as confusões a que o prefixo pode dar azo: depois do colonialismo; depois da independência; depois do fim do império (McLeod, 2000: 5). Outros autores questionam o verdadeiro sentido da experiência vivida por inúmeros países em África. Patrick Chabal, por exemplo, fá-lo recorrendo à metáfora dos espelhos:

Se é verdade que as palavras que empregamos [nós, os ocidentais] para descrever o atraso de África ecoam as usadas há cem anos, o significado que lhes atribuímos hoje é completamente diferente. O entendimento de que a “escuridão” de África é reconhecidamente exótica, outra e distante desapareceu hoje no mundo globalizado. A “escuridão” de África está hoje aqui conosco todos os dias nas nossas televisões. Ela é também a nossa “escuridão” e alimenta muitos dos nossos indizíveis pesadelos — da mesma forma que alimenta a chamada ameaça islâmica. Do mesmo modo, as nossas certezas imperiais e a nossa presunção de superioridade foram gravemente afectadas pelos acontecimentos do século XX. O debate sobre o pós-moderno e o pós-colonial é, as-

partir da antropologia (2000: 230 e ss.). Do meu ponto de vista, a interpelação não será diferente quando feita a partir da sociologia.

sim, uma das muitas maneiras que temos de procurar ajustar contas com a estrutura contingente e relativa da nossa existência contemporânea. [...] Olhamos para a África não tanto porque nos interessa compreender a África mas porque olhar para a África é uma das formas de nos definirmos a nós próprios (Chabal, 1997).

Como já referi, negligenciar a economia política, o poder económico e classista é endémico nos estudos culturalistas. Como diz Ahmad, o pós-colonialismo carece de uma posição sobre o capitalismo mundial e por isso passa em claro as transformações recentes do capitalismo que vieram aprofundar ou criar novas situações de neocolonialismo. Segundo ele, a ausência gritante dos problemas de classe na crítica pós-colonial deriva do facto de os estudos pós-coloniais serem produto de uma classe intelectual e académica que ignora os problemas sociais reais ou não está interessada neles (Ahmad, 1995). Em meu entender, o esquecimento do neocolonialismo é uma das limitações mais incapacitantes do pós-colonialismo.

Finalmente, a minha relação crítica com o pós-colonialismo assenta na ideia de que o pós-colonialismo, apesar de tão prosélito na crítica da homogeneização e na apologia da fragmentação e da diferença, acabou por homogeneizar

a relação colonial, tal foi a falta de perspectiva histórica e comparativa. Mesmo dentro do Império Britânico, foram enormes as diferenças entre as experiências indiana, irlandesa, australiana, queniana, sul-africana, etc. Para já não falar dos outros colonialismos, nomeadamente o português e o espanhol. Esta última observação traz-me ao tema da próxima secção.

O colonialismo português e os silêncios do pós-colonialismo

Como referi atrás, a minha hipótese de trabalho é que a diferença do colonialismo português se deve repercutir na diferença do pós-colonialismo no espaço da língua oficial portuguesa, nomeadamente em relação ao pós-colonialismo anglo-saxónico. Por comodidade e por paralelismo com a designação colonialismo anglo-saxónico, uso a expressão pós-colonialismo português para designar o pós-colonialismo no espaço-tempo de língua oficial portuguesa.

A primeira diferença é que a experiência da ambivalência e da hibridação entre colonizador e colonizado, longe de ser uma reivindicação pós-colonial, foi a experiência do colonialismo português durante longos períodos. Analisarei com mais detalhe esta questão adiante. Por agora, há que salientar que a prática da ambiva-

lência, da interdependência e da hibridação foi uma necessidade da relação colonial portuguesa. Por isso, no contexto do pós-colonialismo de língua oficial portuguesa, o importante é distinguir entre vários tipos de ambivalência e de hibridação, nomeadamente entre aquelas que reforçam as desigualdades de poder da relação colonial e as que as atenuam ou até subvertem.

O pós-colonialismo anglo-saxónico parte de uma relação colonial assente na polarização extrema entre colonizador e colonizado, entre Próspero e Caliban, uma polarização que é tanto uma prática de representação como a representação de uma prática; é contra ela que a subversão da crítica pós-colonial se dirige e faz sentido. Onde ancorar a subversão quando essa polarização — precisamente no domínio cultural e especificamente no domínio das práticas culturais como vivência quotidiana de que fala Bhabha — está, pelo menos durante largos períodos, fortemente atenuada ou matizada? Penso que o pós-colonialismo em língua oficial portuguesa tem de centrar-se bem mais na crítica da ambivalência do que na reivindicação desta, e a crítica residirá em fazer a distinção entre formas de ambivalência e de hibridação que dão efectivamente voz ao subalterno (as hibridações emancipatórias) e aquelas que usam a voz do subalterno para o silenciar (as hibridações reaccionárias).

A segunda diferença do pós-colonialismo de língua oficial portuguesa reside na questão racial sob a forma da cor da pele. Para os críticos pós-coloniais anglo-saxónicos, a cor da pele é um limite incontornável às práticas de imitação e de assimilação porque, consoante os casos, ou nega por fora da enunciação o que a enunciação afirma, ou, pelo contrário, afirma o que ela nega. No caso do pós-colonialismo português, há que contar com a ambivalência e a hibridação na própria cor da pele, o mulato e a mulata. Ou seja, o espaço-entre a zona intelectual que o crítico pós-colonial reivindica para si, incarna no mulato como corpo e zona corporal. O desejo do outro em que Bhabha funda a ambivalência da representação do colonizador (1994: 50) não é um artefacto psicanalítico nem é duplicado pela linguagem. É físico, criador e multiplica-se em criaturas. Longe de ser uma imitação falhada, a mulata e o mulato são a negação da imitação. É a afirmação *a posteriori* de um limite, um limite que só se afirma depois de ultrapassado. É a afirmação do branco e do negro no ponto de uma elisão recíproca. A miscigenação não é a consequência da ausência de racismo, como pretende a razão luso-colonialista ou luso-tropicalista, mas é certamente a causa de um racismo de tipo diferente. Por esta razão, também a exis-

tência da ambivalência ou hibridação é trivial no contexto do pós-colonialismo português. Importante será dilucidar as regras sexistas da sexualidade que quase sempre deitam na cama o homem branco e a mulher negra, e não a mulher branca e o homem negro. Ou seja, o pós-colonialismo português exige uma articulação densa com a questão da discriminação sexual e o feminismo.

A terceira diferença do pós-colonialismo português reside numa dimensão de ambivalência e hibridação insuspeitável no pós-colonialismo anglo-saxónico. Ao contrário do que sucede neste último, a ambivalência das representações não decorre apenas de não haver uma distinção clara entre a identidade do colonizador e a do colonizado. Decorre também de essa distinção estar inscrita na própria identidade do colonizador. A identidade do colonizador português não se limita a conter em si a identidade do outro, o colonizado por ele. Contém ela própria a identidade do colonizador enquanto colonizado por outrem. Como mostrarei a seguir, o Próspero português, quando visto da perspectiva dos Super-Prósperos europeus, é um Caliban. A identidade do colonizador português é, assim, duplamente dupla. É constituída pela conjunção de dois outros: o outro que é o colonizado e o outro que é o pró-

prio colonizador enquanto colonizado. Foi esta duplicidade de alta intensidade que permitiu ao português ser, muitas vezes, tratado mais como emigrante, do que como colono, nas “suas” próprias colónias. Haverá mesmo que averiguar se a identidade como colonizado precede a identidade como colonizador na genealogia dos espelhos em que se revêem os portugueses.

Pode, pois, concluir-se que a disjunção da diferença (Bhabha, 1994) é bem mais complexa no caso do pós-colonialismo português, uma complexidade que, paradoxalmente, pode redundar em conjunções ou cumplicidades insuspeitas entre o colonizador e o colonizado. O “outro” colonizado pelo colonizador não é totalmente outro em relação ao “outro” colonizado do colonizador. Ao contrário do pós-colonialismo anglo-saxónico, não há um outro. Há dois que nem se juntam nem se separam. Apenas interferem no impacto de cada um deles na identidade do colonizador e do colonizado. O outro-outro (o colonizado) e o outro-próprio (o colonizador enquanto ele próprio colonizado) disputam na identidade do colonizador a demarcação das margens de alteridade, mas, por assim dizer, a alteridade está neste caso dos dois lados da margem. Isto tem consequências para dois dos procedimentos centrais do discurso pós-colonial: a imitação e o estereótipo.

A *imitação* colonial é sempre mentirosa porque, como diz Bhabha, ocorre sempre numa encruzilhada entre o que é conhecido e permissível e o que não é conhecido e deve ser ocultado (Bhabha, 1994: 89). No plano geopolítico, é esta a imitação que, segundo Benedict Anderson (1983), torna possível a compatibilidade do império com a nação. Subjacente a esta concepção, está a ideia, que se pressupõe ser óbvia, de que na imitação colonial o que está em causa é a imitação do colonizador por parte do colonizado. Ora, no caso do póscolonialismo português, tal não pode ser pressuposto e deve, pelo contrário, ser objecto de investigação. Os jogos de imitação foram aqui muito mais complexos e recíprocos e, mais uma vez, por razões de sobrevivência. O colonizador imitou o colonizado e não necessariamente para se aproximar dele. Ou seja, as práticas de imitação foram muito mais caóticas porque, longe de serem sempre o instrumento de um desígnio de dominação imperial, foram as mais das vezes contingências intersubjectivas em contextos de sobrevivência difícil (difícil, por vezes, apenas para o colonizador, outras vezes, para ambos, o colonizador e o colonizado). Foram um kit de primeiros socorros em situações de que não se podia ser evacuado pelo braço ágil e longo do império.

Por esta razão, a “mentira do império” que, segundo Bhabha (1994: 138), decorre da pretensão de integridade e completude na incorporação do conhecimento cultural nativo, não se põe do mesmo modo no caso do império português. A mentira deste foi em muitas circunstâncias a de pretender ser império “como os outros” e esconder o medo de ser absorvido ou incorporado pelas colónias, como sucedeu no período em que a coroa portuguesa fugiu para o Brasil e estabeleceu a capital do Império no Rio, um acto de ruptura representacional com a ideia imperial de império sem paralelo na modernidade ocidental.

É por isso também que o *estereótipo* do colonizado não teve nunca o fechamento que é atribuído ao estereótipo no Império Britânico, ou, pelo menos, o seu fechamento foi sempre mais inconsequente e transitório. A penetração sexual convertida em penetração territorial e interpenetração racial deu origem a significantes flutuantes que sufragaram, com o mesmo grau de cristalização, estereótipos contrários consoante a origem e a intenção da enunciação. Sufragaram o racismo sem raça ou, pelo menos, um racismo mais “puro” do que a sua base racial. Sufragaram também o sexismo sob o pretexto do anti-racismo. Por essa razão, a cama sexista e interracial pôde ser a unidade

de base da administração do Império e a democracia racial pôde ser agitada como um troféu anti-racista sustentado pelas mãos brancas, pardas e negras do racismo e do sexismo.

O facto de o colonizador ter a vivência de ser colonizado não significa que se identifique mais ou melhor com o *seu* colonizado. Tão pouco significa que o colonizado por um colonizador-colonizado seja menos colonizado que outro colonizado por um colonizador-colonizador. Significa apenas que a ambivalência e hibridação detectadas pelo pós-colonialismo anglo-saxónico estão, no caso do pós-colonialismo português, muito para além das representações, dos olhares, dos discursos e das práticas de enunciação. São corpos e encarnações, vivências e sobrevivências quotidianas ao longo de séculos, sustentadas por formas de reciprocidade entre o colonizador e o colonizado insuspeitáveis no espaço do Império Britânico.

Para explicar esta diferença é necessário introduzir uma outra sobre os jogos de autoridade. Nos estudos pós-coloniais, o colonizador surge sempre como um sujeito soberano, a encarnação metafórica do império. Ora, no colonialismo português tal não pode pressupor-se sem mais. Só durante um curto período — em África, a partir do final do século XIX — é que o colonizador incarna o império, e mesmo assim

só em circunstâncias muito selectivas. Fora disso, o colonizador apenas se representa a si próprio. É um auto-império e, como tal, tão livre para o máximo excesso como para o máximo defeito da colonização. Mas precisamente porque esta identidade imperial não lhe é outorgada por ninguém para além dele, ele é de facto um sujeito tão desprovido de soberania quanto o colonizado. Por isso, a autoridade não existe para além da força ou da negociação que é possível mobilizar na zona de encontro²⁴.

Esta dupla ambivalência das representações afecta não apenas a identidade do colonizador, como também a do colonizado. É possível que o excesso de alteridade que identifiquei no colonizador português seja igualmente identificável no colonizado pelo colonialismo português. Sobretudo no Brasil é possível, como hipótese, imaginar que a identidade do colonizado foi, em alguns períodos, pelo menos, construída a partir de um duplo outro, o outro do colonizador directo português e o outro do colonizador indirecto britânico. Esta duplicidade transformou-se mesmo em elemento constitutivo do mito das origens e das possibilidades de desenvolvimento do Brasil, como veremos adiante.

24 Ver o projecto sobre os jogos identitários entre Portugal e Moçambique referido na Nota 1 deste trabalho.

Esta duplicidade instaurou uma fractura que até hoje é tema de debate e divide os brasileiros entre os que se sentem vergados pelo excesso de passado e os que se sentem vergados pelo excesso de futuro.

O colonialismo português carrega consigo o estigma de uma indecidibilidade que deve ser objecto primordial do pós-colonialismo português. A colonização por parte de um Próspero incompetente, relutante, originariamente híbrido, redundou em subcolonização ou em hipercolonização? Uma colonização particularmente capacitante ou incapacitante para o colonizado? Um Próspero caótico e absentista não terá aberto o espaço para a emergência de Prósperos de substituição no seio dos Calibans? Não será por isso que, no contexto do pós-colonialismo português, a questão do neocolonialismo é menos importante do que a do colonialismo interno? Não deixa de ser significativo que as independências, quer do Brasil, quer dos países africanos, tenham ocorrido no contexto de transformações políticas importantes e de sinal progressista na metrópole colonial: a revolução liberal de 1820 e a Revolução do 25 de abril de 1974. Este facto, combinado com a posição semiperiférica do país no sistema mundial, contribuiu para que o neocolonialismo não seguisse de modo signifi-

ficativo os trilhos deixados pelo colonialismo, ao contrário do que sucedeu, especificamente, com o colonialismo britânico ou francês. Isto não significa que não tenha havido (ou venha a haver) neocolonialismo. Mas parece que até hoje ele só existe em relação aos países em que é viável um neocolonialismo à medida das insuficiências do ex-colonizador, os pequenos países de Cabo Verde, Guiné-bissau, São Tomé e Príncipe e Timor. O excesso pós-colonial das grandes ex-colónias não deixa de estar relacionado com o défice do colonialismo de que se libertaram.

Esse défice de colonialismo e de neocolonialismo ajuda a explicar a especificidade das formas políticas que emergiram com a independência das grandes colónias. Em sentidos opostos, essas formas divergiram da norma de descolonização estabelecida pelo colonialismo hegemónico. No caso do Brasil, teve lugar uma das independências mais conservadoras e oligárquicas do continente Latino-Americano e a única sob a forma de monarquia. Com ela estavam criadas as condições para ao colonialismo externo suceder o colonialismo interno, para ao poder colonial suceder a colonialidade do poder. No caso de Angola e Moçambique, pelo contrário, o desvio da norma foi no sentido de os novos países independentes adopta-

rem regimes revolucionários que, no contexto da Guerra Fria, os colocavam do lado oposto àquele em que Portugal os tinha mantido enquanto colónias. As vicissitudes por que passaram estes países nos últimos trinta anos (fim da Guerra Fria, guerra civil, processos de paz) não nos permitem avaliar em que medida o colonialismo interno irá caracterizar os novos países.

A indecidibilidade e a fuga a padrões que caracterizam o colonialismo português suscitam ainda uma outra questão que devia ser fonte de reflexão para um *pós-colonialismo situado*. A pergunta é: porque durou tanto, muito para além do colonialismo hegemónico e por que razão, no caso das colónias mais importantes, o seu fim exigiu uma prolongada guerra de libertação? A minha hipótese de trabalho é que aqui também operou o outro colonizador, o colonialismo central que, a partir do século XIX, acompanhou de perto o colonizador português. Tanto na Conferência de Berlim como no fim da Segunda Guerra Mundial, foram os conflitos e as conveniências recíprocas entre os países capitalistas centrais que ditaram a continuidade do império colonial português. No último caso, o do pós-guerra, a Guerra Fria, combinada com o facto de a África ter sido um continente não partilhado pelos Acordos de Ialta, permitiu aos países capitalistas centrais

usar o colonialismo português como tampão contra o perigo soviético. Dadas as debilidades do Próspero português, puderam usá-lo para controlarem a África e, sobretudo, protegerem a África do Sul do apartheid sem o ónus do colonialismo. Assim, sob nova forma, a identidade colonizador-colonizado pôde reproduzir-se até ao final do Império. O problema é agora o de saber se e sob que bases ou formas essa identidade continua a reproduzir-se, agora que Portugal passou a ser de pleno direito a periferia da Europa, ou seja, uma periferia com o direito à imaginação do centro²⁵.

A indecidibilidade do colonialismo português constitui uma mina de investigação para um pós-colonialismo situado, contextualizado, ou seja, para um pós-colonialismo que não se deixe armadilhar pelo jogo de semelhanças e diferenças do colonialismo português em relação ao colonialismo hegemónico. Caso contrário, uns apenas verão semelhanças e outros, diferenças, e entre uns e outros a indecidibilidade escapar-se-á como um derradeiro objecto incomensurável, invisível para si próprio como o olhar. No actual contexto, o pós-colonialismo situado pressupõe cuidadosas análises históri-

25 Sobre o conceito de imaginação do centro, ver Santos, 1994: 49.

cas e comparadas dos colonialismos e do que se lhes seguiu. É crucial responder à pergunta sobre quem descoloniza o quê e como. Só assim o discurso pós-colonial pode fazer jus à disseminação que Bhabha propõe, um discurso que se move entre diferentes formações culturais e processos sociais sem uma causa lógica central (1990a: 293). Sem tal especificação histórica e comparativa, o pós-colonialismo será mais uma forma de imperialismo cultural, e uma forma particularmente insidiosa porque credivelmente anti-imperialista.

JOGOS DE ESPELHOS, I: UM CALIBAN NA EUROPA

As identidades são o produto de jogos de espelhos entre entidades que, por razões contingentes, definem as relações entre si como relações de diferença e atribuem relevância a tais relações. As identidades são sempre relacionais, mas raramente são recíprocas. A relação de diferenciação é uma relação de desigualdade que se oculta na pretensa incomensurabilidade das diferenças. Na história do capitalismo, quem tem tido poder para declarar a diferença tem tido poder para a declarar superior às outras diferenças em que se espelha. A identidade é originariamente um modo de dominação assente num modo de produção

de poder que designo por diferenciação desigual (Santos, 1995: 424-428; 2000: 264-269). As identidades subalternas são sempre derivadas e correspondem a situações em que o poder de declarar a diferença se combina com o poder para resistir ao poder que a declara inferior. Na identidade subalterna, a declaração da diferença é sempre uma tentativa de apropriar uma diferença declarada inferior de modo a reduzir ou a eliminar a sua inferioridade. Sem resistência não há identidade subalterna, há apenas subalternidade.

A identidade dominante reproduz-se assim por dois processos distintos: pela negação total do outro e pela disputa com a identidade subalterna do outro. Quase sempre o primeiro conduz ao segundo. Por exemplo, a identidade dominante e mesmo matricial da modernidade ocidental — Próspero/Caliban, civilizado/selvagem, negro/branco, homem/mulher — reproduziu-se inicialmente pelo primeiro processo e depois pelo segundo. Em diferentes jogos de espelhos, os dois processos continuam a vigorar. No entanto, do ponto de vista do diferente superior, a identidade dominante só se transforma em facto político na medida em que entra em disputa com identidades subalternas. É este o facto político que hoje designamos por multiculturalismo.

Em qualquer dos seus modos de reprodução, a identidade dominante é sempre ambivalente, pois mesmo a negação total do outro só é possível através da produção activa da inexistência do outro. Esta produção implica sempre o desejo do outro na forma de uma ausência abissal, de uma carência insaciável. Esta ambivalência está bem patente na representação das Américas no início da expansão europeia. A maioria dos relatos da descoberta e das narrativas de viagens às Américas reflectem uma peculiar fusão de imagens idílicas, utópicas e paradisíacas do novo continente com as práticas cruéis e canibalísticas dos nativos. De um lado, a natureza luxuriante e benevolente, do outro, a antropofagia repulsiva. Segundo Mário Klarer, esta “estranha interdependência” entre canibalismo e utopia, que caracteriza as primeiras imagens da América, tem raízes antigas, na antiguidade clássica e na Idade Média, e está presente na própria teologia cristã onde a Eucaristia representa a união de princípios irreconciliáveis: “[E]nquanto os canibais devoram os estranhos para restabelecer a unidade do sujeito e do objecto, os cristãos comem o “corpo” de Jesus enquanto unidade utópica entre os homens e o seu Deus” (Klarer, 1999: 395).

No seu ensaio “*Des Cannibales*”, de 1580, Montaigne (1965) foi o primeiro a analisar estas

duas imagens, a da utopia e a do canibalismo, aparentemente contraditórias, como mecanismos interdependentes. A partir de Bakhtine, é possível ver a articulação entre os jogos de contradições e inversões e a celebração do corpo no carnaval europeu medieval, por um lado, e a imagética do novo continente, por outro (Klarer, 1999: 401). O “realismo grotesco” que Bakhtine identificou no carnaval medieval — as desfigurações físicas e a verdade carnavalesca como potencialidade de um mundo acolhedor e uma idade de ouro — está bem visível na inversão utópica do social e do político na América da antropofagia. O novo continente é o carnaval diaspórico dos europeus. Por isso, a repulsão do canibalismo é o outro lado do desejo de unidade com a natureza e o cosmos, a unidade que os europeus tinham perdido e que, a seus olhos, os índios conservavam.

Sobre os jogos de identidade no espaço-tempo português adianto as seguintes hipóteses. Em primeiro lugar, estes jogos são particularmente complexos pelo facto de os portugueses terem estado ao longo da história dos dois lados do espelho, enquanto Próspero visto ao espelho de Caliban, e enquanto Caliban visto ao espelho de Próspero. A segunda hipótese, decorrente da anterior, é que a ambivalência é potenciada neste espaço-tempo pelo facto de

o sujeito de desejo ter sido também objecto de desejo. A terceira hipótese é que a identidade dominante neste espaço-tempo produziu apenas muito tardiamente (e nunca de modo consequente) a negação total do outro e talvez por isso tão-pouco soube confrontar-se politicamente com as identidades subalternas. Nesta secção e nas seguintes aduzirei alguma prova destas hipóteses.

As características com que os portugueses foram construindo, a partir do século XV, a imagem dos povos primitivos e selvagens das suas colónias são muito semelhantes às que lhes são atribuídas, a partir da mesma altura por viajantes, comerciantes e religiosos vindos da Europa do Norte²⁶: do subdesenvolvimento à precariedade das condições de vida, da indolência à sensualidade, da violência à afabilidade, da falta de higiene à ignorância, da superstição à irracionalidade. O contraste entre a Europa do Norte e Portugal está bem patente no relato do frade Claude de Bronseval, secretário do abade de Clairvaux, sobre a viagem que fizeram a Portugal e a Espanha, entre 1531 e 1533. Queixam-

-se recorrentemente das péssimas estradas, do carácter rústico das pessoas, do alojamento e do tratamento paupérrimos bem “à maneira do país” (Bronseval, 1970, II: 577), dos hábitos estranhos como, por exemplo, o de os nobres ou homens honrados reservarem para não serem vistos como estalajadeiros (Bronseval, 1970, I: 431). Quanto à educação dos frades, “são poucos os que nestes reinos hispânicos gostam de latim. Eles não gostam senão da sua língua vulgar” (Bronseval, 1970, I: 461). A descrição de Lisboa não poderia ser mais significativa da atitude geral dos viajantes:

[E]sta cidade densamente povoada é um antro de judeus, alimento de uma multidão de indianos, uma masmorra dos filhos da Agar, um reservatório de mercadorias, uma fomalha de agiotas, um estábulo de luxúria, um caos de avareza, uma montanha de orgulho, um refúgio para fugitivos, um porto para franceses cadastrados (Bronseval, 1970, I: 329).

Castelo Branco Chaves reuniu em “*Portugal de D. João V visto por três forasteiros*” três relatos de estrangeiros escritos entre 1720 e 1730. Segundo ele,

26 Por “Europa do Norte” entende-se aqui os países da Europa considerada “civilizada” — a Inglaterra, a França e a Alemanha — que irão mais tarde ter um papel decisivo na colonização.

[...] o conspecto geral do país que se apreende é o de uma terra fértil, rica mas desaproveitada, vivendo quase exclusivamente do oiro do Brasil. Parte do que comia, do que vestia, as madeiras para as construções urbanas e navais, a maioria do necessário à vida, tudo vinha de fora, da Inglaterra e da Holanda, particularmente comprado com o oiro brasileiro. O português é mandrião, nada industrioso, não aproveita as riquezas da sua terra, nem sabe fazer vender as das suas colónias (Chaves, 1983: 20).

Com excepção da referência final às colónias, esta caracterização corresponde ponto por ponto ao que então e desde há dois séculos se dizia dos povos indígenas ou nativos da América e da África. Os portugueses são ciumentos até às maiores crueldades, vingativos, dissimulados, motejadores, frívolos e tolos. Crueldade, espírito de vingança, dissimulação, frivolidade e tolice são parte constitutiva do estereótipo dos europeus a respeito dos africanos ou dos povos ameríndios. Esta assimilação está muitas vezes implícita nos próprios relatos quando a cor da pele dos portugueses é invocada para confirmar a veracidade do estereótipo. Segundo um dos relatos, os portugueses são “altos, bem parecidos e robustos, na sua maior parte muito morenos, o que resulta do clima e ainda mais do cruzamento com ne-

gros” (Chaves, 1983: 24). Ao mesmo tempo que os portugueses proclamavam a miscigenação como um triunfo humanista ou um expediente colonialista engenhoso, a mesma miscigenação era-lhes inscrita na pele como um ónus pelo olhar do Próspero europeu.

Neste jogo de espelhos, é ainda relevante lembrar que muitos dos relatos a época estranham a profusão de óculos em Portugal e zombam dela: “A nação parece falta na vista [...] os padres beneditinos em Coimbra fazem-se reparáveis por nenhum deixar de trazer óculos [...] *propter farsolam*” (Chaves, 1983: 112113). A relevância desta característica na composição do estereótipo sobre os portugueses está no facto de ela ser simétrica da que foi atribuída aos negros africanos a partir do século XIX como sendo sinal de uma pretensão de assimilação inconsequente e tola.

Mas como, afirma Castelo Branco Chaves, é a partir da segunda metade do século XVIII, e por invenção sobretudo dos ingleses, que a “lenda negra” de Portugal e dos portugueses como povo decaído, degenerado, imbecilizado, mais se aprofunda. Em dezembro de 1780, Richard Crocker, capitão inglês, escreve de Lisboa:

Os homens portugueses são, sem dúvida, a raça mais feia da Europa. Bem podem eles conside-

rar a denominação de “ombre blanco” — homem branco — como uma distinção. Os Portugueses descendem de uma mistura de Judeus, Mouros, Negros e Franceses, pela sua aparência e qualidade parecem ter reservado para si as piores partes de cada um destes povos. Tal como os Judeus, são mesquinhos, enganadores e avarentos. Tal como os Mouros, são ciumentos, cruéis e vingativos. Tal como os povos de cor, são servis, pouco dóceis e falsos e parecem-se com os Franceses na vaidade, artifício e gabarolice (apud Pires, 1981: 112).

No mesmo tom escrevia de Lisboa a um amigo, a 11 de setembro de 1808, o oficial da Marinha inglesa, Charles Adam: “[V]ou fazer o possível para arranjar os teus livros espanhóis, dizem-me que não há livros portugueses que valha a pena ter” (apud Pires, 1981: 85).

No estudo que fez sobre as impressões colhidas pelo Comissário alemão alistado no exército inglês, August Schaumann, durante a sua estadia em Portugal entre 1808 e 1814, Maria Teresa Byrne descreve como os portugueses são em geral descritos como camponeses, algo primitivos. “De todo o meu coração tenho pena destes pobres diabos”, escreve Schaumann, ao lamentar a situação de um povo que se vê invadido, não por um, mas por dois países, um que o ataca (a França) e outro que o defende

(a Inglaterra) (Byrne, 1998: 108). Pela mesma época, Lord Byron visita Portugal (1809) e escreve o seu famoso poema “*Peregrinação de Childe Harold*”: “Nação impando de ignorância e orgulho. [...] Palácio e cabana são igualmente imundos; seus morenos habitantes educados sem asseio; e ninguém, fidalgo ou plebeu, cuida da limpeza do casaco ou da camisa [...] os cabelos por pentear, mal asseados, indiferentes” (Byron, 1881: 30-31).

E para não restarem dúvidas, eis a comparação que Byron com os espanhóis: “[P]orquanto o camponês espanhol é tão soberbo como o duque mais nobre e conhece bem a distância que vai dele ao escravo português, o último dos escravos”. (1881: 37)

No final do século XVII, o reverendo anglicano John Colbatch, que ocupou o posto de capelão da British Factory em Lisboa, deixara uma opinião em geral mais favorável dos portugueses (povo pouco “dado à embriaguês”), não deixando ao mesmo tempo de denunciar o “ódio mortal” que “[alimentavam] pelos estrangeiros” e de lamentar a sua pouca gratidão para com os ingleses, que tantas vezes foram seus “salvadores” (apud Macaulay, 1946: 224-225). Um século e meio mais tarde, o reverendo J. M. Neale, que viajou amplamente pelo país, dá uma imagem confrangedora das mise-

ráveis condições de vida em Portugal na altura e avisa que, “quando exaltados, os portugueses se tornam perigosos” (*apud* Macaulay, 1946: 207-208). Robert Southey, que Zulmira Castanheira considera ser o primeiro lusófilo inglês, visitou Portugal pela primeira vez em 1796 e, apesar de pretender mostrar admiração pelos portugueses, não deixa de os zurzir como povo retrógrado, supersticioso, sujo, preguiçoso, ciumento, vaidoso, ignorante, desonesto, tolhido pela tirania do Estado e da Igreja, ambos corruptos e ignaros, e servido por instituições insólitas e chocantes como, por exemplo, a justiça, “geralmente inoperante ou precipitada, que deixava impunes os muitos assaltantes e assassinos”, ou a medicina “exercida por médicos que nada sabiam do ofício e desacreditados pelos doentes que preferiam considerar as melhoras que sentiam como obra de Deus e não como resultado da eficiência dos clínicos” (*apud* Castanheira, 1996: 83). E para compor a simetria com os estereótipos europeus sobre os povos nativos da África ou da América, afirma Southey: “A sensualidade é sem dúvida o vício dos portugueses. As imagens debochadas de Camões, a sua ilha dos amores e Vénus protectora do Gama demonstram que eles se vangloriam de deboches deste tipo” (*apud* Castanheira, 1996: 92).

A simetria entre os estereótipos dos portugueses, por parte dos europeus do Norte, e os estereótipos dos povos nativos da América e da África, por parte dos europeus do Norte e do Sul, torna-se particularmente consistente no que respeita à ambivalência com que a estigmatização do outro é penetrada pelo desejo radical do outro. Vimos atrás como as primeiras imagens e narrativas da América combinam a exaltação da natureza idílica e da vida simples com a condenação veemente das práticas cruéis e repulsivas do canibalismo. Este contraste tem um paralelo intrigante nas imagens dos portugueses nos relatos de viajantes europeus no nosso país a partir do século XVIII. A formulação mais vincada do contraste pertence a Lord Byron: “Porque desbarataste, ó natureza, as tuas maravilhas com semelhante gente? Eis que em vário labirinto de montes e vales surge o glorioso éden de Sintra” (1881: 31).

Mas o contraste está presente em muitos outros relatos. A beleza das paisagens, a terra fértil, o clima ameno são recorrentemente contrapostos à rudeza e brutalidade dos portugueses. Robert Southey que, como referi acima, avalia severamente os portugueses, é o mesmo que exalta as belezas naturais do país e exclama: “Daria um dos meus olhos à cega Fortuna se ela me deixasse olhar o Tejo com

o outro (*apud* Castanheira, 1996: 75). A terra rica, fértil mas desaproveitada, é um *topos* recorrente dos relatos. Carlos de Merveilleux, o médico naturalista francês, a quem D. João V convidou para escrever “a história natural destes reinos”, escrevia assim: “[A]s terras produzem quase sem trabalho e indemnizam abundantemente os cuidados com o seu cultivo. [...] Que riquezas não extrairia Sua Majestade dos seus estados se eles fossem povoados por anabaptistas e outras gentes laboriosas” (*apud* Chaves, 1983: 20).

A dialéctica de estranheza/desejo e repulsão/atracção, presente na descrição dos animais do continente americano e da relação dos índios com eles, é também identificável nos relatos dos viajantes estrangeiros em Portugal. Eis o que escreve uma viajante inglesa na década de 1890:

Embora o nosso porco mascote fosse um porco muito bonito — um chinês estranho — os porcos desta região são terrivelmente feios. São uns animais enormes com grandes orelhas compridas, lombos imensos, erguendo-se no centro como um arco, costados ocios e cobertos de uma espécie de pelos curtos e macios, mas tão ralos, que se vê distintamente a pele preta por baixo. Apesar disso, os aldeões consideram estas criaturas como animais domésticos que respondem aos nomes

que lhes põem e vêm quando os chamam, como os cães, e gostam muito que lhes falem e acariciem (*apud* Pires, 1981: 40).

A dialéctica da representação do colonizado faz deste, como vimos, um ser simultaneamente atractivo e repulsivo, um ser dócil e ameaçador, leal e traiçoeiro, um ser utópico e diabólico. Daí que os estereótipos não sejam unívocos nem consistentes. Consoante as necessidades de representação do colonizador, predominam estereótipos negativos ou, pelo contrário, estereótipos positivos, ainda que uns e outros se pertençam mutuamente. Esta dialéctica tem igualmente paralelo nas representações dos estrangeiros a respeito dos portugueses. Ao lado das representações “negativas”, que illustrei acima, há igualmente representações “positivas”. Aliás, tal como aconteceu com as narrativas coloniais a respeito do colonizado, a disputa sobre “o perfil do português” foi por vezes acesa entre os observadores estrangeiros. Os estereótipos negativos passam a dominar na segunda metade do século XVIII à medida que se aprofunda o domínio da Inglaterra sobre Portugal, mas, ao longo de toda a época moderna, são frequentes as narrativas que procuram pôr em causa e oferecer alternativas a narrativas anteriores consideradas falsas. Alguns

prosélitos da representação procuram mesmo reconstruir a história das representações dos portugueses de modo a fazer salientar a sua face positiva, como é o caso de Rose Macaulay em dois livros sobre relatos de viagem a Portugal (1946 e 1990). O estereótipo dos brandos costumes é talvez o mais consistente de todos os estereótipos positivos, apesar de ser muito recente. Está na base de outro ainda mais recente, o do luso-tropicalismo.

O que pretendo mostrar é que tanta a carga positiva como a carga negativa dos estereótipos têm paralelos por vezes surpreendentes com os estereótipos coloniais. Num trabalho importante sobre o sistema de representações sociais identitárias dos portugueses, Pereira Bastos reconstrói assim o perfil do português saído dos estudos do sociólogo francês Paul Descamps, que fez investigação em Portugal nos anos de 1930 a convite de Salazar: predomínio do amor sobre os interesses materiais; saudosismo e propensão para a melancolia; exagerada moleza do carácter; desvirilização e hipersensibilidade; temperamento nervoso, emotividade e compaixão; espírito poético; amabilidade e docilidade; “alma feminina”; amabilidade e simpatia; propensão para a simulação; desejos ilimitados, ilusão e apelo ao irreal; espírito aventureiro; falta de perseve-

rança, de capacidade empresarial e de chefia; ausência da noção de importância do tempo e da pontualidade; incompreensão das consequências sociais das acções (Bastos, 1995, I: 144-147)²⁷. Nesta lista, é importante a complexa ambivalência de atracção e repulsão. Mas mais importante ainda é que, em pleno século XX, muitas das características atribuídas aos portugueses têm semelhanças surpreendentes com as que as narrativas colonialistas, inclusive as portuguesas, atribuíam ao negro africano, ao escravo americano ou ao índio americano.

JOGOS DE ESPELHOS, II: UM PRÓSPERO CALIBANIZADO

Mostrei na secção anterior que os portugueses nunca puderam instalar-se comodamente no espaço-tempo originário do Próspero europeu. Viveram nesse espaço-tempo como que internamente deslocados em regiões simbólicas que lhes não pertenciam e onde não se sentiam à vontade. Foram objecto de humilhação e de celebração, de estigmatização e de complacência, mas sempre com a distância de quem não é plenamente contemporâneo do espaço-tempo que ocupa. Forçados a jogar o jogo dos binaris-

27 Ver Descamps, 1935.

mos modernos, tiveram dificuldades em saber de que lado estavam. Nem Próspero nem Caliban, restou-lhes a liminaridade e a fronteira, a inter-identidade como identidade originária.

Acontece que, em aparente contradição com tudo isto, Portugal foi a primeira potência europeia ocidental a lançar-se na expansão ultramarina e foi a que manteve por mais tempo o seu Império. Se o colonialismo jogou um papel central no sistema de representações da modernidade ocidental, Portugal teve uma participação pioneira na construção desse sistema e, portanto, no jogo de espelhos fundador entre Próspero e Caliban. O enigma é, pois: como é que o Caliban europeu pôde ser Próspero Além-Mar? Ou será que, porque nunca assumiu nenhuma dessas identidades em pleno e exclusivamente, pôde assumir as duas simultaneamente? A hegemonia de Portugal no sistema mundial moderno foi de curta duração e no final do século XVI os significantes de Próspero e Caliban circulavam fora do controlo dos portugueses. As inscrições desses significantes nos sistemas de representação dos portugueses foram de tal modo complexas e fizeram-se durante um período tão longo que acabaram por dar origem a estereótipos e mitos contraditórios, cada um deles sobrecarregado de meias verdades. Até hoje, a construção histórica das descobertas e

do colonialismo portugueses está assombrada por mitos que se pertencem e se anulam mutuamente. De um lado, a construção de Charles Boxer (1963, 1969): os portugueses como um Próspero incompetente com todos os defeitos de Próspero e com poucas das suas virtudes. De outro lado, a construção de Gilberto Freyre (1940, 1947, 1953, 1958): os portugueses como um Próspero benevolente e cosmopolita capaz de se aliar a Caliban para criar uma realidade nova. Duas construções credíveis à luz do desconcerto e do caos das práticas a que quiseram pôr ordem. Esta indecidibilidade é o sinal da vigência reiterada de um regime de inter-identidades. Os portugueses, sempre em trânsito entre Próspero e Caliban (e, portanto, imobilizados nesse trânsito), tanto foram racistas, tantas vezes violentos e corruptos, mais dados à pilhagem do que ao desenvolvimento, como foram miscigenadores natos, literalmente pais da democracia racial, do que ela revela e do que ela esconde, melhores do que nenhum outro povo europeu na adaptação aos Trópicos.

Em África, na Ásia e no Brasil, esse regime de inter-identidades teve infinitas manifestações. Entre elas avultam a “cafrealização” e a miscigenação. Os dois fenómenos estão ligados mas referem-se a processos sociais distintos. A cafrealização é uma designação oitocentis-

ta utilizada para caracterizar de uma maneira estigmatizante os portugueses que, sobretudo na África Oriental, se desvinculavam da sua cultura e do seu estatuto civilizado para adotar os modos de viver e pensar dos cafres, os negros agora transformados em primitivos e selvagens. Trata-se, pois, de portugueses apanhados nas malhas de Caliban e de facto calibanizados, vivendo com mulheres e filhos calibans, segundo os costumes e línguas locais e em total ruptura com a sua cultura de origem.

Esta designação surge com esta conotação num momento preciso da história do colonialismo português, um momento que adiante designarei por “momento de Próspero”. A relevância desta designação para a argumentação desenvolvida nesta secção é que, com ela, o discurso colonial pretende ressignificar uma prática anterior que se difundiu entre o século XVI e o século XIX, sobretudo na costa oriental da África. Consistiu na interacção prolongada dos portugueses com as culturas e os poderes locais, uma interacção em que os interesses do comércio não podiam ser respaldados por qualquer poder imperial digno do nome e que, por isso, tendia a ser caracterizada pela reciprocidade e pela horizontalidade, quando não mesmo pela subordinação e prestação de vassalagem aos reis e autoridades locais. A reitera-

ção dessas interacções levou a que elas extravasassem da actividade comercial para esferas de relacionamento mais profundo que envolvia frequentemente a constituição de família, a aprendizagem das línguas e dos costumes locais, em suma, a adopção da prática cafreal. A designação “cafre”²⁸ não tinha, até aos séculos XVIII-XIX, a conotação negativa que passou a ter depois dessa data. Servia apenas para distinguir os negros (cafres) dos negros que falavam árabe e estavam, por isso, envolvidos no comércio que os povos de tradição islâmica e swahili mantinham de há séculos nessas paragens. Esta imersão nas redes sociais locais, esta interacção fácil entre os portugueses e as populações locais e as práticas culturais híbridas a que deu azo estão documentadas desde o século XVII (Prestholdt, 2001). Os relatos, muitas vezes de religiosos, criticam estas práticas,

28 O termo “cafre” deriva do árabe *kāfir*, termo que designa o não-muçulmano, o não-crente em Allah. “Em Melinde [antigo porto da costa oriental de África] são os Mouros mais amigos dos Portugueses e não diferem nada nas condições e feição do rosto dos nossos, e fallão muitos muito bem Portugueses, por ser aqui o principal trato nosso com elles, e ashento do Capitaõ. Os Mouros daqui confinaõ pella terra dentro com uma terra de Cafres estranha dos outros de toda a costa (Monclaro, 1899: 167).

ainda que por vezes mostrem compreensão para com as dificuldades enfrentadas naquelas paragens por quem não tinha o poder colonial a defendê-lo. Escreve Frei João dos Santos em 1609 na *Etiópia Oriental*:

Um português chamado Rodrigo Lobo, era senhor da mor desta ilha²⁹, da qual lhe fez mercê o Quiteve [rei], por ser muito seu amigo, e juntamente lhe deu o titulo de sua mulher, nome que o Rei chamava ao Capitão de Moçambique, e ao de Sofala, e aos mais portugueses que muito estima, significando com tal nome que os ama, e que quer que todos lhe façam cortesia, como a sua mulher, e realmente é assi, que todos os cafres veneram muito os portugueses que têm titulos de mulheres de el-Rei (Santos, 1999: 139).

Em 1766 escreve António Pinto Miranda:

[Os europeus em Moçambique] desprezaõ os Seus officiaes quando com eles podiaõ passar alegremente a vida; Cazão com alguãs Senhoras naturais e outras q de Goa descendem. [...] Também Se esquecem muito da Criação Christám q nos Seus príncípios tiveraõ, razaõ por q nem aos proprios filhos a costumaõ dar, pelo que ficaõ estes com os

pêssimos proçedimentos que dos Patriçios rellatey. [...] Allem das proprias mulheres naõ deixaõ de procurarem outras. [...] Andam de contino de manxila / q tem a Semelhança das Redes da América [...] Desta Sorte Ociozos passaõ os dias da vida athé que a morte chega a qual ignoraõ havela por falta de Lembrança (Miranda, 1954: 64).

Em 1844, João Julião da Silva escreveu a sua *Memoria sobre Sofalla*, onde refere:

A Civilização nesta Villa [Sofala] em nada se tem avançado do seu primitivo estado por que desde aquelles tempos em que tinha a denominação de Prezidio, seus habitantes erão do numero dos maiores Criminozos, e immoraes, que erão remetidos para cumprirem suas Centenças por toda a vida, e aqui se estabelecão, e como o Paiz era prospero aquirindo cabedais, erão dos primeiros somente em reprezentação: estes taes individuos logo procuravão familiarer-se, em tudo e por tudo com os Custumes, e modo de proceder dos Cafres, que os rodeavão, e para acharem apoio nestes, e mais latitude para as suas perversidades, se Cazavão Cafrialmente com as pretas dos Certoens, e geravão mulatos: estes Criados na mesma liberdade e custumes Cafriaies, seguião o mesmo modo de proceder de seus Pais, e ate o prezente são raros os que sabem ler, e escrever: esta he a cauza principal por que as superstições, os prejuizos e Custumes barbaros estão arreiga-

29 Localizada na actual região de Sofala, no centro de Moçambique.

dos nelles, que he impossivel dezaluja-los; ignorando ate os primeiros rudimentos da nossa Santa Religião, o Idioma Portugues, e os Custumes Europeos (apud Feliciano e Nicolau, 1998: 36).

Do mesmo teor é o lamento de Ignacio Caetano Xavier em meados do século XVIII: “Fallando em geral posso dizer sem faltar á verdade, que mais paresem [os moradores sujeitos à Coroa] féras do que homens, por serem opostos á vida civil e sujeição á politica, omitindo falar na Religião, por que tendo o nome de Christãos, parece que ainda estão por escolher a Ley” (Xavier, 1954: 174).

A desqualificação dos indígenas como primitivos e selvagens é uma constante destes relatos e, com ela, a desqualificação dos portugueses que se misturam com eles e adoptam os seus modos de vida. Ao longo de um vasto período, o estereótipo português que domina não é o de Próspero, é antes a de um proto-Caliban, um cafrealizado. À medida que se forem conhecendo as narrativas destes portugueses cafrealizados, será possível obter uma ideia mais complexa dos processos de hibridação e certamente diferente da que nos é dada pelas narrativas dos que os visitavam em aparições meteóricas do poder imperial, da Igreja e da Coroa, de resto sempre ausentes.

Para a desqualificação e estigmatização do Próspero cafrealizado contribuiu também a origem dos portugueses que povoaram os territórios. Como diz Marc Ferro, “os portugueses foram os primeiros que quiseram livrar-se dos criminosos, dos delinquentes, mandando-os cumprir pena para longe — exemplo que a Inglaterra imitou em escala gigantesca com os *convicts* que a partir de 1797 foram povoar a Austrália” (1996: 179). A partir de 1415, cada navio que partia a explorar a costa de África levava seu contingente de degredados. Muitos dos portugueses de que falam os relatos eram degredados. Ao referir-se a eles do modo mais depreciativo, Xavier denuncia em seu relato de 1758-1762:

Chega ainda mais avante a insolencia destes moradores [...] porque depois de atropelarem os respeitos humanos, tambem se tem atrevido muitas vezes a perderem o decoro das Cazas de Deos com sacrilegios insultos, de morte, feridas, bulhas, etc., chegando a extremo a sua barbara cegueira a cometer os mesmos desacatos diante do Sacramento exposto, como succedeo há poucos annos na Igreja dos Dominicanos em Senna, que hoje está reduzida a cinzas. E este parece que he o motivo porque tem sido castigados, e o saõ repetidas vezes do Ceo, pois por meyo dos Cafres que dominavaõ, e podiam dominar, tem sido constrian-

gida a sua orgulhóza vaidade, pois além de terem perdido em muitas occasioes o credito, vidas e fazendas, perderão [...] ricas povoações [...] e ainda os seus filhos servem de escravos do dito Rey [Changamira], e estes talvez saó os nossos mayores inimigos na guerra e na páz (1954: 175-176)³⁰.

O subtexto destes relatos é que a origem social dos portugueses em África reclamava uma presença mais forte e estruturada da autoridade colonial. Ora, como vimos, esta era tão fraca e tão inconsistente que melhor poderia caracterizar-se como um poder aparicional³¹.

O carácter aparicional do poder colonial é, em meu entender, fundamental para entendermos os caminhos das inter-identidades em África durante este período. O facto de o colonia-

lismo português em África ter estado durante vários séculos mais interessado em controlar o comércio marítimo do que em ocupar territórios, combinado com a debilidade político-administrativa do Estado colonial, fez com que os portugueses que comerciavam nessas paragens fossem colonizadores sem Estado colonial e por isso fossem forçados a praticar uma forma de autogestão colonial. Esta autogestão colonial se, por um lado, permitia a identificação discricionária de cada um com o poder do Império, por outro lado, não lhes facultava desse Império senão o poder que pudessem mobilizar com meios próprios. Como esses meios eram exíguos, o português teve de negociar tudo, não só o seu comércio como também a própria sobrevivência. Foi um “colonizador” que se viu frequentemente na contingência de prestar vassalagem como qualquer nativo às estruturas políticas (reinos) locais. Como o colonialismo quase não existia como relação institucional³², a disjunção entre colono, por um lado, e Estado colonial e Império, por outro, era total. É ainda Xavier quem relata a este respeito:

30 No mesmo sentido, Marc Ferro afirma que o Governador de Angola tinha tal desconfiança em relação aos degradados que “não [lhes] queria confiar armas em caso de guerra com os indígenas — a ponto de preferir servir-se de tropas africanas tanto para dar combate às tribos insubmissas, como para, eventualmente, manter a boa distância os delinquentes. De qualquer modo, estes desertavam assim que se apanhavam com armas” (1996: 179).

31 Um aparato administrativo colonial, sob a forma de estado, surgiria apenas em finais do século XIX, inícios do século XX, nos espaços coloniais de Portugal em África, situação que contrasta com a presença de estrutura estatais organizadas no Brasil e na Índia Portuguesa.

32 Nas regiões costeiras havia quando muito um regime de soberania partilhada entre a administração portuguesa e os reinos locais.

[Os habitantes da zona da ilha Moçambique querem] hé o ver como haõ de embarçar o Governo, e dominalo sobre maneira. [...] São todos inimigos do Governador. Tam envelhecido he este costume nelles, que ainda os primeiros habitadores Portuguezes, por não quererem viver dominados de hum Governo, e sugeitaremse ás justiças, nunca quizeraõ estar fechados em lugares, nem consentiraõ se fizessem Praças, ou se murassem as povoações, para assim á redea solta poderem continuar as suas atrocidades, que morando dispersos em lugares abertos, não era facil atalhalas o Governo, e conhecer dellas a Justiça como athe agora sucede. Esta vida dissoluta, e sem subordinação, que elles tiveraõ por liberdade, e tem os que ao presente habitaaõ estas terras por felicidade, tem concorrido antes, e condus agora para a sua total ruina, porque apenas se acha em Mossambique [ilha] quatro moradores que possaaõ ter nome de ricos, e da mesma maneira nos rios de Senna, Sofala, Inhambane, e Ilhas Quirimba (Xavier, 1954: 174-175).

A mesma ausência do Estado colonial fez com que as tarefas de soberania, como, por exemplo, a defesa das fronteiras, fossem frequentemente “subcontratadas” às populações locais. É isto mesmo o que é narrado em “*Notícias das Ilhas de Cabo Delgado*”³³, do século

33 Estas ilhas, situadas no extremo norte de Moçambique, são hoje geograficamente conhecidas como “Arquipélago das Quirimbas”.

XVIII: “[...] ficando estas terras somente habitadas pelos Mouros nacionaes, que vivem na maior obediencia, e saõ toda a força que defendem as nossas fronteiras dos insultos dos Cafres Macuas, sendo a Mossambique impossivel naquele tempo o mandar socorros pela falta de tropa que experimentava” (Portugal, 1954: 276).

Também a legalidade colonial, não dispondo de um Estado colonial forte para a impor, ficou menos nas mãos de quem a emitia do que nas de quem lhe devia obediência. A autogestão colonial levou à constituição de uma legalidade paralela que combinava a aplicação altamente selectiva, e apenas quando conveniente, da legalidade oficial com outras legalidades locais ou adaptadas às condições locais. Terá sido este o primeiro exemplo moderno de pluralismo jurídico³⁴. Do ponto de vista dos portugueses nas colónias, a condição jurídica das suas actividades não era nem legal nem ilegal, era alegal. Do ponto de vista da Coroa, tratava-se de um sistema de desobediência que não podia ser assumido como tal por ninguém. Tratava-se de um sistema semelhante ao que vigorou na América espanhola e que ficou conhecido por “obedeço mas não cumpro”. Era um sistema jurídico de torna-viagem. As leis eram expedidas

34 Sobre o pluralismo jurídico, veja-se Santos, 1995: 112-122, 2002 e 2006b.

de Lisboa, nem sempre chegavam, quando chegavam, a sua chegada era ignorada, e quando reconhecida, bastante mais tarde, as condições tinham-se alterado de tal modo que se justificava o seu não cumprimento. As leis e a justificação eram enviadas para Lisboa com o voto de obediência em apêndice final: “Ficamos a aguardar instruções”.

Estas características da economia política tiveram naturalmente impacto no regime de inter-identidades, no modo como os portugueses se cafrealizaram, se hibridizaram com as culturas e as práticas com que tinham de conviver. Mas se esse impacto é evidente, o seu sentido preciso é um dos factores de indecidibilidade do sistema de representações identitárias no espaço-tempo do colonialismo português. A cafrealização foi um produto da facilidade ou da necessidade? Foi a facilidade que a tornou necessária, ou, pelo contrário, a necessidade que a tornou fácil? A leitura da facilidade tende a desestigmatizar a cafrealização e a torná-la numa condição capacitante. A análise de Jorge Dias é uma versão paradigmática desta leitura:

A composição heterogénea do povo português e a estrutura tradicional comunitária e patriarcal permitiram-lhe uma perfeita assimilação do espírito cristão de fraternidade, inteiramente

coerente, mesmo quando posto à prova em situações de grandes contrastes raciais e culturais. E, o que é de transcendente importância, a política da Nação e o comportamento dos indivíduos formavam um todo completamente harmonioso. Os portugueses não chegavam com atitudes de conquistadores, antes procuravam estabelecer relações de amizade com as populações de vários continentes, e só quando as situações o exigiam eram levados a servir-se das armas e a lutar. [...] A nossa acção assimiladora não se exerceu de maneira violenta, antes pelo contrário, procurámos adaptar-nos aos ambientes naturais e sociais, respeitando os estilos de vida tradicionais. Por outro lado, íamos, pelo exemplo e convívio, despertando nas populações indígenas o respeito por certos princípios da nossa civilização ocidental (Dias, 1961: 155-156).

Nesta leitura, a cafrealização é o não-dito que sustenta um processo contrário, que marcará indelevelmente a situação colonial nos espaços de língua oficial portuguesa — a assimilação³⁵. Ela é um duplo não-dito. É um não-

35 Em Moçambique, a política de assimilação é associada ao sistema de administração colonial efectiva desde inícios do século XX. A partir de então, a divisão entre nativos e não nativos é reforçada. Como cidadãos de estatuto inferior, os assimilados — aqueles que desejavam ‘assimilar’ os valores da civilização portuguesa

-dito da assimilação porque é uma assimilação invertida, assimilação de Próspero por Caliban. Mas é também o não dito da imposição cultural que caracteriza a colonização, seja ela assimilacionista ou não, porque é uma identidade negociada. Curiosamente, em mais um jogo de espelhos, esta leitura é consonante com algumas das leituras dos viajantes estrangeiros em Portugal a partir do século XVIII a quem a porosidade das práticas identitárias dos portugueses não passou despercebida.

O Capitão Costigan, irlandês, que esteve em Portugal em 1778-1779 e para quem, como nota Rose Macaulay, a perversidade dos portugueses era uma obsessão, declarava-se espantado com a familiaridade agradável dos portugueses

(negros, asiáticos, mistos) e ser considerados cidadãos — tinham cartões de identidade que os diferenciavam da massa dos trabalhadores não-assimilados, os indígenas. Estes últimos, a maioria da população, não possuíam cidadania, não tinha direito algum, sendo mal pagos, explorados, sujeitos a um ensino rudimentar, ao trabalho forçado, a regimes penais de deportação, etc. Por exemplo, quando, em 1950, Eduardo Mondlane chegou a Lisboa para se matricular na universidade, a aceitação da sua candidatura não foi imediata. O seu grande problema consistia no facto de, sendo 'indígena' natural de Moçambique, não ter o estatuto de assimilado, o que impossibilitava a sua identificação como cidadão português (Manghezi, 1999).

para com os seus criados, algo inimaginável na Inglaterra (Macaulay, 1990: 193).

Pelo contrário, a leitura da necessidade tende a ver na cafrealização a debilidade e a incompetência de um Próspero que não pôde ou não soube escapar a ela. A estigmatização da cafrealização — quando assumida como incapacidade colonial — é expressão da degenerescência que arrastou no seu atraso o atraso dos colonizados. É esta, em boa medida, a leitura de Charles Boxer. É também a leitura que subjaz às políticas coloniais do final do século XIX em diante, embora neste caso a leitura vise exclusivamente justificar a ruptura com as políticas coloniais anteriores, a que farei referência na próxima secção.

A miscigenação é a outra manifestação da porosidade dos regimes identitários dos portugueses. Trata-se de um fenómeno diferente da cafrealização e pode ocorrer sem esta. Mas a verdade é que nos momentos de intensificação dos discursos colonialistas e racistas, os momentos de Próspero, que mencionarei adiante, a estigmatização da cafrealização arrastou consigo a da miscigenação (a miscigenação como cafrealização do corpo). Não é possível tratar esta questão no âmbito deste trabalho. Que a miscigenação foi a “excepção portuguesa” no colonialismo europeu (Ferro, 1996: 177) tende

hoje a ser consensual, embora também o seja o facto de não ter sido o colonialismo português o único a praticá-la.

A porosidade de fronteiras entre Próspero e Caliban atingiu a sua expressão identitária máxima na figura do mulato e da mulata. A ambivalência das representações a seu respeito é bem elucidativa da natureza de um pacto colonial tão aberto quanto desprovido de garantias. Ora vistos como seres degradados geneticamente, expressão viva de uma traição a Caliban, ora vistos como seres superiores, combinando o que de melhor havia em Próspero e em Caliban, os mulatos foram, ao longo dos séculos, uma mercadoria simbólica cuja cotação variou com as vicissitudes dos pactos e das lutas coloniais. Em momentos em que Próspero se quis afirmar como tal ou em que Caliban tomou consciência da sua opressão e se dispôs a lutar contra ela, a cotação social dos mulatos baixou. E, pelo contrário, subiu nos momentos, imensamente mais duradouros, em que nem Próspero nem Caliban sentiram necessidade ou tiveram a possibilidade de se afirmar como tais. Expressão da “democracia racial”, os mulatos contribuíram, sem querer e contra os seus interesses, para legitimar a desigualdade social racista. Ao desracializar as relações sociais, permitiram ao colonialismo desculpabilizar-se

do seu modo próprio de produzir iniquidades sociais: “É preto porque é pobre” passou a ser o álibi credível para quem actuava no pressuposto que “é pobre porque é preto”.

Pode, pois, concluir-se que o debate sobre o valor sociológico político e cultural da miscigenação é indecível nos seus próprios termos, já que ele é um dos debates-*ersatz* do ajuste de contas histórico entre Próspero e Caliban, entre o colonialismo europeu e os colonizados por ele, que por muito tempo ainda vai ficar adiado.

Neste contexto, quero apenas registar mais uma das astúcias do regime identitário dos portugueses, uma armadilha adicional para os que pensem que os jogos de espelhos reflectem algo que esteja para além deles. Trata-se da possibilidade de o português miscigeneador ser ele próprio miscigenado; ser ele próprio originalmente mulato e não poder por isso gerar senão mulatos e mulatas, mesmo quando uns e outras são brancos e brancas. Vimos na secção anterior que a cor da pele dos Portugueses foi, para os estrangeiros que visitaram o país ao longo dos séculos, um signifiante recorrente de distanciação e de desqualificação. É como signifiante racista que a cor da pele passa a integrar a narrativa científica das identidades a partir de finais do século XIX. É então que o debate so-

bre a compleição étnica e racial dos portugueses emerge, um debate, tal como os anteriores, indecível. Tal como os outros debates, o que esteve em causa não foi uma verificação, mas uma justificação. Aqueles que quiseram fazer dos portugueses um Próspero de pleno direito atribuíram-lhes ancestralidade lusitana, romana e germânica. Ao contrário, os que os viram como um Próspero relutante, inconsequente e calibanizado atribuíram-lhes ancestralidade judaica, moura e negra. A polémica é a demonstração da flutuação dos significantes ao sabor das justificações em debate. A versatilidade e a ductilidade das flutuações assinalam a possibilidade de uma hibridação original, uma automiscigenação autofágica que precede e torna possível todas as outras.

A miscigenação originária, na forma de significantes racistas inscritos na cor da pele, mas também na compleição física e mesmo nos costumes, perseguiu os portugueses para onde quer que fossem. Fora das suas colónias, e sobretudo nas colónias ou ex-colónias das outras potências europeias, muito especialmente no mundo anglo-saxónico, foram frequentemente motivo de perplexidade. Tão incríveis como Próspero quanto como Caliban, foram objecto de classificações extravagantes que mais não são do que manifestações da inter-identidade.

Em 1946, o Reverendo J. W. Purves perguntava na revista *Bermuda Historical Quarterly*, referindo-se aos emigrantes dos Açores para esta pequena colónia britânica: “Mas quem são os portugueses? A que grupo racial pertencem?” E respondia, definindo-os como um “dos povos latinos, os brancos-escuros que habitam a margem norte do Mediterrâneo” (Harney, 1990: 113). Nas Caraíbas, nos E.U.A. e no Havai os portugueses foram sempre considerados um grupo étnico diferente dos brancos e dos europeus, com um estatuto intermédio entre estes e os negros ou nativos³⁶. Nas Caraíbas e no Havai eram designados por “Portygees” ou “Potogees”, trabalhadores com contratos a prazo que vieram substituir os escravos depois do fim da escravatura e que, por isso, não eram brancos, eram apenas mais um tipo de “coolie men”, tal como os asiáticos. Para o historiador afro-caribenho Eric Williams, não há nada de estranho em descrever os grupos étnicos que apoiaram o Movimento Nacional Popular de Trinidad e Tobago como “africanos, indianos, chineses,

36 Este estatuto social e étnico intermédio é identificável noutros continentes. Por exemplo, na África do Sul, os Afrikaans designavam pejorativamente os portugueses como *wit-kaffirs* (negros brancos) (Harney, 1990: 116).

portugueses, europeus, sírios...” (*apud* Harney, 1990: 115). Do mesmo modo, V. S. Naipul descreveu a luta pós-independência na Guiana como tendo lugar entre seis raças: indianos, africanos, portugueses, brancos, mestiços e ameríndios (*apud* Harney, 1990: 114). Miguel Vale de Almeida, na sua passagem por Trinidad, recolhe o seguinte testemunho de descendentes de portugueses (os “potogees”): “[A]s elites não os consideravam brancos, quando muito Trinidad-white e os não brancos não os tratavam como superiores” (Almeida, 2000: 7).

Este estatuto intermédio ajuda a explicar o papel desempenhado por Albert Gomes, de descendência portuguesa, enquanto líder político dos Afro- e Indo-caribenhos de Trinidad dos anos 1960, numa altura em que os partidos políticos ainda correspondiam a divisões étnicas (Harney, 1990: 115). Os antepassados de Albert Gomes eram os “portugueses africanizados” do porto negreiro de Vera Cruz onde, segundo António Garcia de Leon (1993), faziam a intermediação (inclusivamente linguística) entre os escravos recém-chegados e os que os compravam.

Maria Ioannis Baganha, no seu estudo sobre os fluxos migratórios dos portugueses entre 1820 e 1830, verifica que no Havai os portugueses eram vistos como um grupo étnico superior

aos orientais mas inferior aos brancos caucasianos (*haole*), um grupo social intermédio (Baganha, 1990: 288). Efectivamente, entre 1910 e 1914, o censo do Havai distinguia entre “Portygees” e “Outros caucasianos”. Este *status* intermédio, sendo estruturalmente ambíguo, era bem preciso quando accionado nas práticas locais. No local de trabalho, os portugueses eram capatazes mas nunca directores, uma posição reservada aos escoceses. Do mesmo modo, o salário dos carpinteiros portugueses era superior ao dos carpinteiros japoneses, mas um ferreiro português ganhava metade do que auferia um ferreiro escocês (Harney, 1990: 115).

Este carácter intermédio e de intermediação (como no caso dos capatazes, os *lunas*) estava inscrito nos portugueses muito para além das relações de trabalho. Robert Harney refere um caso em que o estatuto intermédio dos portugueses foi decisivo para se atingir um compromisso num importante julgamento de um crime de violação. Como os acusados eram asiáticos e nativos havaianos, se o júri fosse constituído por brancos (*haoles*) os réus seriam certamente considerados culpados, mas se, pelo contrário, os jurados fossem asiáticos ou nativos, os réus seriam absolvidos. A solução foi encontrada, tendo sido aprovada a seguinte composição do júri: seis brancos, um

português, dois japoneses, dois chineses e um havaiano (Harney, 1990: 115).

Também nos EUA, ainda em 1976, a *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups* lamentava que, naquela data, a cidade de Barnstable no Cape Cod continuasse a classificar os grupos étnicos que a constituíam em duas listas e sequências separadas: de um lado, finlandeses, gregos, irlandeses e judeus; do outro, negros, portugueses e wampanoags. Ou seja, um grupo de inequivocamente brancos e um grupo de outros não brancos (Harney, 1990: 117). Na mesma lógica, em 1972, o *Ethnic Heritage Program* norte-americano considerava os portugueses como uma das sete minorias étnicas/raciais do país: negro, índio americano, hispânico, oriental, português, havaiano nativo, nativo do Alasca. Ou seja, os portugueses são o único grupo de emigrantes de um país europeu a que é recusada a origem europeia³⁷.

37 Maria Ioannis Baganha, embora não ponha em causa estes dados e a existência de racismo contra os portugueses nos EUA, considera que algum desse racismo se dirigia a outros grupos de europeus, por exemplo, aos europeus de Leste. Não deixa, porém, de assinalar que o *Johnson Act* de 1924 e o *National Origins System* de 1927 restringia a entrada nos EUA dos grupos “não assimiláveis” e desses grupos faziam parte os portugueses (Baganha, 1991: 448). Importa ter em

Originalmente mestiço, calibanizado em casa pelos estrangeiros que o visitavam, cafrealizado nas suas colónias, semi-calibanizado nas colónias e excolónias das outras potências europeias por onde andou, como pôde este Próspero ser colonizador e colonizar prosperamente?

E será possível ser-se consistentemente pós-colonial em relação a um colonizador tão desconcertante e exasperantemente desclassificado e incompetente?

JOGOS DE ESPELHOS, III: OS MOMENTOS DE PRÓSPERO

Uma união de contrários sem ser uma parece ser o traço mais vincado da identidade dos portugueses nos registos especulares de dois outros significantes: o estrangeiro e o colonizado. Esta falta de unidade na união de contrários tem duas vertentes distintas. A primeira diz respeito às diferenças regionais que são recorrentemente mencionadas e vincadas em muitos relatos. No final do *ancien régime*, Andrien Balbi, ao mesmo tempo que refere a união de contrários:

conta que, na altura, parte significativa do contingente migrante português nos Estados Unidos era composto de cidadãos mulatos, oriundos do arquipélago de Cabo Verde, então colónia de Portugal.

— (“[o português] une a fleuma e a paciência dos povos do Norte à brilhante imaginação dos povos meridionais”) —, salienta as diferenças regionais: “os camponeses da Estremadura e do Alentejo são preguiçosos; os habitantes da Estremadura são os mais polidos, os do Algarve os mais vivos, os da Beira muito laboriosos, os do Minho plenos de espírito e indústria, os de Trás-os-Montes, embora grosseiros, muito activos” (*apud* Bethencourt, 1991: 500-501). Estas diferenças são ainda mais vincadas quando os portugueses são vistos por portugueses. Vistos por si próprios, os portugueses só muito tarde se assumem como portugueses. Refiro-me naturalmente às classes populares e não às elites. Como analisei noutra lugar, o Estado português só muito recentemente pôde desempenhar o papel duplo donde emergiram historicamente as identidades nacionais: diferenciar a cultura do território nacional face ao exterior; promover a homogeneidade cultural no interior do território nacional (Santos, 1994: 133). Este facto é igualmente assinalado por José Mattoso que, a propósito, refere a anedota “perfeitamente verosímil” que se conta do rei D. Luis quando, já bem adiantado o século XIX, perguntava do seu iate a uns pescadores, com quem se cruzou, se eram portugueses. A resposta foi bem clara: “Nós outros? Não, meu Senhor! Nós somos da Póvoa de Varzim” (Mattoso, 1998: 14).

A ideia da união de contrários sem ser uma tem uma outra vertente e é essa que neste contexto mais me interessa. Trata-se da possibilidade de, em certos momentos históricos e sob pressões específicas, ser possível aos portugueses assumirem um dos contrários, ainda que não de modo necessariamente verosímil. Sendo os portugueses uma união de contrários, de Próspero e Caliban, é possível que em certos momentos ou contextos sejam sobretudo Próspero ou, ao invés, sobretudo Caliban. Nesta secção incido sobre a primeira possibilidade, o momento de Próspero.

Distingo dois momentos de Próspero: o final do século XIX, primeiras décadas do século XX; e o 25 de abril e a adesão à UE. Em qualquer destes momentos, a ascensão de Próspero no magma identitário português faz-se sob a pressão de factores externos, sempre sob a forma da Europa capitalista desenvolvida. O primeiro momento de Próspero ocorre no período pós-Conferência de Berlim, em que a ocupação efectiva dos territórios sob domínio colonial se torna uma condição da manutenção desse domínio³⁸. Feita a partilha de África, os

38 Entre outras disposições, a Conferência de Berlim decidiu que um Estado-Nação só poderia ter direito a determinada parcela ultramarina desde que a ocupasse efectivamente e a administrasse por forma a nela garan-

países industrializados dão à empresa colonial uma feição imperial que vincula estreitamente as colónias ao desenvolvimento capitalista. A exploração capitalista das colónias, que pressupõe um controlo político e administrativo apertado, torna-se o outro lado da missão civilizadora. Para garantir a sua presença em África, Portugal vê-se obrigado a agir como as restantes potências imperiais, como se o desenvolvimento interno do capitalismo português fizesse exigências comparáveis, o que não era o caso. Este facto não escapa à historiografia inglesa, ao serviço do imperialismo britânico e, portanto, hostil ao imperialismo português. Thomas Pakenham, no seu livro *The Scramble for Africa, 1876-1912*, é exemplar a este respeito: “E havia Portugal, meio senil e ainda mais arruinado, agarrado às suas possessões em África, Angola e Moçambique, mais por soberba do que na esperança do lucro” (*apud* Furtado, 1997: 77).

Não é minha pretensão analisar aqui este período³⁹. Pretendo apenas apontar as metamorfoses identitárias que nele ocorrem. A mais importante delas é a polarização entre

Próspero e Caliban. É verdadeiramente nesse momento que surge o indígena primitivo e, em contraponto, o português colonizador, representante ou metáfora do Estado colonial. O processo que faz descer o indígena ao estatuto que justifica a sua colonização é o mesmo que faz subir o português ao estatuto de colonizador europeu. A dicotomia entre os portugueses e a Coroa desaparece. O império portátil que os portugueses a partir de agora transportam não é um auto-império, sujeito às fraquezas e às forças de quem o transporta, é antes a emanção de uma força transcendente, o Estado colonial.

O português branco e o indígena primitivo surgem, simultaneamente, divididos e unidos por dois poderosos instrumentos da racionalidade ocidental: o Estado e o racismo. Através do Estado procura-se garantir a exploração sistemática da riqueza, convertendo-a em missão civilizatória por meio da transladação para as colónias dos modos de vida civilizados metropolitanos, a criação mimética de “pequena Europa” na África de que fala Edward Said (1980: 78). Através do racismo, obtém-se a justificação científica da hierarquia das raças, para o que são mobilizadas tanto as ciências sociais como a antropologia física. A ocupação territorial, de que é bom exemplo a campanha levada a cabo por Portugal contra Ngunghunya-

tir os direitos individuais, a liberdade de comércio e de religião e o estabelecimento de estações civilizadoras.

39 Veja-se a Nota 1 e o projecto aí citado.

ne, visa reduzir os africanos, a começar pelos seus reis, à condição de subordinados dóceis, ao mesmo tempo que as sucessivas missões de exploração científica — como, por exemplo, as 8 missões de Santos Júnior nas décadas de 1930-1950 — visam estabelecer e petrificar a inferioridade dos negros⁴⁰. Num contexto de prosperização do colono português, não admira que as formas de hibridação acima referidas — a cafrealização e a miscigenação — sejam estigmatizadas com particular violência. No final do século XIX, diz António Ennes que “a cafrealização é uma espécie de reversão do homem civilizado ao estado selvagem” (Ennes, 1946: 192). Do mesmo modo, Norton de Matos, que foi governador-geral de Angola e era paladino do assimilacionismo, insurge-se contra a assimilação invertida: “[N]o meio dos indígenas circulavam [em 1912] alguns europeus, em número felizmente reduzido, que, por tristes circunstâncias se tinham integrado na vida dos indígenas não civilizados e adaptados por completo aos seus usos e costumes” (*apud* Barradas, 1992: 54).

40 Por exemplo, num trabalho escrito em co-autoria com F. Barros, Santos Júnior afirma categoricamente a insensibilidade dos pretos à dor (Santos Júnior e Barros, 1950: 619).

Enquanto o português passa de criminoso degredado, propenso a cafrealizar-se, à condição de agente civilizatório, os indígenas passam de reis e de servos de reis à condição da mais baixa animalidade. O português é agora “o branco valoroso, uma garantia de posse da terra africana [...]. É uma afirmação de presença, necessária” (Júnior, 1955: 19). Uma tarefa ingente dado o carácter desprezível da matéria-prima. O negro surge agora animalizado e apenas susceptível de ser domesticado por via do gesto imperial. A violência deste gesto, a brutalidade do trabalho forçado é o outro lado da animalidade do negro e é esta última que justifica a primeira⁴¹. Sobre as dificuldades de levar os negros a trabalhar, lê-se numa publicação

41 Segundo Santos Júnior, “não há dúvida que o branco não pode exercer, em África, determinadas funções. A sua resistência física não suporta, por exemplo, a violência do trabalho da enxada” (1995: 22-23). Citando Marcelo Caetano, o autor afirma que “o preto tem condições de resistência natural e uma adaptação ao meio que lhe permitem trabalhar nos climas tropicais em certas actividades em muito melhores condições que o europeu [...]. É necessário forçar [o negro] à contribuição que deve dar para o desenvolvimento da riqueza pública; é preciso obrigá-lo a produzir [...]. Trata-se de proteger o negro, de integrá-lo no sistema económico de Moçambique” (1955: 22-23).

oficial do Ministério das Colónias de 1912: “[É] o indígena dado à embriaguez por atavismo de muitas gerações; é rebelde ao trabalho manual, ao qual acorrenta a mulher; é cruel e sanguinário, porque assim o educou o meio em que vive; não tem enraizado na alma o amor da família e dos seus semelhantes” (*apud* Barradas, 1992: 124). Mas a demonização do colonizado atinge o paroxismo quando referida à mulher. É que esta é considerada responsável pela miscigenação, que agora é estigmatizada como sendo o grande factor de degeneração da raça. Em 1873, António Ennes escreve:

A África encarregou a preta de a vingar dos europeus, e ela, a hedionda negra, — porque não há negra que não seja hedionda — conquista para a sensualidade dos macacos, para os ciúmes ferozes dos tigres, para os costumes torpes e desumanos dos escravistas, para os delírios do alcoolismo, para todos os embrutecimentos das raças inferiores, e até para os dentes das quinzombas [hienas] que escavam os cemitérios, os altivos conquistadores do Continente Negro (Ennes, 1946 [1873]: 192).

Entre o homem branco e o homem negro, ergue-se uma barreira intransponível que é ao mesmo tempo o traço da união entre ambos. Neste jogo de espelhos, o negro é selvagem e

porque é selvagem tende a pensar que “nós” é que somos selvagens. Em 1911, escreve José Firmino Sant’Anna, um médico trabalhando no vale do rio Zambeze:

O seu carácter [do indígena] desconfiado e egoísta não lhe permite compreender o interesse que o europeu tem em cuidar da sua saúde sem lhe fazer quaesquer exigências, e então aventa a este respeito as hypotheses mais inverosímeis. Nos para elles somos os selvagens, attribuem-nos os peiores instintos e tratam de acautelar, tanto quanto lhes permite a sua estupidez preguiçosa, avida, mulheres e haveres. Estes prejuizos sobre o character do europeu são a principal razão da desconfiança com que acolhem o medico. O indígena não comprehende os motivos de ordem abstracta nem razões altruistas; assim, não podendo explicar por outra forma a colheita de amostras de sangue destinadas a exame, suppõe que é para comer. O medico que procede a este serviço é olhado pela maioria como anthropofago e é curioso que até os indivíduos que de perto me serviam supunham ser sangue o vinho que eu consumia (1911: 22).

O canibalismo é um tema recorrente em momentos de espelhos polarizados entre Próspero e Caliban. E também aqui o vínculo que separa abissalmente é também o que permite a mais

íntima reciprocidade. Por isso, a atribuição de canibalismo aos africanos surge frequentemente articulada com a atribuição de canibalismo aos colonizadores por parte dos africanos. Em inícios do século XX, Henry Junod recolheu no sul de Moçambique, entre os povos que estudou, a seguinte narrativa acerca do canibalismo dos portugueses:

—O Gungunhana (Nghunghunyane) morreu. Os portugueses comeram-no!

—Que é que tu dizes?

—Com certeza. Os portugueses comem carne humana. Toda a gente o sabe. Não têm pernas, são peixes. Têm cauda, em vez de pernas. E vivem na água.

—Então, se eles são peixes e não têm pernas, como é que podem combater convosco e vencer-vos?

—Oh! Os que vêm combater connosco são novos, esses têm pernas. Agarram-nos e metem-nos num navio a vapor que vai para longe, para muito longe. Este navio acaba por chegar a um rochedo todo cercado de água. É o país deles. Tiram-nos do navio e metem-nos numa ilha, enquanto os soldados disparam as espingardas, para anunciar aos grandes Brancos-peixes que chegámos. Escolhem um de nós e dão-lhe um golpe no dedo mínimo, para verem se está bastante gordo. Se não, fecham-no num grande cesto cheio de amendoins e dão-lhe ordem de os comer, para engor-

dar; quando ganhou bastante gordura, deitam-no numa grande panela alongada do comprimento de um homem, e aquecida ao rubro. Conheçamos estes pormenores, porque um dos nossos, Ngomogomo, nos explicou tudo isto. Tinha sido feito prisioneiro, mas durante a viagem, os seus antepassados-deuses foram em seu auxílio: ele cobriu-se de uma erupção de borbulhas tão repugnantes que o deixaram na ilha e o trouxeram de novo para cá. Ele viu tudo. Ao princípio não queríamos acreditar. Agora, sabemos que é verdade (Junod, 1996, vol. 2: 299-300).

Em face da polarização, a colonização efectiva é um direito-dever. Para Hegel, a África não é uma parte histórica do mundo: “Tanto quanto podemos remontar na história, a África propriamente dita permaneceu fechada a todas as relações com o resto do mundo; ela é a terra do ouro assente sobre si própria, a terra da infância, oculta no escuro da noite para além do dia da história consciente de si própria” (1970: 120).

Noutro passo, Hegel conclui:

Deixamos assim a África e não voltaremos a mencioná-la. É que ela não é parte do mundo histórico, não revela qualquer movimento ou evolução, e o que nela, isto é, na sua parte norte, possa ter acontecido pertence ao mundo asiático e euro-

peu. [...] O que verdadeiramente entendemos por África é o a-histórico e o fechado, ainda preso por inteiro no espírito da natureza [...]. (1970: 129)

Por isso, a colonização constitui para os Estados civilizados um dever de intervenção. É também nestes termos que Ruy Ennes Ulrich a justifica em 1909:

A colonização constitui para os Estados civilizados um dever de intervenção. Não lhes é lícito acumularem num espaço exíguo todas as maravilhas da civilização e deixarem talvez metade do mundo entregue a populações selvagens ou abandonadas dos homens. A própria natureza impõe aos povos superiores a função de guiarem e instruírem os povos atrasados, em que a civilização parece não poder brotar espontaneamente e que, portanto, entregues a si mesmos, ficariam eternamente no seu estado natural (Ulrich, 1909: 698).

No mesmo espírito, afirma Henry Junod: “[P]ertenço àquele grupo de homens que, como os administradores e os coloniais de espírito largo, sentem que têm um dever a cumprir para com as raças mais fracas” (1946: 18). No entanto, para os administradores coloniais, este dever não pode ser cumprido sem violência. Escreve Alberto d’Almeida Teixeira num *Relatório das operações realizadas com o fim*

de prolongar a ocupação até ao rio Cuilo, datado de 1907:

É convicção minha que, sendo a ideia de independência intuitiva nos povos selvagens, como é inato neles o ódio à raça superior, os processos de persuasão e de catequese serão de princípio quase sempre estéreis e necessitarão do apoio e da manifestação prévia da força para produzirem frutos. (apud Barradas, 1992: 128).

A partir da polarização dicotômica entre o homem branco e o negro selvagem, esta missão civilizadora impõe ao colonizado uma dupla dinâmica identitária: a antropologia colonial e o assimilacionismo. A antropologia colonial visa conhecer os usos e costumes dos indígenas de modo a melhor controlá-los politicamente, administrá-los e extrair-lhes impostos e trabalhos forçados. As diferentes formas de “governo indirecto” que foram adoptadas no final do século XIX em África assentam na antropologia colonial. O assimilacionismo é uma construção identitária assente num jogo de distância e de proximidade do colonizado em relação ao colonizador nos termos do qual o colonizado — mediante procedimentos que têm alguma semelhança com os da naturalização — abandona o estádio selvagem. A sua subordinação

deixa de estar inscrita num estatuto jurídico especial (como, por exemplo, o Estatuto do Indigenato⁴²) e passa a ser regulada pelas leis gerais do Estado colonial. O assimilado é, assim, o protótipo da identidade bloqueada, uma identidade entre as raízes africanas a que deixa de ter acesso directo e as opções de vida europeia a que só tem um acesso muito restrito. O assimilado é, assim, uma identidade construída sobre uma dupla desidentificação.

O assimilacionismo, combinado com a miscigenação, é o que confere à sociedade africana a sua distinta heterogeneidade. Em 1952, questiona Alexandre Lobato:

E que se observa na população de Moçambique? Uns milhões de pretos em estado primitivo, uns milhares de brancos civilizados à europeia, alguns milhares de mulatos semi-europeus e semi-indígenas na maior, uns milhares de indianos divididos em dois grupos muito diferenciados

42 Ver o “Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola, Moçambique e Guiné” (promulgado pelo Decreto n.º 12.533, de 23 de outubro de 1926) e o “Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas das Colónias Portuguesas de África” (Decreto 16.473, de 06 de fevereiro de 1929), que estendia o regime segregacionista do indigenato a todo o espaço africano do Império Português.

por motivos ancestrais e uns quantos pretos assimilados, civilizados, europeizados. [...] não há povo moçambicano no sentido em que se fala do povo português [...]. Não há em Moçambique um pensar colectivo (1952: 116-17).

O máximo de consciência possível do pensamento colonial é lamentar que os povos colonizados sejam aquilo em que as políticas coloniais os transformaram.

O momento de Próspero dos portugueses no virar do século XIX para o século XX foi um momento excessivo em relação às suas condições de possibilidade. Fortemente condicionado pelas pressões internacionais do pós-partilha de África, o colonizador português não podia, contudo, romper inteiramente com a longa duração histórica da inter-identidade entre Próspero e Caliban. Revelou-se, assim, um Próspero inconsequente e subdesenvolvido. Com arrepiante frieza colonialista, escreve Norton de Matos, então governador-geral demissionário, em relatório confidencial, datado de 6 de março de 1915:

Não temos sabido ocupar e dominar Angola. As nossas campanhas têm-se limitado aqui à organização de colunas que infligem ao gentio revoltado, ou que se quer ocupar, castigo mais ou menos severo e que, terminada a sua missão

militar, ganhos alguns combates, feitos alguns prisioneiros, mortos ou fuzilados alguns indígenas, retiram e se dissolvem deixando aqui e além um pequeno forte mal artilhado e pior guarnecido, que o gentio em breve considera como inofensivo. A ocupação militar intensa durante um longo período (cinco anos pelo menos) a seguir à acção violenta e indispensável do combate, da destruição de culturas e povoações, do aprisionamento e do fuzilamento dos chefes indígenas, tendo por fim a escolha e a manutenção de chefes novos que saibamos transformar em criaturas absolutamente nossas, o desarmamento geral, a obrigação de trabalhos remunerados em obras do Estado, a facilitação do recrutamento de trabalhadores, bem pagos, para trabalhos particulares e o recrutamento militar, o desenvolvimento agrícola e comercial da região ocupada, a cobrança de impostos de cubata e a transformação necessária do regime de administração militar ou de capitaniamor no regime de circunscrição civil, — constitui um sistema racional de ocupação apenas iniciado nos últimos anos (apud Barradas, 1992: 132).

Alguns anos antes, Oliveira Martins manifestara a mesma preocupação, sublinhando que “[c]om liberdade, com humanidade, jamais se fizeram colónias fazendas” (1904: 234). O desânimo de Oliveira Martins perante a falta de condições do colonizador português

para colonizar com competência é notório num outro passo:

Estar de arma — sem gatilho — ao hombro, sobre os muros de uma fortaleza arruinada, com uma alfandega e um Palácio onde vegetam maus empregados mal pagos, a assistir de braços cruzados ao commercio que os estranhos fazem e nós não podemos fazer; a esperar todos os dias os ataques dos negros, e a ouvir o escarnio e o desdém com que fallam de nós todos os que viajam na África — não vale, sinceramente, a pena (1904: 286).

Esta incapacidade de Próspero para se assumir como tal é testemunhada, não só pelos administradores coloniais, mas também pelos estrangeiros e pelos assimilados. Em 1809, o Capitão Tomkinson informa o Vice-Almirante Albermarle Bertie sobre os portugueses de Moçambique:

Subi até ao continente por um braço de mar cerca de 10 milhas a noroeste da Ilha de Moçambique. O solo parecia fértil, com abundante fruta tropical. [...] As casas bem construídas e bem adaptadas ao clima, mas as plantações mais parecem pertencer a pobres nativos não civilizados do que a europeus. Embora a terra seja boa para o cultivo do açúcar, do café e do algodão, eles apenas tratam da fruta e cultivam milho e arroz que bastem

para o seu sustento. [... Cada] plantação tem um número incrível de escravos tão mal vigiados que a sua principal actividade é arranjar mantimentos para uso próprio (Tomkinson, 1964: 4-5)

Outro testemunho interessante no mesmo sentido surge, anos mais tarde, em 1823, numa carta do Capitão W. F. W. Owen a respeito dos portugueses presentes ao longo da costa de Moçambique. Depois de estigmatizar os portugueses com a indolência, Owen conclui:

Que a decadência persiga os portugueses para onde quer que vão é consequência natural da sua política estreita e mesquinha, os seus mercados armados de autoridade militar e arbitrária, os estrangeiros que com eles desejam comércio sujeitos a toda a espécie de grosseira indignidade e impertinência (1964: 34).

Pela mesma época, em 1815, os naturalistas alemães Spix e Martius, em visita ao Brasil, contrastam os europeus com os portugueses, estes mais vulneráveis à “degeneração moral” do colono nos trópicos, revelando “falta de diligência e indisposição para o trabalho” e manifestando uma decadência geral, decorrente da “falta de educação e respeito no trato dos escravos da casa, não estando habituados a eles na Europa” (Lisboa, 1995: 182-183).

Igualmente cáustica é a avaliação do colonizador em momento de Próspero feita pelos assimilados. João Albasini escreve em 1913 sobre o branco dos subúrbios:

N’um casebre escuro e mal cheiroso, um balcão sebento, alguns barris do tal, latas de sardinha, bancos escuros, moscas voejando e [...] lixo, muito lixo. Para lá do balcão, um ser cabeludo e barbado mexe-se com alguma dificuldade, dando aqui e além um olhar distraído à sordidez das coisas que lhe garantem a ele a bema venturança, o bago, a massa. É o mulungu [branco]; é a alma gentil da colonização (Albasini, 1913).

Como uma maldição, o Caliban português persegue o Próspero português, segue-lhe as pisadas, carnavalizando a sua postura como sendo uma imitação rasca do que pretende ser.

O segundo momento de Próspero ocorre no contexto da Revolução do 25 de abril com o fim da guerra colonial, o reconhecimento dos movimentos de libertação e a independência das colónias e prolonga-se no estabelecimento de relações de cooperação com os novos países de língua oficial portuguesa e na criação da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP) em 1996. Trata-se do momento de Próspero anti-colonial ou descolonizador, um

momento semelhante ao das outras potências europeias coloniais, quase três décadas antes. O fim do colonialismo europeu foi um momento de Próspero na medida em que as potências coloniais, perante os custos políticos excessivos da manutenção das colónias, buscaram no reconhecimento da independência das colónias uma nova e mais eficiente forma de reproduzir a dominação sobre elas, que ficou conhecida por neocolonialismo. O Caliban colonizado transmutou-se no país subdesenvolvido ou em desenvolvimento. Com isto, o regime identitário alterou-se significativamente mas a economia política subjacente quase nunca se alterou com igual intensidade. Pelo contrário, a vinculação económico-política às antigas potências coloniais continuou a ser decisiva para os países agora independentes. Paradoxalmente deixou de haver Caliban para que Próspero sobrevivesse.

Mais uma vez, o momento de Próspero descolonizador português distingue-se em aspectos significativos do equivalente momento de Próspero europeu. Antes de mais, os dois processos históricos de descolonização, a independência do Brasil e a independência das colónias africanas, tiveram lugar concomitantemente com profundas transformações de sinal progressista na sociedade portuguesa, a revolução liberal, no primeiro caso, e a Revolução

do 25 de abril, no segundo caso. Isto significa que há em ambos os processos de descolonização um sentido partilhado de libertação, tanto para o colonizador, como para o colonizado. Esta partilha de sentido criou alguma cumplicidade entre a nova classe política portuguesa e a classe política dos novos países, sobretudo no caso das independências africanas.

A consequência mais decisiva das rupturas simultâneas foi que, combinadas com a posição semiperiférica de Portugal no sistema mundial, elas permitiram minimizar as sequelas neocolonialistas no período pós-independência. No caso do Brasil, a incapacidade neocolonialista do Próspero português manifesta-se no pânico ante as consequências da perda do Brasil. Aliás, o Brasil desempenhou o papel de “colónia colonizadora”, como lhe chama Marc Ferro, ao enviar para Angola fortes contingentes de imigrantes brancos (1996: 179). Angola, de resto, estava desde há muito na dependência económica dos brasileiros. Como refere ainda Marc Ferro, o ministro português Martinho de Melo e Castro queixava-se já em 1781 que o comércio e a navegação estavam a escapar inteiramente a Portugal “pois o que os Brasileiros não dominam está nas mãos dos estrangeiros” (Ferro, 1996: 180)⁴³.

43 Por sua vez, Moçambique esteve, até ao século XVIII, dependente do Vice-Rei da Índia. Como conse-

A debilidade e incompetência do Próspero colonial português, se, por um lado, inviabilizaram o neocolonialismo, por outro, facilitaram, sobretudo no caso do Brasil, a reprodução de relações de tipo colonial depois do fim do colonialismo, o colonialismo interno. Ao fazê-lo, suscitou entre as elites, que continuaram

quência, o sistema económico era largamente dominado por indianos, conforme reclama António Lobo da Silva em 1679: “estes canarins da India tem sido cauza de muitas ruínas nestas terras, e no contrato, porque aonde chegão tudo danão, e tem danado [...] e não souberam mais que roubarnos nossas fazendas, que lhe davamos fiados e mandarem o dinheiro para a India; Eu, Sr., era de parecer, pois não são de prestimo nenhum, salvo melhor juízo, que os mandasse V. Exa. botar a todos fora dos Rios, porque aquilo que lhes agenceam, e acquirem no contrato, o agenciarão e adquirirão os portugueses que o Príncipe nosso Sr manda para povoarem estas terras de sua real coroa, e de suas conquistas, porque quiz Deos que o príncipe nosso Sr. se alembrasse della sem mandar a V. Ex^a ver o miserável estado em que ellas estão e permita o mesmo Sr. conservar lhe a V. Exa a vida e saúde e trazello com muito boa viagem a salvamento aos Rios para que lhe seja presente o miserável estado em que elles estão, e quando isto assim não fosse entendo que em pouco tempo acabarião de estalar de todo” (*Carta de António Lobo da Silva para o vice rei [da India], escrita no Zimbabóe em 15 de dezembro de 1679*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, Caixa 3 (Documento 77).

a exercer a dominação em nome próprio, uma divisão sobre as suas responsabilidades históricas e o modo como as partilhar com o colonizador entretanto saído de cena. Foi, no fundo, uma divisão sobre se a incompetência das elites para desenvolver o país era ou não um produto de incompetência de Próspero de que se tinham libertado. Seria a incompetência de Próspero uma pesada herança, um constrangimento incontornável das possibilidades de desenvolvimento pós-colonial, ou, pelo contrário, constituiria uma oportunidade insuspeitada para formas de desenvolvimento alternativo?

Assim deve ser lida a polémica entre iberistas e americanistas no Brasil (por exemplo, entre Oliveira Vianna e Tavares Bastos). Para os iberistas, o atraso do Brasil poderia ser convertido numa vantagem, na possibilidade de um desenvolvimento não individualista e não utilitarista assente numa ética comunitária de que o mundo rural podia dar testemunho. Segundo Oliveira Vianna, na análise de Luis Werneck Vianna (1997), a singularidade brasileira era menos um produto da historicidade da metrópole do que da especificidade das relações sociais prevaletentes no mundo agrário, onde uma classe aristocrática rural funcionava como um poder agregador particular (Vianna, 1997: 162). Pelo contrário, Tavares Bastos via

na herança da cultura política ibérica e o seu atávico anti-individualismo o fundamento do obscurantismo, autoritarismo e burocratismo do Estado brasileiro, sendo preciso romper com ela e criar um modelo social novo, *yankee* hispano-americano, tendo como referência a sociedade norte-americana, a indústria e a educação. Aliás, a incompetência do Próspero ibérico é explicitada por Tavares Bastos quando afirma que, por não deter a força característica dos países do Norte, Portugal permitiu que “a geral depravação e bárbara aspereza dos costumes brasileiros [acabassem] por vingar face à imposição cultural portuguesa” (Vianna, 1997: 157). Por outras palavras, foram as deficiências de Próspero que tornaram possíveis os excessos de Caliban.

No caso de África, está ainda por fazer o julgamento histórico do Próspero colonial português. Por outro lado, não é ainda possível ajuizar da força e persistência das sequelas neocolonialistas, sobretudo depois da adesão de Portugal à União Europeia. As vicissitudes por que tem passado a Comunidade de Países de Língua Portuguesa são ilustrativas das debilidades do Próspero colonial português. De facto, este último não tem conseguido impor a sua hegemonia, ao contrário do Próspero inglês e francês em suas respectivas *commonwealths*.

Não só tem disputado a hegemonia com a sua ex-colónia, o Brasil, como não tem podido impedir que alguns países integrem outras comunidades “rivais” como é o caso de Moçambique, em relação à inglesa, e da Guiné-Bissau, em relação à francesa. Como a hegemonia neste tipo de comunidades tem significado a legitimação do neocolonialismo, a debilidade do Próspero português abre potencialidades enormes para relacionamentos democráticos e verdadeiramente pós-coloniais. É, no entanto, uma questão em aberto saber se o antigo colonizador é capaz de transformar essa fraqueza em força (ultrapassando a persistência da colonialidade das relações) e se os ex-colonizados estão sequer interessados nisso.

BIBLIOGRAFIA

- Ahmad, A. 1995 “The Politics of Literary Postcoloniality” in *Race and Class*, V. 36, Nº 3, pp. 1-20.
- Albasini, J. 1913 “Amor e Vinho (idílio pagão)” in *O Africano (Lourenço Marques)*, 11 de junho.
- Alexandre, V. 1979 *Origens do Colonialismo Português Moderno* (Lisboa: Sá da Costa Editora).
- Alexandre, V. 2000 *Velho Brasil, Novas Áfricas. Portugal e o Império (1808-1975)* (Porto: Afrontamento).

- Almeida, M. V. de 2000 *Um Mar da Cor da Terra: Raça, Cultura e Política da Identidade* (Oeiras: Celta).
- Anderson, B. 1983 *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londres: Verso).
- Appadurai, A. 1997 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Baganha, M. I. 1990 *Portuguese Emigration to the United States, 1820-1930* (Nova Iorque / Londres: Garland Publishing, Inc.).
- Baganha, M. I. 1991 “Recensão de David Higgs (ed.) Portuguese Migration in Global Perspective. Toronto: The Multicultural History Society of Ontario, 1990” in *Análise Social*, V. XXVI, N° 111, pp. 443-449.
- Balibar, E. e Wallerstein, I. 1991 *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (Londres / Nova Iorque: Verso).
- Barradas, A. 1992 *Ministros da Noite — Livro Negro da Expansão Portuguesa* (Lisboa: Antígona).
- Bastos, J. G. da Fonseca Pereira 1995 “‘Portugal Minha Princesa’. Contribuição para uma Antropologia Pós-racionalista dos Processos Identitários e para o Estudo do Sistema de Representações Sociais Identitárias dos Portugueses”, Tese de Doutoramento em Antropologia Social e Cultural submetida à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2 volumes.
- Bazin, J. 1990 “A Chacun son Bambara” in Amselle, J.-L. e M'Bokolo, E. (eds.) *Au Coeur de l'éthnie: Éthnie, Tribalisme et État en Afrique* (Paris: La Découverte) pp. 871-27.
- Bethencourt, F. 1991 “A Sociogénese do Sentimento Nacional” in *A Memória da Nação* (Lisboa: Sá da Costa) pp. 473-503.
- Bhabha, H. K. 1990a “DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation” in Bhabha, H. K. (ed.) *Nation and Narration* (Londres / Nueva Iorque: Routledge) pp. 291-322.
- Bhabha, H. K. 1990b “The Third Space. Interview with Homi Bhabha” in Rutherford, J. (ed.) *Identity. Community, Culture, Difference* (Londres: Lawrence & Wishart) pp. 207-221.
- Bhabha, H. K. 1994 *The Location of Culture* (Londres: Routledge).
- Boxer, C. 1963 *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire* (Oxford: Clarendon Press).

- Boxer, C. 1969 *The Portuguese Seaborn Empire, 1415-1825* (Nova Iorque: Knopf).
- Bronseval, F. C. 1970 *Peregrinatio Hispânica, 1531-1533* (Paris: Presses Universitaires de France / Fundação Calouste Gulbenkian) 2 volumes.
- Byrne, M. T. Real 1998 “On the Road with Wellington’ by August Ludolf Friedrich Shaumann — Um Testemunho da Vida de Campanha das Tropas Aliadas Anglo-portuguesas durante a Guerra Peninsular” in *Revista de Estudos Anglo-Portugueses*, N° 7, pp. 99-112.
- Byron, L. 1881 *Peregrinação de Childe Harold* (Lisboa: Livraria Ferreira).
- Cabral, A. 1976 “A Cultural Nacional” in Cabral, A. *Obras Escolhidas — V. 1* (Lisboa: Seara Nova) pp. 221-248.
- Capela, J. 1995 *Donas, Senhores e Escravos* (Porto: Afrontamento).
- Castanheira, Z. 1996 “Robert Southey, o Primeiro Lusófilo Inglês” in *Revista de Estudos Anglo-Portugueses*, N° 5, pp. 59-120.
- Castells, M. 1996 *The Rise of the Network Society* (Cambridge: Blackwell).
- Césaire, A. 1955 *Discours sur le Colonialisme* (Paris: Présence Africaine).
- Cesáire, A. 1983 *Cahiers d'un Retour au Pays Natal* (Paris: Présence Africaine).
- Chabal, P. (ed.) 2002 *A History of Postcolonial Lusophone Africa* (Bloomington: Indiana University Press).
- Chabal, P. 1997 «Apocalypse Now? A Post-Colonial Journey into Africa», Palestra inaugural, King’s College, Londres, 12 de março. Disponível em <<http://www.kcl.ac.uk/depsta/humanities/pobrst/pcpapers.htm>> acesso 10 de outubro de 2001.
- Chatterjee, P. 1986 *Nationalist Thought and the Colonial World, a Derivative Discourse?* (Londres: Zed Book).
- Chatterjee, P. 1989 (1984) “Gandhi and the Critique of Civil Society” in Guha, R. (ed.) *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History and Society* (Nova Delhi: Oxford University Press) pp. 153-195.
- Chaves, C. Branco 1983 *O Portugal de D. João V Visto por Três Forasteiros* (Lisboa: Biblioteca Nacional).
- Cohen, R. 1997 *Global Diasporas: An Introduction* (Seattle: University of Washington Press).
- Cornell, S. e Hartmann, D. 1998 *Ethnicity and Race: Making Identities in a Changing World* (Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press).

- Descamps, P. 1935 *Le Portugal: la Vie Sociale Actuelle* (Paris: Firmin-Didot et Cie).
- Dias, J. 1961 *Os Elementos Fundamentais da Cultura Portuguesa* (Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar).
- Dirlik, A. 1997 *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism* (Boulder: Westview).
- Elkins, C. e Pedersen, S. (eds.) 2005 *Settler Colonialism in the Twentieth Century: Projects, Practices, Legacies* (Nova Iorque: Routledge).
- Ennes, A. 1946 (1873) *Moçambique: Relatório Apresentado ao Governo* (Lisboa: Imprensa Nacional).
- Fanon, F. 1961 *Les Damnés de la Terre* (Paris: Maspero) Prefácio de J. P. Sartre.
- Fanon, F. 1971 *Peau Noire, Masques Blanc* (Paris: Editions du Seuil).
- Feliciano, J. F. e Nicolau, V. H. (eds.) 1998 *Memórias de Sofala por João Julião da Silva, Herculano da Silva e Guilherme Ezequiel da Silva* (Lisboa: Comissão Nacional para os Descobrimentos Portugueses).
- Ferro, M. 1996 *História das Colonizações* (Lisboa: Estampa).
- Fortuna, C. 1993 *O Fio da Meada: O Algodão de Moçambique, Portugal e a Economia-mundo (1860-1960)* (Porto: Afrontamento).
- Freud, S. 1984a *Nouvelles Conférences d'introduction à la Psychanalyse* (Paris: Gallimard).
- Freud, S. 1984b *L'Inquiétante Étrangeté et Autres Essais* (Paris: Gallimard).
- Freyre, G. 1940 *O Mundo que o Português Criou* (Rio de Janeiro: José Olympio Editora).
- Freyre, G. 1947 *Interpretação do Brasil. Aspectos da Formação Social Brasileira com o Processo de Amalgamento de Raças e Culturas* (Rio de Janeiro: José Olympio Editora).
- Freyre, G. 1953 *Um Brasileiro em Terras Portuguesas* (Rio de Janeiro: J. Olympio Editora).
- Freyre, G. 1958 *A Integração Portuguesa nos Trópicos* (Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar).
- Furtado, F. 1997 "Portugal em Histórias de Inglaterra" in *Revista de Estudos Anglo-Portugueses*, V. 6, pp. 71-81.
- Gilroy, P. 1993 *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Hall, S. 1996a (1989) "New Ethnicities" in Morley, D. e Kuan-Hsing, C. (eds.) *Stuart*

- Hall, S. 1996 *Critical Dialogues in Cultural Studies* (Londres / Nueva Iorque: Routledge) pp. 441-449
- Hall, S. 1996b “When Was ‘the Post-Colonial’?: Thinking at the Limit” in Chambers, I. e Curti, L. (eds.) *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons* (Nova Iorque: Routledge) pp. 242-259.
- Harney, R. F. 1990 “‘Portuguese and Other Caucasians’: Portuguese migrants and the racialism of the English-speaking world” in Higgs, D. (ed.) *Portuguese Migration in Global Perspective* (Toronto: The Multicultural History Society of Ontario) pp. 113-135.
- Harris, J. E. (ed.) 1993 *Global Dimensions of the African Diaspora* (Washington, DC: Howard University Press).
- Hegel, G. W. F. 1970 *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp) Ed. por E. Moldenhauer e K. M. Michel.
- Isaacman, A. F. 1976 *A Tradição da Resistência em Moçambique: o Vale do Zambeze, 1850-1921* (Porto: Afrontamento).
- Júnior, R. 1955 *O Negro de Moçambique (estudo)* (Lourenço Marques: África Editora).
- Junod, H. A. 1996 (1917) *Usos e Costumes dos Bantu* (Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique) 2 volumes.
- Khare, R. S. 1998 *Cultural Diversity and Social Discontent. Anthropological Studies on Contemporary India* (Londres: Sage).
- Klarer, M. 1999 “Cannibalism and Carnavalesque: Incorporation as Utopia in the Early Image of América” in *New Literary History*, V. 30, N° 2, pp. 389-410.
- Lisboa, K. M. 1995 “A Nova Atlântida ou o Gabinete Naturalista dos Doutores Spix e Martius: Natureza e Civilização na Viagem pelo Brasil (1817-1820)”, Dissertação de Mestrado submetida à Universidade de São Paulo.
- Lobato, A. 1952 *Sobre Cultura Moçambicana* (Lisboa: Gradiva).
- Lovejoy, P. E. (ed.) 2000 *Identity in the Shadow of Slavery* (Londres / Nueva Iorque: Continuum).
- Macauley, R. 1946 *They Went to Portugal* (Oxford: Alden Press).
- Macauley, R. 1990 *They Went to Portugal Too* (Manchester: Carcanet).
- Manghezi, N. 1999 “Eduardo Mondlane nos Estados Unidos da América 1951-1961” in *Estudos Moçambicanos*, V. 17.

- Maravall, J. A. 1990 *La Cultura del Barroco. Análisis de una Estructura Histórica* (Barcelona: Ariel).
- Martins, J. P. Oliveira 1904 (1880) *O Brasil e as Colônias Portuguesas* (Lisboa: Parceria António Mário Pereira).
- Mattoso, J. 1998 *A Identidade Nacional* (Lisboa: Gradiva).
- Mazrui, A. A. e Tidy, M. 1984 *Nationalism and New States in Africa* (Londres: Heinemann).
- Mbembe, A. 2000 *De la Postcolonie. Essai sur l'imagination Politique dans l'Afrique Contemporaine* (Paris: Khartala).
- McClintock, A. 1995 *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Context* (Nova Iorque: Routledge).
- McClintock, A. 1997 "No Longer in a Future Heaven': Gender, Race and Nationalism" in McClintock, A.; Shohat, E. e Mufti, A. (eds.) *Dangerous Liaisons. Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives* (Minneapolis / Londres: University of Minnesota Press) pp. 89-112.
- McLeod, J. 2000 *Beginning Postcolonialism* (Manchester / Nova Iorque: Manchester University Press).
- Memmi, A. 1965 *The Colonizer and the Colonized* (Nova Iorque: The Orion Press).
- Miranda, A. Pinto 1954 "Memória sobre a Costa de Africa e da Monarquia Africana (c.1766)" in Dias, L. F. C. (ed.) *Fontes para a História, Geografia e Comércio de Moçambique (século XVIII)* (Lisboa: Agência Geral do Ultramar) pp. 47-121.
- Monclaro, P. 1899 "Relação da Viagem q Fizerão os Padres da Companhia de Jesus com Francisco Barreto na conquista de Monomotapa no Anno de 1569" in Theal, G. M. (ed.) *Records of South-Eastern Africa* (Cidade do Cabo: Struik) V. 3, pp. 157-201.
- Mondlane, E. C. 1969 *The Struggle for Mozambique* (Harmondsworth: Penguin).
- Montaigne, M. de 1965 *Complete Essays* (Stanford: Stanford University Press).
- Mudimbe, V. Y. 1988 *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of knowledge* (Bloomington: Indiana University Press).
- Nandy, A. 1987 *Traditions, Tyranny and Utopias: Essays in the Politics of Awareness* (Nova Delhi / Oxford: Oxford University Press).
- Nkrumah, K. 1961 *I Speak of Freedom: A Statement of African Ideology* (Londres: Heinemann).
- Nkrumah, K. 1965 *Neo-colonialism: The Last Stage of Imperialism* (Nova Iorque: International Publishers).

- Nyerere, J. K. 1966 *Freedom and Unity* (Dar es Salaam: Oxford University Press).
- Owen, W. F. W. 1964 "Letter from Captain W. F. W. Owen to J. W. Crocker, 9 October, 1823" in Theal, G. M. (ed.) *Records of South-East Africa* (Cidade do Cabo: Struik) V. 9, pp. 32-35.
- Pires, M. L. Bettencourt 1981 *Portugal Visto pelos Ingleses* (Lisboa: Centro de Estudos Comparados de Línguas e Literaturas Modernas da Universidade Nova de Lisboa).
- Portugal, J. J. da Costa 1954 "Notícias das Ilhas de Cabo Delgado" in Dias, L. F. C. (ed.) *Fontes para a História, Geografia e Comércio de Moçambique (século XVIII)* (Lisboa: Agência Geral do Ultramar) pp. 275-310.
- Prestholdt, J. 2001 "Portuguese Conceptual Categories and the 'Other' Encounter on the Swahili Coast" in *Journal of Asian and African Studies*, V. 36, N° 4, pp. 383-406.
- Ranger, T. 1988 "The Invention of Tradition in Colonial Africa" in Hobsbawm, E. e Ranger, T. (eds.) *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press) pp. 211-262.
- Ranger, T. 1993 "The Invention of Tradition Revisited: The Case of Colonial Africa" in Ranger, T. e Vaughan, O. (eds.) *Legitimacy and the State in Twentieth-century Africa: Essays in Honour of A. H. M. Kirk-Greene* (Londres: Macmillan) pp. 62-111.
- Said, E. 1978 *Orientalism* (Nova Iorque: Vintage Books).
- Said, E. 1980 *The Question of Palestine* (Nova Iorque: Vintage).
- Sant'Anna, J. F. 1911 *Missão da Doença do Sono: Trabalhos de outubro a novembro de 1991 (Nhantsua, Tete)* (Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, Secção dos Serviços de Saúde) mimeo.
- Santos Júnior, J. Rodrigues e Barros, F. 1950 "Notas etnográficas de Moçambique" in *XIII Congresso Luso-Espanhol para o Progresso das Ciências* (Lisboa) V. 5, 609-623.
- Santos, B. de Sousa 1994 *Pela Mão de Alice: O Social e o Político na Pós-modernidade* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa 1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Londres: Routledge).
- Santos, B. de Sousa 1999 "On Oppositional Postmodernism" in Munck, R. e O'Hearn, D. (eds.) *Critical Development Theory* (Londres / Nova Iorque: Zed Books) pp. 29-43.

- Santos, B. de Sousa 2000 *A Crítica da Razão Indolente. Contra o Desperdício da Experiência, para um Novo Senso Comum* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa 2001 “Os Processos da Globalização” in Santos, B. S. (org.) *Globalização: Fatalidade ou Utopia?* (Porto: Edições Afrontamento) pp. 31-110.
- Santos, B. de Sousa 2002 *Toward a New Legal Common Sense: Law, Globalization, and Emancipation* (Londres: Butterworths).
- Santos, B. de Sousa 2006a *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa 2006b “The Heterogeneous State and Legal Pluralism in Mozambique” in *Law & Society Review*, V. 40, N° 1, pp. 39-75.
- Senghor, L. S. 1964 *Liberté 1: Négritude et Humanisme* (Paris: Editions du Seuil).
- Senghor, L. S. 1977 *Anthologie de la Nouvelle Poesie Nègre et Malgache de Langue Française* (Paris: Presses Universitaires de France).
- Spivak, G. C. 1996 “How to Teach a ‘Culturally Different’ Book” in Landry, D. e MacLean, G. (eds.) *The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak* (Nova Iorque / Londres: Routledge) pp. 237-266.
- Thiong’o, N. wa 1986 *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature* (Londres: Heinemann).
- Tomkinson, J. 1964 “Report of Captain J. Tomkinson to Vice-Admiral Albermarle Bertie (1809)” in Theal, G. M. (ed.) *Records of South-East Africa* (Cidade do Cabo: Struick) V. 9, pp. 1-6.
- Ulrich, R. E. 1909 *Política Colonial, Lições Feitas ao Curso do 4º ano Jurídico no ano de 1908/1909* (Coimbra: Imprensa da Universidade).
- Vianna, L. W. 1997 *A Revolução Passiva: Iberismo e Americanismo no Brasil* (Rio de Janeiro: Editora Revan).
- Werbner, R. 1996 “Introduction: Multiple Identities, Plural Arenas” in Werbner, R. e Ranger, T. (eds.) *Postcolonial Identities in Africa* (Londres: Zed Books) pp. 1-25.
- Xavier, I. C. 1954 “Relação do Estado Presente de Moçambique, Sena, Sofala, Inhambane e de todo o Continente da Africa Oriental” in Dias, L. F. C. (ed.) *Fontes para a História, Geografia e Comércio de Moçambique (século XVIII)* (Lisboa: Agência Geral do Ultramar) pp. 171-217.
- Yuval-Davies, N. e Floya, A. (eds.) 1989 *Woman-Nation-State* (Nova Iorque: St. Martin’s Press).

PARA ALÉM DO PENSAMENTO ABISSAL

DAS LINHAS GLOBAIS A UMA ECOLOGIA DE SABERES* **

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2010 “Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes” in Santos, B. de Sousa e Meneses, M. P. (orgs.) *Epistemologias do Sul* (Coimbra: Almedina) pp. 23-72.

** Este trabalho foi apresentado em diferentes versões no Fernand Braudel Center, Universidade de New York em Binghamton, na Universidade de Glasgow, Universidade de Victoria e Universidade de Wisconsin-Madison e Universidade de Coimbra. Gostaria de agradecer a Gavin Anderson, Alison Phipps, Emílios Christodoulidis, David Schneiderman, Claire Cutler, Upendra Baxi, James Tully, Len Kaplan, Marc Galanter, Neil Komesar, Joseph Thome, Javier Couso, Jeremy Webber, Rebecca Johnson, e John Harrington, Antonio Sousa Ribeiro, Margarida Calafate Ribeiro, Joaquin Herrera Flores, Conceição Gomes e João Pedroso pelos seus comentários. Maria Paula Meneses, além de comentar o texto, auxiliou-me no trabalho de pesquisa pelo que lhe estou muito grato. Este trabalho não teria sido possível sem a inspiração das longas conversas com Maria Irene Ramalho sobre as relações entre as ciências sociais e as ciências humanas. Foi ela também responsável pela preparação da versão inglesa. [N. do A.]

O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal¹. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo “deste lado da linha” e o universo “do outro lado da linha”. A divisão é tal que “o outro lado da linha” desapa-

1 Não pretendo que o pensamento moderno ocidental seja a única forma de pensamento abissal. Ao contrário, é muito provável que existam, ou tenham existido, formas de pensamento abissal fora do Ocidente. Não é meu propósito analisá-las neste texto. Defendo apenas que, abissais ou não, as formas de pensamento não-ocidental tem sido tratadas de um modo abissal pelo pensamento moderno ocidental. Também não trato aqui do pensamento pré-moderno ocidental nem das versões do pensamento moderno ocidental marginalizadas ou suprimidas por se oporem às versões hegemônicas, as únicas de que me ocupo aqui.

rece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível². Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceita de inclusão considera como sendo o Outro. A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha. Este lado da linha só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante. Para além dela há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialéctica.

Para dar um exemplo baseado no meu próprio trabalho, tenho vindo a caracterizar a modernidade Ocidental como um paradigma fundado na tensão entre a regulação e a emancipação social³. Esta distinção visível funda-

menta todos os conflitos modernos, tanto em termos de factos substantivos como em termos de procedimentos. Mas subjacente a esta distinção existe uma outra, invisível, na qual a anterior se funda. Esta distinção invisível é a distinção entre as sociedades metropolitanas e os territórios coloniais. De facto, a dicotomia regulação/emancipação apenas se aplica a sociedades metropolitanas. Seria impensável aplicá-la aos territórios coloniais. Nestes outros aplica-se uma outra dicotomia, a dicotomia apropriação/violência que por seu turno seria inconcebível aplicar deste lado da linha. Sendo que os territórios coloniais constituíam lugares impensáveis para o desenvolvimento do paradigma da regulação/emancipação, o facto deste paradigma lhes não ser aplicável não comprometeu a sua universalidade.

O pensamento abissal moderno salienta-se pela sua capacidade de produzir e radicalizar distinções. Contudo, por mais radicais que sejam estas distinções e por mais dramáticas que possam ser as consequências de estar em um

2 Sobre a sociologia das ausências como crítica à produção de realidade não existente pelo pensamento hegemónico, ver Santos 2000, 2003b, 2004, 2006b e 2006c.

3 Esta tensão representa o outro lado da discrepância moderna entre as experiências actuais e as expectativas quanto ao futuro, também expressas no mote positivista da “ordem e progresso”. O pilar da regulação social é constituído pelo princípio do estado, princípio da comunidade e princípio do mercado, enquanto que o pilar da emancipação consiste nas três lógicas da

racionalidade: a racionalidade estético-expressiva das artes e literatura, a racionalidade instrumental-cognitiva da ciência e tecnologia e a racionalidade moral-prática da ética e do direito (Santos, 1995: 2). Ver também Santos 2000 e 2002.

ou outro dos lados destas distinções, em comum têm o facto de pertencerem a este lado da linha e de se combinarem para tornar invisível a linha abissal na qual estão fundadas. As distinções intensamente visíveis que estruturam a realidade social deste lado da linha baseiam-se na invisibilidade das distinções entre este e o outro lado da linha.

O conhecimento e o direito modernos representam as manifestações mais bem conseguidas do pensamento abissal. Dão-nos conta das duas principais linhas abissais globais dos tempos modernos, as quais, embora distintas e operando de forma diferenciada, são mutuamente interdependentes. Cada uma cria um sub-sistema de distinções visíveis e invisíveis de tal forma que as invisíveis se tornam o fundamento das visíveis. No campo do conhecimento, o pensamento abissal consiste na concessão à ciência moderna do monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso, em detrimento de dois conhecimentos alternativos: a filosofia e a teologia. O carácter exclusivo deste monopólio está no cerne da disputa epistemológica moderna entre as formas científicas e não-científicas de verdade. Sendo certo que a validade universal da verdade científica é reconhecidamente sempre muito relativa, dado o facto de poder ser estabelecida apenas em relação a certos tipos

de objectos em determinadas circunstâncias e segundo determinados métodos, como é que ela se relaciona com outras verdades possíveis que podem inclusivamente reclamar um estatuto superior, mas que não podem ser estabelecidas de acordo com o método científico, como é o caso da razão como verdade filosófica e da fé como verdade religiosa⁴? Estas tensões entre a ciência, filosofia e teologia têm vindo desde então altamente visíveis, mas como defendo, todas elas têm lugar deste lado da linha. A sua visibilidade assenta na invisibilidade de formas de conhecimento que não encaixam em nenhuma destas formas de conhecer. Refiro-me aos conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses, ou indígenas do outro lado da linha. Eles desaparecem como conhecimentos relevantes ou comensuráveis por se encontrarem para além do universo do verdadeiro e do falso. É inimaginável aplicar-lhes não só a distinção científica entre verdadeiro e falso, mas também as verdades inverificáveis da filosofia e da teologia

4 Embora de formas muito distintas, Pascal, Kierkegaard e Nietzsche foram os filósofos que mais aprofundadamente analisaram, e viveram, as antinomias contidas nesta questão. Mais recentemente, merecem menção Karl Jaspers (1952, 1986, 1995) e Stephen Toulmin (2001).

que constituem o outro conhecimento aceitável deste lado da linha⁵. Do outro lado da linha não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjectivos, que, no melhor das hipóteses, se podem tornar objectos ou matéria prima para a inquirição científica. Assim, a linha visível que separa a ciência dos seus “outros” modernos está assente na linha abissal invisível que separa de um lado, ciência, filosofia e teologia e, do outro, conhecimentos tornados incomensuráveis e incompreensíveis por não obedecerem, nem aos critérios científicos de verdade, nem aos dos conhecimentos reconhecidos como alternativos, da filosofia e da teologia.

No campo do direito moderno, este lado da linha é determinado por aquilo que conta como legal ou ilegal de acordo com o direito oficial do Estado ou com o direito internacional. O legal e o ilegal são as duas únicas formas relevantes de existência perante a lei, e, por esta razão a distinção entre ambos é uma distinção universal. Esta dicotomia central deixa de fora todo um território social onde esta dicotomia seria impensável como princípio organizador, isto é, o

5 Para uma visão geral dos debates recentes sobre as relações entre a ciência e outros conhecimentos, veja-se Santos, Nunes e Meneses, 2004. Ver também Santos 1995: 7-55.

território sem lei, fora da lei, o território do a-legal, ou mesmo do legal e ilegal de acordo com direitos não oficialmente reconhecidos⁶. Assim, a linha abissal invisível que separa o domínio do direito do domínio do não-direito fundamenta a dicotomia visível entre o legal e o ilegal que deste lado da linha organiza o domínio do direito.

Em cada um dos dois grandes domínios — a ciência e o direito — as divisões levadas a cabo pelas linhas globais são abissais no sentido em que eliminam definitivamente quaisquer realidades que se encontrem do outro lado da linha. Esta negação radical de co-presença fundamenta a afirmação da diferença radical que, deste lado da linha, separa o verdadeiro do falso, o legal e o ilegal. O outro lado da linha compreende uma vasta gama de experiências desperdiçadas, tornadas invisíveis, tal como os seus autores, e sem uma localização territorial fixa. Em verdade, como anteriormente referi, originalmente existiu uma localização territorial e esta coincidiu historicamente com um território social específico: a zona colonial⁷. Tudo o que não pudesse

6 Em Santos 2002, analiso em detalhe a natureza do direito moderno e o tópico do pluralismo jurídico (a coexistência de mais de um sistema jurídico no mesmo espaço geopolítico).

7 Neste trabalho tomo por assente a ligação íntima entre capitalismo e colonialismo. Veja-se, entre outros,

ser pensado em termos de verdadeiro ou falso, de legal ou ilegal ocorria na zona colonial. A este respeito, o direito moderno parece ter alguma precedência histórica sobre a ciência na criação do pensamento abissal. De facto, contrariamente ao pensamento jurídico convencional, foi a linha global que separava o Velho Mundo do Novo Mundo que tornou possível a emergência, deste lado da linha, do direito moderno e, em particular, do direito internacional moderno⁸.

A primeira linha global moderna foi provavelmente o Tratado de Tordesilhas entre Portugal e Espanha (1494)⁹, mas as verdadeiras linhas

abissais emergem em meados do século XVI com as *amity lines* (linhas de amizade)¹⁰. O seu

Williams, 1994 (publicado originalmente em 1944); Arendt, 1951; Fanon, 1967; Horkheimer e Adorno, 1972; Wallerstein, 1974; Dussel, 1992; Mignolo, 1995; Quijano, 2000; Grosfoguel, 2005 e Maldonado Torre, 2007.

8 Assim, o imperialismo é constitutivo do Estado moderno. Ao contrário do que afirmam as teorias convencionais do direito internacional, este não é produto de um Estado moderno pré-existente. O Estado moderno, o direito internacional e o constitucionalismo nacional e global são produtos do mesmo processo histórico imperial. Ver Koskenniemi, 2002; Anghie, 2005 e Tully, 2007.

9 A definição das linhas globais ocorre gradualmente. Segundo Carl Schmitt (2003: 91), as linhas cartográficas do século XV (as *rayas*, Tordesillas) pressupunham ainda uma ordem espiritual global vigente de ambos os lados da divisão — a *respublica Christina*, simbolizada pelo Papa. Isto explica as dificuldades enfrentadas por

Francisco Vitoria, o grande teólogo espanhol e jurista do século XVI, para justificar a ocupação de terras nas Américas. Vitoria questiona se a descoberta é suficiente como título jurídico de posse da terra. A sua resposta é muito complexa, não só por ser formulada em estilo aristotélico, mas sobretudo porque Vitória não concebe qualquer resposta convincente que não parta a premissa da superioridade europeia. Este facto, contudo, não confere qualquer direito moral ou positivo sobre as terras ocupadas. Segundo Vitoria, nem mesmo a superioridade civilizacional dos europeus é suficiente como base de um direito moral. Para Vitoria, a conquista podia servir apenas de fundamento a um direito reversível à terra, a *jura contraria*, nas suas palavras. Isto é, a questão da relação entre a conquista e o direito à terra deve ser colocada inversamente: se os Índios tivessem descoberto e conquistado os Europeus, teriam eles igual direito a ocupar as terras? A justificação de Vitória para a ocupação de terras assenta ainda na ordem cristã medieval, na missão atribuída pelo Papa aos reis Espanhol e Português, e no conceito de guerra justa. Ver Schmitt, 2003: 101-125. Ver também Anghie, 2005: 13-31. A laboriosa argumentação de Vitoria reflete o grau de cuidado da coroa que ao tempo se preocupava mais com a legitimação dos direitos de propriedade do que com a soberania sobre o Novo Mundo. Ver também Pagden, 1990: 15.

10 Desde o século XVI em diante as linhas cartográficas, as chamadas *amity lines* — a primeira das quais poderá ter emergido em resultado do Tratado de Cateau-Cambresis (1559) entre Espanha e França — abandonaram a ideia de uma ordem comum global e

carácter abissal manifesta-se no elaborado trabalho cartográfico investido na sua definição, na extrema precisão exigida a cartógrafos, fabricantes de globos terrestres e pilotos, no policiamento vigilante e nas duras punições das violações. Na sua constituição moderna, o colonial representa, não o legal ou o ilegal, mas antes o sem lei. Uma máxima que então se populariza “para além do Equador não há pecados” ecoa na famosa passagem dos *Pensamentos* de Pascal, escritos em meados do século XVII: “Três graus de latitude alteram toda a jurisprudência e um meridiano determina o que é verdadeiro... É um tipo peculiar de justiça cujos limites são demarcados por um rio, verdadeiro neste lado dos Pirinéus e falso no outro” (1966: 46).

estabeleceram uma dualidade abissal entre os territórios deste lado da linha e os territórios do outro lado da linha. Deste lado da linha vigoram a verdade, a paz e a amizade; do outro lado da linha, a lei do mais forte, a violência e a pilhagem. O que quer que ocorra do outro lado da linha não está sujeito aos mesmos princípios éticos e jurídicos que se aplicam deste lado da linha. Não poderá, portanto, dar origem ao tipo de conflitos que a violação de tais princípios causaria se ocorresse deste lado da linha. Esta dualidade permitiu, por exemplo, aos reis católicos de França manterem, deste lado da linha, uma aliança com os reis católicos de Espanha, e, ao mesmo tempo, aliarem-se aos piratas que, do outro lado da linha, atacavam os barcos espanhóis.

De meados do século XVI em diante, o debate jurídico e político entre os estados europeus a propósito do Novo Mundo concentra-se na linha global, isto é, na determinação do colonial, não na ordenação interna do colonial. Pelo contrário, o colonial é o estado de natureza onde as instituições da sociedade civil não têm lugar. Hobbes refere-se explicitamente aos “povos selvagens em muitos lugares da América” como exemplares do estado de natureza (1985 [1651]: 187), e Locke pensa da mesma forma ao escrever em *Sobre o Governo Civil*: “No princípio todo o mundo foi América” (1946 [1690]: §49).

O colonial constitui o grau zero a partir do qual são construídas as modernas concepções de conhecimento e direito. As teorias do contrato social dos séculos XVII e XVIII são tão importantes pelo que dizem como pelo que silenciam. O que dizem é que os indivíduos modernos, ou seja, os homens metropolitanos, entram no contrato social abandonando o estado de natureza para formarem a sociedade civil¹¹. O que silenciam é que desta forma se cria uma vasta região do mundo em estado de natureza, um estado de natureza a que são condenados

11 Sobre as diferentes concepções do contrato social, ver Santos, 2002: 30-39.

milhões de seres humanos sem quaisquer possibilidades de escaparem por via da criação de uma sociedade civil. A modernidade Ocidental, em vez de significar o abandono do estado de natureza e a passagem à sociedade civil, significa a coexistência da sociedade civil com o estado de natureza, separados por uma linha abissal com base na qual o olhar hegemónico, localizado na sociedade civil, deixa de ver e declara efectivamente como não-existente o estado de natureza. O presente que vai sendo criado do outro lado da linha é tornado invisível ao ser reconceptualizado como o passado irreversível deste lado da linha. O contacto hegemónico converte simultaneidade em não-contemporaneidade. Inventa passados para dar lugar a um futuro único e homogéneo. Assim, o facto de os princípios legais vigentes na sociedade civil deste lado da linha não se aplicarem do outro lado da linha não compromete de forma alguma a sua universalidade.

A mesma cartografia abissal é constitutiva do conhecimento moderno. Mais uma vez, a zona colonial é, *par excellence*, o universo das crenças e dos comportamentos incompreensíveis que de forma alguma podem considerar-se conhecimento, estando, por isso, para além do verdadeiro e do falso. O outro lado da linha alberga apenas práticas incompreensíveis,

mágicas ou idolátricas. A completa estranheza de tais práticas conduziu à própria negação da natureza humana dos agentes de tais práticas. Com base nas suas refinadas concepções de humanidade e de dignidade humana, os humanistas dos séculos XV e XVI chegaram à conclusão de que os selvagens eram sub-humanos. A questão era: os índios tem alma? Quando o papa Paulo III respondeu afirmativamente na sua bula *Sublimis Deus*, de 1537, fê-lo concebendo a alma dos povos selvagens como um receptáculo vazio, uma *anima nullius*, muito semelhante à *terra nullius*¹², o conceito de vazio jurídico que justificou a invasão e ocupação dos territórios indígenas. Com base nestas concepções abissais de epistemologia e legalidade, a universalidade da tensão entre a regulação e a emancipação, aplicada deste lado da linha, não entra em contradição com a tensão entre apropriação e violência aplicada do outro lado da linha.

A apropriação e a violência tomam diferentes formas na linha abissal jurídica e na linha abissal epistemológica. Mas, em geral, a apropriação envolve incorporação, cooptação e

12 De acordo com a Bula, “os Índios eram verdadeiros homens e... não eram capazes de entender a fé Católica mas, de acordo com as nossas informações, desejam

assimilação, enquanto que a violência implica destruição física, material, cultural e humana. Na prática, é profunda a interligação entre a apropriação e a violência. No domínio do conhecimento, a apropriação vai desde o uso de habitantes locais como guias¹³ e de mitos e cerimónias locais como instrumentos de conversão, à pilhagem de conhecimentos indígenas sobre a biodiversidade, enquanto que a violência é exercida através da proibição do uso das línguas próprias em espaços públicos, da adopção forçada de nomes cristãos, da conversão e destruição de símbolos e lugares de culto, e de todas as formas de discriminação cultural e racial.

No que toca ao direito, a tensão entre apropriação e violência é particularmente complexa devido à sua relação directa com a extracção de valor: tráfico de escravos e trabalho forçado, uso manipulador do direito e das autoridades tradicionais através do governo in-

directo (*indirect rule*), pilhagem de recursos naturais, deslocação maciça de populações, guerras e tratados desiguais, diferentes formas de *apartheid* e assimilação forçada, etc. Enquanto a lógica da regulação/emancipação é impensável sem a distinção matricial entre o direito das pessoas e o direito das coisas, a lógica da apropriação/violência reconhece apenas o direito das coisas, sejam elas humanas ou não. A versão extrema deste tipo de direito, irreconhecível deste lado da linha, é o direito do “Estado Livre do Congo” imposto pelo rei Leopoldo II da Bélgica¹⁴.

Existe, portanto, uma cartografia moderna dual: a cartografia jurídica e a cartografia epistemológica. O outro lado da linha abissal é um universo que se estende para além da legalidade e ilegalidade, para além da verdade e da falsidade¹⁵. Juntas, estas formas de negação radi-

ardentemente recebê-la”. “*Sublimis Deus*” encontra-se em <<http://www.papalencyclicals.net/Paul03/p3subli.htm>>, acesso 22 de setembro, 2017.

13 Como no caso famoso de Ibn Majid, um experiente piloto que indicou a Vasco da Gama o caminho marítimo de Mombassa à Índia (Ahmad, 1971). Outros exemplos podem encontrar-se em Burnett, 2002.

14 Diferentes perspectivas sobre esta “colónia privada” e sobre o Rei Leopoldo podem encontrar-se em Emerson, 1979; Hochschild, 1999; Dumoulin, 2005; Hasian, 2002: 89-112.

15 A profunda dualidade do pensamento abissal e a incomensurabilidade entre os termos da dualidade foram implementadas pelos monopólios bem policiados do conhecimento e do direito com uma poderosa base institucional — universidades, centros de investigação, escolas de direito e profissões jurídicas — e

cal produzem uma ausência radical, a ausência de humanidade, a sub-humanidade moderna. Assim, a exclusão torna-se simultaneamente radical e inexistente, uma vez que seres sub-humanos não são considerados sequer candidatos à inclusão social¹⁶. A humanidade moderna não se concebe sem uma sub-humanidade moderna¹⁷. A negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal¹⁸.

pela sofisticada linguagem tecnológica da ciência e da jurisprudência.

16 A suposta externalidade do outro lado da linha é, de facto, a consequência da sua pertença ao pensamento abissal: como fundação e como negação da fundação.

17 Fanon denuncia esta negação da humanidade com insuperável lucidez (Fanon, 1963, 1967). O radicalismo da negação fundamenta a defesa que Fanon faz da violência como uma dimensão intrínseca da revolta anti-colonial. Embora partilhassem uma luta comum, Fanon e Gandhi divergiram a este respeito e essa divergência, deve ser objecto de uma reflexão cuidada, particularmente pelo facto de se tratar de dois dos mais importantes pensadores-activistas do século passado. Ver Federici, 1994 e Kebede, 2001.

18 Esta negação fundamental permite por um lado, que tudo o que é possível se transforme na possibilidade de tudo, e por outro, que a criatividade exaltadora

O meu argumento é que esta realidade é tão verdadeira hoje como era no período colonial. O pensamento moderno ocidental continua a operar mediante linhas abissais que dividem o mundo humano do sub-humano, de tal forma que princípios de humanidade não são postos em causa por práticas desumanas. As colónias representam um modelo de exclusão radical que permanece actualmente no pensamento e práticas modernas ocidentais tal como aconteceu no ciclo colonial. Hoje, como então, a criação e ao mesmo tempo a negação do outro lado da linha fazem parte integrante de princípios e práticas hegemónicas. Actualmente, Guantánamo representa uma das manifestações mais grotescas do pensamento jurídico abissal, da criação do outro lado da fractura enquanto um não-território em termos jurídicos e políticos, um espaço impensável para o primado da lei, dos direitos humanos e da democracia¹⁹. Porém, seria um erro considerá-lo uma excepção.

do pensamento abissal trivialize facilmente o preço da sua destrutividade.

19 Sobre Guantánamo e tópicos relacionados ver, entre muitos outros, McCormack, 2004; Amann, 2004a, 2004b; Human Rights Watch, 2004; Sadat, 2005; Steyn, 2004; Borelli, 2005; Dickinson, 2005; Van Bergen e Valentine, 2006.

Existem muitos Guantánamos, desde o Iraque à Palestina e a Darfur. Mais do que isso, existem milhões de Guantánamos nas discriminações sexuais e raciais quer na esfera pública, quer na privada, nas zonas selvagens das megacidades, nos guetos, nas *sweatshops*, nas prisões, nas novas formas de escravatura, no tráfico ilegal de órgãos humanos, no trabalho infantil, e na exploração da prostituição.

Neste texto, começo por argumentar que a tensão entre regulação e emancipação continua a coexistir com a tensão entre apropriação e violência, e de tal maneira que a universalidade da primeira tensão não é questionada pela existência da segunda. Em segundo lugar, argumento que as linhas abissais continuam a estruturar o conhecimento e o direito modernos e que são constitutivas das relações e interações políticas e culturais que o Ocidente protagoniza no interior do sistema mundial. Em suma, o meu argumento é de que a cartografia metafórica das linhas globais sobreviveu à cartografia literal das *amity lines* que separavam o Velho do Novo Mundo. A injustiça social global está, desta forma, intimamente ligada à injustiça cognitiva global. A luta pela justiça social global deve por isso ser também uma luta pela justiça cognitiva global. Para ser bem-sucedida, esta luta exige um novo pensamento, um pensamento pós-abissal.

A DIVISÃO ABISSAL ENTRE REGULAÇÃO/EMANCIPAÇÃO E APROPRIAÇÃO/VIOLÊNCIA

A permanência das linhas abissais globais ao longo de todo o período moderno não significa que estas se tenham mantido fixas. Historicamente, as linhas globais que dividem os dois lados têm vindo a deslocar-se. Mas em cada momento histórico, elas são fixas e a sua posição é fortemente vigiada e guardada, tal como sucedia com as linhas de amizade. Nos últimos sessenta anos, as linhas globais sofreram dois abalos tectónicos. O primeiro teve lugar com as lutas anti-coloniais e os processos de independência das antigas colónias²⁰. O outro lado da linha sublevou-se contra a exclusão radical à medida que os povos que haviam sido sujeitos ao paradigma da apropriação/violência se organizaram e reclamaram o direito à inclusão no paradigma da regulação/emancipação (Fanon, 1963, 1967; Nkrumah, 1965; Cabral, 1979; Gandhi, 1951, 1956). Durante algum tempo, o paradigma da apropriação/violência parecia ter chegado ao fim, e do mesmo modo também

20 Em vésperas da Segunda Guerra Mundial, as colónias e ex-colónias cobriam cerca de 85% da superfície da terra em todo o globo.

a divisão abissal entre este lado da linha e o outro lado da linha. Cada uma das duas linhas globais (a epistemológica e a jurídica) pareciam estar a movimentar-se de acordo com a sua própria lógica, mas ambas na mesma direcção: os seus movimentos pareciam convergir no encolhimento e finalmente na eliminação do outro lado da linha. Contudo, não foi isto que aconteceu, como mostram a teoria da dependência, a teoria do sistema do mundo moderno, e os estudos pós-coloniais²¹.

Neste texto, incido a minha atenção sobre o segundo abalo tectónico das linhas abissais. Tem vindo a decorrer desde os anos de 1970 e 1980 e segue na direcção oposta. Desta feita, as linhas globais estão de novo em movimento, mas de uma forma tal que o outro lado da linha parece estar a expandir-se, enquanto este lado da linha parece estar a encolher. A lógica da apropriação/violência tem vindo a ganhar força em detrimento da lógica da regulação/eman-

cipação. Numa extensão tal que o domínio da regulação/emancipação não só está a encolher, como também está a ficar contaminado internamente pela lógica da apropriação/violência.

A complexidade deste movimento é difícil de destringir na medida em que se desenrola ante os nossos olhos que não conseguem abstrair-se do facto de estarem deste lado da linha e de olharem de dentro para fora. Para captar a totalidade do que está a ocorrer é necessário um esforço enorme de descentramento. Nenhum estudioso pode fazê-lo sozinho, como indivíduo. Baseado num esforço colectivo para desenvolver uma epistemologia do Sul²², a minha proposta é que este movimento é composto de um movimento principal e de um contra-movimento subalterno. Denomino o movimento principal de regresso do colonial e do colonizador, e o contra movimento, de cosmopolitismo subalterno.

Em primeiro lugar, *o regresso do colonial e o regresso do colonizador*. Aqui o colonial é

21 As origens múltiplas e subsequentes variações destes debates podem encontrar-se em Memmi, 1965; Dos Santos, 1971; Cardoso e Faletto, 1969; Frank, 1969; Rodney, 1972; Wallerstein, 1974, 2004; Bambirra, 1978; Dussell, 1995; Escobar, 1995; Chew e Denmark, 1996; Spivak, 1999; Césaire, 2000; Mignolo, 2000; Grosfoguel, 2000; Afzal-Khan e Sheshadri-Crooks, 2000; Mbembe, 2001; Dean e Levi, 2003.

22 Entre 1999 e 2002 realizei um projecto internacional sobre a “*Reinvenção da Emancipação Social*” que envolveu 60 investigadores de 6 países (África do Sul, Brasil, Colômbia, Índia, Moçambique e Portugal). Os resultados principais da investigação estão publicados em sete volumes. Estão publicados em português os

uma metáfora daqueles que entendem as suas experiências de vida como ocorrendo do outro lado da linha e se rebelam contra isso. O regresso do colonial é a resposta abissal ao que é percebido como uma intromissão ameaçadora do colonial nas sociedades metropolitanas. Este regresso tomam três formas principais: o terrorista²³, o imigrante indocumentado²⁴ e o refugiado²⁵. De formas distintas, cada um deles traz consigo a linha abissal global que define a exclusão radical e inexistência jurídica.

cinco primeiros; em espanhol, Santos (org.) 2004b; em inglês, Santos (org.) 2005a, 2006 e 2007, e em italiano, Santos (org.) 2003c, 2005c. Sobre as implicações epistemológicas deste projecto ver Santos, 2003 e 2004. Sobre as ligações entre este projecto e o Fórum Social Mundial, ver Santos, 2005 e 2006c.

23 Entre outros ver Harris, 2003; Kanstroom, 2003; Sekhon, 2003; C. Graham, 2005, N. Graham 2005; Schepele, 2004a, 2004b, 2006; Guiora, 2005.

24 Ver Miller, 2002; De Genova, 2002; Kanstroom, 2004; Hansen e Stepputat, 2004; Wishnie, 2004; Taylor, 2004; Silverstein, 2005; Passel, 2005; Sassen, 1999. Para uma visão mais radical sobre este tema, ver Buchanan, 2006.

25 Baseado no *Orientalismo* de Eduard Said (1978), Akram (2000) identifica uma nova forma de estereótipo, a que chama neo-Orientalismo e que afecta a avaliação metropolitana dos pedidos de asilo e refúgio

Por exemplo, em muitas das suas disposições, a nova vaga de legislação anti-terrorista e de imigração segue a lógica reguladora do paradigma da apropriação/violência²⁶. O regresso do colonial não significa necessariamente a sua presença física nas sociedades metropolitanas. Basta que possua uma ligação relevante com elas. No caso do terrorista, esta ligação pode ser estabelecida pelos serviços secretos. No caso do trabalhador imigrante indocumentado, basta que seja contratado por uma das muitas centenas de *sweatshops* que operam no Sul Global²⁷ subcontratadas por corporações metropolitanas multinacionais. No caso dos refugiados, a ligação relevante é estabelecida pelo

por parte de pessoas provenientes do mundo árabe ou muçulmano. Ver também Akram, 1999; Menefee, 2004; Bauer, 2004; Cianciarulo, 2005; Akram e Karmely, 2005.

26 Sobre as implicações da nova vaga anti-terrorista e das novas leis de imigração, ver os artigos citados nas três notas anteriores e também o Immigrant Rights Clinic, 2001; Chang, 2001; Whitehead e Aden, 2002; Zelman, 2002; Lobel, 2002; Roach, 2002 (sobre o caso canadiano); Van de Linde et al., 2002 (sobre alguns países europeus); Miller, 2002; Emerton, 2004 (sobre a Austrália); Boyne, 2004 (sobre a Alemanha); Krishnan, 2004 (sobre a Índia); Barr, 2004; Graham, 2005.

27 Refiro-me aqui às regiões periféricas e semi-periféricas e aos países do sistema mundo moderno, que fo-

seu pedido de obtenção do estatuto de refugiado numa dada sociedade metropolitana.

O colonial que regressa é de facto um novo colonial abissal. Desta feita, o colonial retorna não só aos antigos territórios coloniais mas também às sociedades metropolitanas. Aqui reside a grande transgressão pois o colonial do período colonial clássico em caso algum poderia entrar nas sociedades metropolitanas a não ser por iniciativa do colonizador (como escravo, por exemplo). Os espaços metropolitanos que se encontravam demarcados desde o início da modernidade Ocidental deste lado da linha estão a ser invadidos ou trespassados pelo colonial. Mais ainda, o colonial demonstra um nível de mobilidade imensamente superior à mobilidade dos escravos em fuga (David, 1924; Tushnet, 1981: 169-188). Nestas circunstâncias, o abissal metropolitano vê-se confinado a um espaço cada vez mais limitado e reage remarcando a linha abissal. Na sua perspectiva, a nova intromissão do colonial tem de ser confrontada com a lógica ordenadora da apropriação/violência. Chegou ao fim o tempo de uma divisão clara entre o Velho e o Novo Mundo, entre o metropolitano e o colonial. A linha tem

ram denominados de Terceiro Mundo, após a Segunda Guerra Mundial (Santos, 1995: 506-519).

de ser desenhada a uma distância tão curta quanto o necessário para garantir a segurança. O que costumava pertencer inequivocamente a este lado da linha é agora um território confuso atravessado por uma linha abissal sinuosa. O muro da segregação israelita na Palestina (Tribunal Internacional de Justiça, 2005) e a categoria de “combatente inimigo ilegal” (Dörmann, 2003; Harris, 2003; Kanstroom, 2003; Human Rights Watch, 2004; Gill e Sliedregt, 2005), criada pela administração dos EUA depois do 11 de setembro, constituem possivelmente as metáforas mais adequadas da nova linha abissal e da cartografia confusa a que conduz.

Uma cartografia confusa não pode deixar de conduzir a práticas confusas. A regulação/emancipação é cada vez mais desfigurada pela presença e crescente pressão da apropriação/violência no seu interior. Contudo, nem a pressão nem o desfiguramento podem ser completamente percebidos, precisamente pelo facto de o outro lado da linha ter sido desde o início incompreensível como um território sub-humano²⁸. De formas distintas, o terrorista e o tra-

28 Como exemplo, os profissionais legais são solicitados a acomodar a pressão proveniente da reorganização da doutrina convencional, alterando regras de interpretação, redefinindo o objectivo dos princípios

balhador imigrante indocumentado são ambos ilustrativos da pressão da lógica da apropriação/violência e da inabilidade do pensamento abissal para se aperceber desta pressão como algo estranho à regulação/emancipação. Cada vez se torna mais evidente que a legislação anti-terrorista já mencionada e que se encontra em promulgação em muitos países, seguindo a resolução do Conselho de Segurança das Nações Unidas²⁹ e sob forte pressão da diplomacia dos EUA, esvazia o conteúdo civil e político dos direitos e garantias básicas das Constituições nacionais. Porque tudo isto ocorre sem uma suspensão formal destes direitos e garantias, estamos perante a emergência de uma nova forma de Estado, o Estado de exceção, que, contrariamente às antigas formas de Estado de sítio ou de Estado de emergência, restringem

e hierarquias entre eles. Um exemplo revelador é o debate sobre a constitucionalidade da cultura entre Alan Dershowitz e os seus críticos. Ver Dershowitz, 2002, 2003a, 2003b; Posner 2002; Kreimer, 2003; Strauss, 2004.

29 Resolução 1566 do Conselho de Segurança das Nações Unidas. Esta resolução anti-terrorismo foi adoptada a 8 de outubro de 2004, na sequência da resolução 1373 que por sua vez foi adoptada como resposta aos ataques terroristas de 11 de setembro nos EUA. Para uma análise detalhada do processo de adopção da resolução 1566, ver Saul, 2005.

os direitos democráticos sob o pretexto da sua salvaguarda ou mesmo expansão³⁰.

De forma mais ampla, parece que a modernidade Ocidental só poderá expandir-se globalmente na medida em que viole todos os princípios sobre os quais fez assentar a legitimidade histórica do paradigma da regulação/emancipação deste lado da linha. Direitos humanos são desta forma violados para poderem ser defendidos, a democracia é destruída para garantir a sua salvaguarda, a vida é eliminada em nome da sua preservação. Linhas abissais são traçadas tanto no sentido literal como metafórico. No sentido literal, estas são as linhas que definem as fronteiras como vedações³¹ e campos de morte, dividindo as cidades em zonas civilizadas (*gated communities*³² em número sempre crescente) e zonas selvagens, e prisões

30 Utilizo o conceito de estado de exceção para expressar a condição legal-política na qual a erosão dos direitos civis e políticos ocorre abaixo do radar da Constituição, isto é, sem a suspensão desses direitos, como acontece quando é declarado o estado de emergência. Ver Scheppele, 2004b; Agamben, 2004.

31 Um bom exemplo da lógica legal abissal subjacente à construção de uma vedação separando a fronteira dos EUA do México pode ver-se em Glon, 2005.

32 Sobre condomínios fechados, ver Blakely e Snyder, 1999; Low, 2003; Atkinson e Blandy, 2005; Coy, 2006.

entre locais de detenção legal e locais de destruição brutal e sem lei da vida³³.

O outro lado do movimento principal em curso é o regresso do colonizador. Implica o ressuscitar de formas de governo colonial, tanto nas sociedades metropolitanas, agora incidindo sobre a vida dos cidadãos comuns, como nas sociedades anteriormente sujeitas ao colonialismo Europeu. A expressão mais saliente deste movimento é o que eu designo como nova forma de governo indirecto³⁴. Emerge em muitas situações quando o Estado se retira da

regulação social e os serviços públicos são privatizados. Poderosos actores não estatais adquirem desta forma controlo sobre as vidas e o bem estar de vastas populações, seja o controlo dos cuidados de saúde, da terra, da água potável, das sementes, das florestas ou da qualidade ambiental. A obrigação política que ligava o sujeito de direito ao *Rechtstaat*, o Estado constitucional moderno, que tem prevalecido deste lado da linha, está a ser substituída por obrigações contratuais privadas e despolitizadas nas quais a parte mais fraca se encontra mais ao menos à mercê da parte mais forte. Esta forma de governo apresenta algumas semelhanças perturbadoras com o governo da apropriação/violência que prevaleceu do outro lado da linha.

Tenho descrito esta situação como a ascensão do fascismo social, um regime social de relações de poder extremamente desiguais que concedem à parte mais forte o poder de veto sobre a vida e o modo de vida da parte mais fraca. Noutro lugar distingui cinco formas de fascismo social³⁵. A primeira forma é o *fascismo do apartheid social*. Trata-se da segrega-

33 Ver Amann, 2004a, 2004b; Brown, 2005. Um novo relatório pelo Comité Parlamentar Temporário Europeu sobre a actividade ilegal da CIA na Europa (novembro, 2006) mostra como os governos europeus actuaram como facilitadores dos abusos da CIA, tais como a detenção secreta e a tortura. Esta investigação à margem da lei envolveu 1,245 de voos e aterragens de aviões da CIA na Europa (alguns deles envolvendo transporte de prisioneiros) e a criação de centros de detenção secreta na Polónia, Roménia e provavelmente também na Bulgária, Ucrânia, Macedónia e Kosovo.

34 O governo indirecto foi uma forma de política colonial europeia largamente praticada nas antigas colónias britânicas, onde as estruturas tradicionais de poder local, ou pelo menos uma parte delas, foram incorporadas na administração colonial estatal. Ver Lugard, 1929; Perham, 1934; Malinowski, 1945; Furnivall, 1948; Morris e Read, 1972; Mamdani, 1996, 1999.

35 Análise em detalhe a emergência do fascismo social como consequência da quebra da lógica do contrato social em Santos, 2002: 447-458 e 2006b: 295-316.

ção social dos excluídos através de uma cartografia urbana dividida em zonas selvagens e zonas civilizadas. As zonas selvagens urbanas são as zonas do estado de natureza hobbesiano, zonas de guerra civil interna como em muitas megacidades em todo Sul Global. As zonas civilizadas são as zonas do contrato social e vivem sob a constante ameaça das zonas selvagens. Para se defenderem, transformam-se em castelos neofeudais, os enclaves fortificados que caracterizam as novas formas de segregação urbana (cidades privadas, condomínios fechados, *gated communities*, como mencionei acima). A divisão entre zonas selvagens e zonas civilizadas está a transformar-se num critério geral de sociabilidade, um novo espaço-tempo hegemónico que atravessa todas as relações sociais, económicas, políticas e culturais e que por isso é comum à acção estatal e à acção não estatal.

A segunda forma é o *fascismo contratual*. Ocorre nas situações em que a diferença de poder entre as partes no contrato de direito civil (seja ele um contrato de trabalho ou um contrato de fornecimento de bens ou serviços) é de tal ordem que a parte mais fraca, vulnerabilizada por não ter alternativa ao contrato, aceita as condições que lhe são impostas pela parte mais poderosa, por

mais onerosas e despóticas que sejam. O projecto neoliberal de transformar o contrato de trabalho num contrato de direito civil como qualquer outro configura uma situação de fascismo contratual. Como mencionei acima, esta forma de fascismo ocorre hoje frequentemente nas situações de privatização dos serviços públicos, da saúde, da segurança social, electricidade e água, *et cetera*³⁶. Nestes casos, o contrato social que presidiu a produção de serviços públicos no Estado-Providência e no Estado desenvolvimentista é reduzido ao contrato individual do consumo de serviços privatizados. À luz das deficiências por vezes chocantes da regulação pública, esta redução preconiza a eliminação do âmbito contractual de aspectos decisivos para a protecção dos consumidores, aspectos que, por esta razão, se tornam extracontratuais e ficam à mercê

36 Um dos exemplos mais dramáticos é a privatização da água e as consequências sociais daí resultantes. Ver Bond, 2000 e Buhlungu et al., 2006 (para o caso da África do Sul); Oliveira Filho, 2002 (para o caso do Brasil); Olivera, 2005 e Flores, 2005 (para o caso da Bolívia); Bauer, 1998 (para o caso do Chile); Trawick, 2003 (para o caso do Peru); Castro, 2006 (para o caso do México). Sobre dois ou mais casos, ver Donahue e Johnston, 1998; Balanyá *et al* 2005; Conca, 2005; Lopes, 2005. Ver também Klare, 2001; Hall, Lobina e de la Motte, 2005.

da benevolência das empresas. Ao assumirem valências extracontratuais, as agências privadas de serviços assumem as funções de regulação social anteriormente exercidas pelo Estado. Este, implícita ou explicitamente, subcontrata a estas agências para-estatais o desempenho dessas funções e, ao fazê-lo sem a participação efectiva nem o controle dos cidadãos, torna-se conivente com a produção social de fascismo contratual.

A terceira forma de fascismo social é o *fascismo territorial*. Existe sempre que actores sociais com forte capital patrimonial retirem ao Estado o controle do território onde actuam ou neutralizam esse controle, cooptando ou violentando as instituições estatais e exercendo a regulação social sobre os habitantes do território sem a participação destes e contra os seus interesses. Na maioria dos casos, estes constituem os novos territórios coloniais privados dentro de Estados que quase sempre estiveram sujeitos ao colonialismo Europeu. Sob diferentes formas, a usurpação original de terras como prerrogativa do conquistador e a subsequente “privatização” das colónias encontram-se presentes na reprodução do fascismo territorial e, mais geralmente, nas relações entre *terratenientes* e camponeses sem terra. As populações civis residentes em zonas de

conflitos armados encontram-se também submetidas ao fascismo territorial³⁷.

A quarta forma de fascismo social é o fascismo da insegurança. Trata -se da manipulação discricionária da insegurança das pessoas e grupos sociais vulnerabilizados pela precariedade do trabalho, ou por acidentes ou acontecimentos desestabilizadores, produzindo -lhes elevados níveis de ansiedade e de insegurança quanto ao presente e ao futuro, de modo a fazer baixar o horizonte de expectativas e a criar a disponibilidade para suportar grandes encargos para obter reduções mínimas dos riscos e da insegurança.

No domínio deste fascismo, o *lebensraum* dos novos *führers* é a intimidade das pessoas e a sua ansiedade e insegurança quanto ao presente e ao futuro de si próprias e de suas famílias nas áreas básicas da sobrevivência e da qualidade de vida. Opera pelo accionamento duplo de ilusões retrospectivas e de ilusões prospectivas, e é hoje particularmente saliente no domínio da privatização das políticas sociais da saúde, da segurança social, da educação e da habitação. As ilusões retrospectivas consistem em acentuar a memória da

37 Para o caso da Colômbia, ver Santos e García Villagas, 2001.

ineficácia dos serviços públicos encarregados de executar essas políticas, o que em muitos países não é tarefa difícil, ainda que o desencadear desta ilusão só seja possível através de comparações enviesadas entre condições reais de produção dos serviços e critérios ideais de avaliação dos serviços produzidos. Por sua vez, as ilusões prospectivas visam criar horizontes de segurança produzidos no sector privado inflacionados pela ocultação de certos riscos e pela ocultação das condições de prestação de segurança. Tais ilusões prospectivas proliferam hoje sobretudo nos seguros de saúde e nos fundos de pensões privados. A quarta forma de fascismo social é o fascismo financeiro. É talvez a forma mais virulenta de sociabilidade fascista e aquela que nos dias hoje mais nos atinge. É o fascismo que comanda os mercados financeiros de valores e de moedas, a especulação financeira global, um conjunto hoje designado por economia de casino. Esta forma de fascismo social é a mais pluralista na medida em que os movimentos financeiros são o produto de decisões de investidores individuais ou institucionais espalhados por todo o mundo e, aliás, sem nada em comum senão o desejo de rentabilizar os seus valores. Por ser o mais pluralista é também o fascismo mais virulento por-

que o seu tempo-espaco é o mais refractário a qualquer intervenção democrática. Significativa é, a este respeito, a resposta do corrector da bolsa de valores quando lhe perguntavam o que era para ele o longo prazo: “longo prazo para mim são os próximos dez minutos”.

Este espaco-tempo virtualmente instantâneo e global, combinado com a lógica de lucro especulativo que o sustenta, confere um imenso poder discricionário ao capital financeiro, praticamente incontrolável apesar de suficientemente poderoso para abalar, em segundos, a economia real ou a estabilidade política de qualquer país de que temos experiência recente e dramática em Portugal. De cada cem dólares que circulam diariamente no globo, noventa e oito pertencem a esta economia de casino e apenas dois à economia real. A discricionariedade no exercício do poder financeiro é virtualmente total e as consequências para os que são vítimas dele — por vezes, povos inteiros — podem ser arrasadoras.

A virulência do fascismo financeiro reside em que ele, sendo de todos o mais internacional, está a servir de modelo e de critério operacional a novas instituições de regulação mundial. Vou mencionar apenas algumas: as agências de notação, das empresas internacionalmente acreditadas para avaliar a situação financeira dos Estados e

os consequentes riscos e oportunidades que eles oferecem aos investidores internacionais. As notas atribuídas são determinantes para as condições em que um país ou uma empresa de um país pode aceder ao crédito internacional. Estas empresas têm um poder extraordinário. Apesar de conhecido apologista da globalização, Thomas Friedman, jornalista do *New York Times*, alerta para o facto de que “o mundo do pós-guerra fria tem duas superpotências, os Estados Unidos da América e a agência Moody’s” — uma das agências de rating, junto da Securities and Exchange Commission; as outras são Standard and Poor’s, Fitch Ratings e Duff and Phelps. Friedman justifica esta afirmação acrescentando que “se é verdade que os Estados Unidos da América podem aniquilar um inimigo utilizando o seu arsenal militar, a agência de qualificação financeira Moody’s tem poder para estrangular financeiramente um país, atribuindo -lhe uma má nota” (Warde, 1997: 10-11). O poder discricionário destas empresas é tanto maior quanto lhes assiste a prerrogativa de atribuírem qualificações não solicitadas pelos países ou devedores visados.

Em todas as suas formas, o fascismo social é um regime que se caracteriza por relações sociais e experiências de vida submetidas a relações e intercâmbios de poder extremadamente

desiguais, que conduzem a formas de exclusão particularmente severas e potencialmente irreversíveis. Estas formas de exclusão existem tanto dentro das sociedades nacionais como nas relações entre os países.

O fascismo social é a nova forma do estado de natureza e prolifera à sombra do contrato social sob duas formas: pós-contratualismo e pré-contratualismo. O pós-contratualismo é o processo pelo qual grupos e interesses sociais até agora incluídos no contrato social são dele excluídos sem qualquer perspectiva de regresso: trabalhadores e classes populares são expulsos do contrato social através da eliminação dos seus direitos sociais e económicos, tornando-se assim populações descartáveis. O pré-contratualismo consiste no bloqueamento do acesso à cidadania a grupos sociais que anteriormente se consideravam candidatos à cidadania e tinham a expectativa fundada de a ela aceder: por exemplo, a juventude urbana habitante dos guetos das megacidades do Norte Global e do Sul Global³⁸.

Como regime social, o fascismo social pode coexistir com a democracia política liberal. Em vez de sacrificar a democracia às exigências do

38 Uma análise eloquente pode ser encontrada em Wilson, 1987.

capitalismo global, trivializa a democracia até ao ponto de não ser necessário, nem sequer conveniente, sacrificar a democracia para promover o capitalismo. Trata-se, pois, de um fascismo pluralista e, por isso, de uma forma de fascismo que nunca existiu. De facto, é minha convicção que podemos estar a entrar num período em que as sociedades são politicamente democráticas e socialmente fascistas.

As novas formas de governo indirecto constituem também a segunda grande transformação da propriedade e do direito de propriedade da era moderna. A propriedade, e mais especificamente a propriedade dos territórios do Novo Mundo, foi, como mencionei inicialmente, o ponto chave subjacente ao estabelecimento das linhas abissais modernas. A primeira transformação teve lugar quando a propriedade sobre as coisas se expandiu, com o capitalismo, à propriedade sobre os meios de produção. Como Karl Renner (1965) tão bem descreveu, o proprietário das máquinas transformou-se no proprietário da força de trabalho dos trabalhadores que nelas operavam. O controlo sobre as coisas transformou-se em controlo sobre as pessoas. Claro que Renner desvalorizou o facto de esta transformação não ter ocorrido nas colónias, uma vez que o controlo sobre as pessoas era a forma original de controlo sobre

as coisas, sendo que este último incluía tanto as coisas humanas, como as não-humanas. A segunda grande transformação da propriedade tem lugar, muito além da produção, quando a propriedade de serviços se torna uma forma de controlar as pessoas que deles necessitam para sobreviver. Usando a caracterização do governo colonial em África proposta por Mamdani (1996: Cap. 2) o novo governo indirecto promove uma forma de despotismo descentralizado. O despotismo descentralizado não choca com a democracia liberal, antes a torna progressivamente mais irrelevante para a qualidade de vida de populações cada vez vastas. Sob as condições do novo governo indirecto, o pensamento abissal moderno, mais do que regular os conflitos sociais entre cidadãos, é solicitado a suprimir conflitos sociais e a ratificar a impunidade deste lado da linha, como sempre sucedeu do outro lado da linha. Presionado pela lógica da apropriação/violência, o próprio conceito de direito moderno — uma norma universalmente válida emanada do Estado e por ele imposta coercivamente se necessário — encontra-se assim em mudança. Como exemplo das mudanças conceptuais em curso está a emergir um novo tipo de direito que eufemisticamente se denomina “direito mole”

*soft law*³⁹. Apresentado como a manifestação mais benevolente do ordenamento regulação/emancipação, traz consigo a lógica da apropriação/violência sempre que estejam envolvidas relações muito desiguais de poder. Trata-se de um direito cujo cumprimento é voluntário. Sem surpresa, tem vindo a ser usado, entre outros domínios sociais, no campo das relações capital/trabalho, e a sua versão mais conseguida são os códigos de conduta cuja adopção tem

39 Uma vasta literatura tem vindo a ser produzida nos últimos anos teorizando e estudando empiricamente novas formas de governo da economia que assentam na colaboração entre actores não-estatais (firmas, organizações cívicas, ONGs, sindicatos, etc.) em lugar da regulação estatal de cima para baixo. Apesar da variedade de designações sob as quais os cientistas sociais e académicos do direito têm vindo a prosseguir esta abordagem, a ênfase recai mais “moleza” que na dureza, na obediência voluntária mais que na imposição: “regulação responsiva” (Ayres e Braithwaite, 1992), “lei pós-regulatória” (Teubner, 1986), “lei mole” (Snyder 1993, 2002; Trubek e Mosher 2003; Trubek e Trubek, 2005; Morth, 2004), “experimentalismo democrático” (Dorf e Sabel 1998; Unger 1998), “governança cooperativa” (Freeman, 1997), “regulação *outsourced*” (O’Rourke 2003) ou simplesmente “governação” (Mac Neil, Sargent e Swan 2000; Nye e Donahue 2000). Para uma crítica, ver Santos e Rodriguez-Garavito 2005: 1-26 e 29-63; Rodriguez-Garavito, 2005: 64-91.

sido recomendada às multinacionais metropolitanas na subcontratação de serviços às “suas” *sweatshops* em todo o mundo⁴⁰. A plasticidade da *soft law* apresenta semelhanças intrigantes com o direito colonial, cuja aplicação dependia mais da vontade do colonizador do que de qualquer outra coisa⁴¹. As relações sociais que regula são, se não um novo estado de natureza, uma zona intermédia entre o estado de natureza e a sociedade civil, onde o fascismo social prolifera e floresce.

Em suma, o pensamento abissal moderno, que, deste lado da linha tem vindo a ser chamado para regular as relações entre cidadãos e entre estes e o Estado, é agora chamado, nos domínios sociais sujeitos uma maior pressão por parte da lógica da apropriação/violência, a lidar com os cidadãos como se fossem não-cidadãos, e com não-cidadãos como se se tratassem de perigosos selvagens coloniais. Como o fascismo social coexiste com a democracia liberal, o Estado de excepção coexiste com a

40 Ver Rodriguez-Garavito 2005 e a bibliografia aí citada.

41 Este tipo de lei é eufemisticamente denominada *soft* por ser *soft* com aqueles cujo comportamento empreendedor era suposto regular (empregadores) e dura com aqueles que sofrem as consequências do seu não-cumprimento (trabalhadores).

normalidade constitucional, a sociedade civil coexiste com o estado de natureza, o governo indirecto coexiste com o primado do direito. Longe de constituir a perversão de alguma regra normal, fundadora, este estado de coisas é o projecto original da moderna epistemologia e legalidade, mesmo que a linha abissal que desde o primeiro momento distinguiu o metropolitano do colonial se tenha deslocado, transformando o colonial numa dimensão interna do metropolitano.

CONCLUSÃO: PARA UM PENSAMENTO PÓS-ABISSAL

À luz do que foi dito anteriormente, ficamos com a ideia de que, a menos que se defronte com uma resistência activa, o pensamento abissal continuará a auto-reproduzir-se, por mais excludentes que sejam as práticas que origina. Assim, a resistência política deve ter como postulado a resistência epistemológica. Como foi dito inicialmente, não existe justiça social global sem justiça cognitiva global. Isto significa que a tarefa crítica que se avizinha não pode ficar limitada à geração de alternativas. Ela requer, de facto, um pensamento alternativo de alternativas. É preciso um novo pensamento, um pensamento pós-abissal. Será possível?

Existirão as condições que, se devidamente aproveitadas, poderão dar-lhe uma chance? A investigação sobre estas condições explica a minha especial atenção ao contra-movimento que mencionei acima resultante do abalo que as linhas abissais globais têm vindo a sofrer desde 1970 e 1980.

O pensamento pós-abissal parte do reconhecimento de que a exclusão social no seu sentido mais amplo toma diferentes formas dependendo se é determinada por uma linha abissal ou não abissal, e que, enquanto a exclusão abissalmente definida persistir, não será possível qualquer alternativa pós-capitalista progressista. Durante um período de transição possivelmente longo, confrontar a exclusão abissal será um pré-requisito para abordar de forma eficiente as muitas formas de exclusão não-abissal que têm dividido o mundo moderno deste lado da linha. Uma concepção pós-abissal de marxismo (em si mesmo, um bom exemplo de pensamento abissal) pretende que a emancipação dos trabalhadores seja conquistada em conjunto com a emancipação de todas as populações descartáveis do Sul Global, que são oprimidas mas não directamente exploradas pelo capitalismo global. Da mesma forma, reivindica

que os direitos dos cidadãos não estarão seguros enquanto os não-cidadãos sofrerem um tratamento sub-humano⁴².

O reconhecimento da persistência do pensamento abissal é assim a *conditio-sine-qua-non* para começar a pensar e a agir para além dele. Sem este reconhecimento, o pensamento crítico permanecerá um pensamento derivativo que continuará a reproduzir as linhas abissais, por mais anti-abissal que se auto-proclame. Pelo contrário, o pensamento pós-abissal é um pensamento não derivativo, envolve uma ruptura radical com as formas ocidentais modernas de pensamento e acção. No nosso tempo, pensar

42 Gandhi é provavelmente o pensador-activista dos tempos modernos que mais consistentemente pensou e actuou em termos não-abissais. Tendo vivido e experienciado as exclusões radicais típicas do pensamento abissal, Gandhi não se desviou do seu propósito de construir uma nova forma de universalidade capaz de libertar tanto o opressor como a vítima. Como Ashis Nandy reafirma correctamente: “A visão Gandhiana desafia a tentação de igualar o opressor na violência e de readquirir uma auto-estima própria como competidor num mesmo sistema. A visão constrói uma identificação com um opressor que exclui a fantasia da superioridade do estilo de vida do opressor, tão profundamente enraizado na consciência daqueles que pretendem falar em nome das vítimas da história” (1987: 35).

em termos não-derivativos significa pensar a partir da perspectiva do outro lado da linha, precisamente por o outro lado da linha ser o domínio do impensável na modernidade ocidental. A emergência do ordenamento da apropriação/violência só poderá ser enfrentada se situarmos a nossa perspectiva epistemológica na experiência social do outro lado da linha, isto é, do Sul Global não imperial, concebido como a metáfora do sofrimento humano sistémico e injusto provocado pelo capitalismo global e pelo colonialismo (Santos, 1995: 506-519). O pensamento pós-abissal pode ser sumariado como um aprender com o Sul usando uma epistemologia do Sul. A partir daí, é possível lutar por um cosmopolitismo insurgente subalterno baseado numa razão cosmopolita subalterna.

O uso do termo “cosmopolitismo” para descrever a resistência global contra o pensamento abissal pode parecer inadequado se consideramos a sua ascendência modernista e ocidental⁴³. A ideia de cosmopolitismo, como

43 Não me ocupo aqui dos debates actuais sobre o cosmopolitismo. Na sua longa história, cosmopolitismo significou universalismo, tolerância, patriotismo, cidadania global, comunidade global de seres humanos, culturas globais, etc. O que ocorre mais frequentemente quando este conceito é aplicado — seja como instrumento espe-

cífico para descrever uma realidade ou como instrumento em lutas políticas — é que a incondicional natureza inclusiva da sua formulação abstracta tem vindo a ser utilizada para prosseguir interesses excludentes de um grupo social específico. De certo modo, o cosmopolitismo tem sido privilégio daqueles que podem tê-lo. A forma como revisito este conceito prevê a identificação dos grupos cujas aspirações são negadas ou tornadas invisíveis pelo uso hegemónico do conceito, mas que podem ser beneficiados pelo uso alternativo do mesmo. Paraphrasing Stuart Hall, que levantou uma questão semelhante em relação ao conceito de identidade (1996), eu pergunto: quem precisa do cosmopolitismo? A resposta é simples: todo aquele que for vítima de intolerância e discriminação necessita de tolerância; todo aquele a quem seja negada a dignidade humana básica necessita de uma comunidade de seres humanos; todo aquele que seja não-cidadão necessita da cidadania mundana numa dada comunidade ou nação. Em suma, os socialmente excluídos, vítimas da concepção hegemónica de cosmopolitismo, necessitam de um tipo diverso de cosmopolitismo. O cosmopolitismo subalterno constitui, deste modo, uma variante de oposição. Da mesma forma que a globalização neoliberal não reconhece quaisquer formas alternativas de globalização, também o cosmopolitismo sem adjectivos nega a sua própria especificidade. O cosmopolitismo subalterno de oposição é uma forma cultural e política de globalização contrahegemónica. É o nome dos projectos emancipatórios cujas reivindicações e critérios de inclusão social vão além dos horizontes do capitalismo global. Outros, com preocupações similares, também adjectivaram o cosmopolitismo: cosmopolitismo enraizado (Cohen, 1992), cosmopolitismo patrióti-

o universalismo, a cidadania do mundo e a recusa das fronteiras políticas e territoriais, tem uma larga tradição na cultura ocidental, desde a lei cósmica de Pitágoras e a *philallelia* de Demócrito, ao *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* de Terêncio, da *res publica christiana* dos humanistas do Renascimento, e de Voltaire, para quem “para ser um bom patriota, é necessário converter-se em inimigo do resto do mundo” (2002, pág. 145), ao internacionalismo da classe operária. Esta tradição ideológica esteve muitas vezes ao serviço do expansionismo, do colonialismo e do imperialismo europeus, os mesmos processos históricos que hoje geram localismos globalizados e globalismos localizados. Por outro lado, o cosmopolitismo insurgente subalterno refere-se à aspiração dos grupos oprimidos a organizar a sua resistência e consolidar alianças políticas à mesma escala que os opressores empregam para os oprimir, ou seja, a escala global. O cosmopolitismo insurgente também é distinto do que invoca Marx, no sentido da universalidade

co (Appiah, 1998), cosmopolitismo vernáculo (Bhabha, 1996; Diouf, 2000), etnicidade cosmopolita (Werbner, 2002), ou cosmopolitismo das classes trabalhadoras (Werbner, 1999). Sobre formas distintas de cosmopolitismo, ver Breckeridge et al. (orgs.), 2002.

daqueles que, subordinados pelo capitalismo, não tem nada que perder além das suas grilhetas: a classe operária. Para além da classe operária descrita por Marx, as classes oprimidas do mundo de hoje não se podem englobar na categoria da “classe que não tem nada a perder além das suas grilhetas”. O cosmopolitismo insurgente incluí vastas populações do mundo que nem sequer são suficientemente úteis ou estão suficientemente capacitadas para “ter grilhetas”, ou seja, para serem exploradas diretamente pelo capital. O objetivo desse cosmopolitismo é unir os grupos sociais sobre uma base tanto de classe como de não classe, às vítimas da exploração e às vítimas da exclusão social, da discriminação sexual, étnica, racista e religiosa. Por esta razão, o cosmopolitismo insurgente não implica uniformidade, é uma teoria geral da emancipação social e do colapso das diferenças, das autonomias e das identidades locais. O cosmopolitismo insurgente dá igual peso ao princípio da igualdade e ao princípio do reconhecimento da diferença, pelo que não é mais que uma emergência global nascida da fusão das lutas locais progressistas com o objetivo de maximizar o potencial emancipador destas *in loco* mediante vínculos translocais/locais.

BIBLIOGRAFIA

- Afzal-Khan, F. e Sheshadri-Crooks, K. 2000 *The Pre-occupation of Postcolonial Studies* (Durham: Duke University Press).
- Agamben, G. 2004 *State of Exception* (Chicago: University of Chicago Press).
- Ahmad, I. M. Al-Najdi 1971 *Arab Navigation in the Indian Ocean Before the Coming of the Portuguese: Being a translation of Kitab al-Fawa'id fi usul al-bahr wa'lqawa'id of Ahmad b. Majid Al-Najdi, together with an introduction on the history of Arab navigation, notes on the navigational techniques and the topography of Indian Ocean, and a glossary of Navigational terms by G. R. Tibbetts* (Londres: Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland).
- Akram, S. M. 1999 “Scheherezade Meets Kafka: Two Dozen Sordid Tales of Ideological Exclusion” in *Georgetown Immigration Law Journal*, V. 14, pp. 51-150.
- Akram, S. M. 2000 “Orientalism Revisited in Asylum and Refugee Claims” in *International Journal of Refugee Law*, V. 12, N° 1, pp. 7-40.
- Akram, S. M. e Karmely, M. 2005 “Immigration and Constitutional Consequences of Post-9/11 Policies involving Arabs and Muslims in the United States: Is Alienage a

- Distinction without a Difference?" in *U. C. Davis Law Review*, V. 38, N° 3, pp. 609-699.
- Amann, D. M. 2004a "Guantánamo" in *Columbia Journal of Transnational Law*, V. 42, N° 2, pp. 263-348.
- Amann, D. M. 2004b "Abu Ghraib" in *University of Pennsylvania Law Review*, V. 153, N° 6, pp. 2085-2141.
- Anghie, A. 2005 *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Appiah, K. A. 1998 "Cosmopolitan Patriots" in Cheah, P. e Robbins, B. (eds.) *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation* (Minneapolis: University of Minnesota Press) pp. 91-116.
- Arendt, H. 1951 *The Origins of Totalitarianism* (Nova Iorque: Harcourt / Brace).
- Atkinson, R. e Blandy, S. 2005 "International Perspectives on the New Enclavism and the Rise of Gated Communities" in *Housing Studies*, V. 20, N° 2, pp. 177-186.
- Ayres, I. e Braithwaite, J. 1992 *Responsive Regulation: Transcending the Deregulation Debate* (Nova Iorque: Oxford University Press).
- Balanyá, B. et al. (eds.) 2005 *Reclaiming Public Water: Achievements, Struggles and Visions from Around the World* (Amsterdam: Transnational Institute and Corporate Europe Observatory). Disponível em <<http://www.tni.org/books/publicwater.htm>>.
- Bambirra, V. 1978 *Teoría de la Dependencia: Una anticrítica* (México, DF: Era).
- Barr, B. 2004 "USA PATRIOT Act and Progeny Threaten the Very Foundation of Freedom" in *Georgetown Journal of Law & Public Policy*, V. 2, N° 2, pp. 385-392.
- Bauer, L. I. 2004 "They Beg Our Protection and We Refuse: U.S. Asylum Law's Failure to Protect Many of Today's Refugees" in *Notre Dame Law Review*, V. 79, N° 3, pp. 1081-1116.
- Bhabha, H. 1996 "Unsatisfied: Notes on Vernacular Cosmopolitanism" in Garcia-Morena, L. e Pfeifer, P. C. (eds.) *Text and Nation* (Londres: Camden House) pp. 191-207.
- Bilgrami, A. 2006 "Occidentalism, the Very Idea: An Essay on Enlightenment and Enchantment" in *Critical Inquiry*, V. 32, N° 3, pp. 381-411.
- Blakely, E. J. e Snyder, M. G. 1999 *Fortress America: Gated Communities in the United States* (Cambridge: Brookings Institution Press).

- Bond, P. 2000 *Elite Transition: From Apartheid to Neoliberalism in South Africa* (Londres: Pluto Press).
- Borelli, S. 2005 “Casting Light on the Legal Black Hole: International Law and Detentions Abroad in the ‘War on Terror’” in *International Review of the Red Cross*, V. 87, N° 857, pp. 39-68.
- Boyne, S. 2004 “Law, Terrorism, and Social Movements: The Tension between Politics and Security in Germany’s Anti-Terrorism Legislation” in *Cardozo Journal of International and Comparative Law*, V. 12, N° 1, pp. 41-82.
- Breckenridge, C. et al. (eds.) 2002 *Cosmopolitanism* (Durham: Duke University Press).
- Brown, L. M. (ed.) 2004 *African Philosophy: New and Traditional Perspectives* (Nova Iorque: Oxford University Press).
- Brown, M. 2005 “‘Setting the Conditions’ for Abu Ghraib: The Prison Nation Abroad” in *American Quarterly*, V. 57, N° 3, pp. 973-997.
- Buchanan, P. J. 2006 *State of Emergency: The Third World Invasion and Conquest of America* (Nova Iorque: St. Martin’s).
- Buhlungu, S. et al. 2006 *State of the Nation 2005-2006* (South Africa: HSRC Press).
- Burnett, D. G. 2002 “‘It Is Impossible to Make a Step without the Indians’: Nineteenth-Century Geographical Exploration and the Amerindians of British Guiana” in *Ethnohistory*, V. 49, N° 1, pp. 3-40.
- Cabral, A. 1979 *Unity and Struggle: Speeches and Writings of Amílcar Cabral* (Nova Iorque: Monthly Review Press).
- Caldeira, T. 2000 *City of Walls. Crime, Segregation and Citizenship in São Paulo* (Berkeley: University of California Press).
- Cardoso, F. H. e Faletto, E. 1969 *Dependencia y desarrollo en América Latina* (México DF: Siglo XXI).
- Castro, J. E. 2006 *Water, Power and Citizenship: Social Struggle in the Basin of Mexico* (Basingstoke / Nova Iorque: Palgrave MacMillan).
- Césaire, A. 2000 *Discourse on Colonialism* (Nova Iorque: N. Y. U. Press).
- Chang, N. 2001 “The USA Patriot Act: What’s So Patriotic about Trampling on the Bill of Rights” in *Guild Practitioner*, V. 58, N° 3, pp. 142-158.
- Chew, S. C. e Denemark, R. A. (eds.) 1996 *The Underdevelopment of Development: Essays in honor of Andre Gunder Frank* (Thousand Oaks, CA: Sage).

- Cianciarulo, M. S. 2005 "The W Visa: A Legislative Proposal for Female and Child Refugees Trapped in a Post-September 11 World" in *Yale Journal of Law & Feminism*, V. 17, Iss. 2, Article 4.
- Coetzee, H. e Roux, A. P. J. (eds.) 2002 *Philosophy from Africa: A Text with Readings* (Cidade do Cabo: Oxford University Press).
- Cohen, M. 1992 "Rooted Cosmopolitanism: Thoughts on the Left, Nationalism, and Multiculturalism" in *Dissent*, V. 39, N° 4, pp. 478-483.
- Conca, Ken 2005 *Governing Water: Contentious Transnational Politics and Global Institution Building* (Cambridge: The MIT Press).
- Coy, M. 2006 "Gated Communities and Urban Fragmentation in Latin America: The Brazilian Experience" in *GeoJournal*, V. 66, N° 1-2, pp. 121-132.
- David, C. W. A. 1924 "The Fugitive Slave Law of 1793 and its Antecedents" in *The Journal of Negro History*, V. 9, N° 1, pp. 18-25.
- De Genova, N. P. 2002 "Migrant 'Illegality' and Deportability in Everyday Life" in *Annual Review of Anthropology*, V. 31, pp. 419-447.
- Dean, B. e Levi, J. M. (eds.) 2003 *At the Risk of Being Heard: Identity, Indigenous Rights, and Postcolonial States* (Ann Arbor: University of Michigan Press).
- Dershowitz, A. 2002 *Why Terrorism Works: Understanding the Threat, Responding to the Challenge* (New Haven: Yale University Press).
- Dershowitz, A. 2003a "Reply: Torture without Visibility and Accountability is Worse than with it" in *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, V. 6, pp. 326.
- Dershowitz, A. 2003b "The Torture Warrant: A Response to Professor Strauss" in *New York Law School Law Review*, V. 48, pp. 275-294.
- Dickinson, L. 2005 "Torture and Contract" in *Case Western Reserve Journal of International Law*, V. 37, N° 5-3, pp. 267-275.
- Diouf, M. 2000 "The Senegalese Murid Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitanism" in *Public Culture*, V. 12, N° 3, pp. 679-702.
- Donahue, J. e Johnston, B. (eds.) 1998 *Water, Culture and Power: Local Struggles in a Global Context* (Washington, DC: Island Press).
- Dorf, M. e Sabel, C. 1998 "A Construction of Democratic Experimentalism" in *Columbia Law Review*, V. 98, pp. 267-473.

- Dörmann, K. 2003 “The Legal Situation of Unlawful/Unprivileged Combatants” in *International Review of the Red Cross*, V. 85, N° 849, pp. 45-74.
- Dos Santos, T. 1971 *El nuevo carácter de la dependencia* (Buenos Aires: S. Ediciones).
- Dumoulin, M. 2005 *Leopold II: Un Roi Génocidaire?* (Bruxelas: Académie Royale de Belgique / Classe des Lettres).
- Dussel, E. 1992 *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del “mito de la modernidad”* (Bogotá: Anthropos).
- Dussel, E. 1995 *The Invention of the Americas: Eclipse of “The Other” and the Myth of Modernity* (Nova Iorque: Continuum).
- Emerson, B. 1979 *Leopold II of the Belgians: King of Colonialism* (Londres: Weidenfeld and Nicolson).
- Emerton, P. 2004 “Paving the Way for Conviction without Evidence — A Disturbing Trend in Australia’s Anti-Terrorism Laws” in *Queensland University of Technology Law and Justice Journal*, V. 4, N° 92, pp. 1-38.
- Escobar, A. 1995 *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton: Princeton University Press).
- Fanon, F. 1963 *The Wretched of the Earth* (Nova Iorque: Grove Press) Pref. de J.-P. Sartre.
- Fanon, F. 1967 *Black Skin, White Masks* (Nova Iorque: Grove Press).
- Federici, S. 1994 “Journey to the Native Land: Violence and the Concept of the Self in Fanon and Gandhi” in *Quest*, V. 8, N° 2, pp. 47-69.
- Flores, C. Crespo 2005 *La guerra del agua de Cochabamba: Cinco lecciones para las luchas anti-neoliberales en Bolivia* in <<http://www.aguabolivia.org>> acesso 2 de fevereiro de 2005.
- Frank, A. G. 1969 *Latin America: Underdevelopment or Revolution* (Nova Iorque: Monthly Review).
- Freeman, J. 1997 “Collaborative Governance in the Administrative State” in *UCLA Law Review*, V. 45, pp. 1-98.
- Furnivall, J. S. 1948 *Colonial Policy and Practice: a Comparative Study of Burma and Netherlands India* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Gandhi, M. 1951 *Selected Writings of Mahatma Gandhi* (Boston: Beacon).
- Gandhi, M. 1956 *The Gandhi Reader* (Bloomington: Indiana University Press).

- Gill, T. e Sliedgret, E. van 2005 “A Reflection on the Legal Status and Rights of ‘Unlawful Enemy Combatant’” in *Utrecht Law Review*, V. 1, N° 1, pp. 28-54.
- Glon, J. C. 2005 “Good Fences Make Good Neighbors: National Security and Terrorism — Time to Fence in Our Southern Border” in *Indiana International & Comparative Law Review*, V. 15, N° 2, 349-388.
- Graham, C. M. 2005 “Defeating an Invisible Enemy: The Western Superpowers’ Efforts to Combat Terrorism by Fighting Illegal Immigration” in *Transnational Law & Contemporary Problems*, V. 14, N° 1, pp. 281-310.
- Graham, N. 2005 “Patriot Act II and Denationalization: An Unconstitutional Attempt to Revive Stripping Americans of their Citizenship” in *Cleveland State Law Review*, V. 52, N° 4, pp. 593-621.
- Grosfoguel, R. 2000 “Developmentalism, Modernity, and Dependency Theory in Latin America” in *Nepantla: Views from the South*, V. 1, N° 2, pp. 347-374.
- Grosfoguel, R. 2005 “The Implications of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality” in Robinson, W. e Applebaum, R. (eds.) *Critical Globalization Studies* (Londres: Routledge).
- Guiora, A. N. 2005 “Legislative and Policy Responses to Terrorism, A Global Perspective” in *San Diego International Law Journal*, V. 7, N° 1, pp. 125-172.
- Gutiérrez Sanín, F. e Jaramillo, A. M. 2003 “Pactos paradoxais” in Santos, B. de Sousa (ed.) *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira) pp. 249-287.
- Hall, D.; Lobina, E. e Motte, R. de la 2005 “Public Resistance to Privatization in Water and Energy” in *Development in Practice*, V. 15, N° 3-4, pp. 286-301.
- Hall, S. 1996 “Who Needs Identity?” in Hall, S. e Du Gay, P. (eds.) *Questions of Cultural Identity* (Londres: Sage) pp. 1-17.
- Hansen, T. B. e Stepputat, F. 2004 *Sovereign Bodies: Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World* (Princeton, NJ: Princeton University Press).
- Harris, G. C. 2003 “Terrorism, War and Justice: The Concept of the Unlawful Enemy Combatant” in *Loyola of Los Angeles International and Comparative Law Review*, V. 26, N° 1, pp. 31-36.
- Hasian, M. A. 2002 *Colonial Legacies in Postcolonial Contexts* (Nova Iorque: P. Lang).

- Hochschild, A. 1999 *King Leopold's Ghost: A Story of Greed, Terror, and Heroism in Colonial Africa* (Boston: Houghton Mifflin).
- Horkheimer, M. e Adorno, T. 1972 *Dialectic of Enlightenment* (Nova Iorque: Herder and Herder).
- Human Rights Watch 2004 *The United States' "Disappeared": The CIA's Long-Term "Ghost Detainees"* (Nova Iorque: Human Rights Watch).
- Immigrant Rights Clinic (NYU) 2001 "Indefinite Detention without Probable Cause: A Comment on INS Interim Rule 8 C.F.R. 287.3" in *New York University Review of Law & Social Change*, V. 26, N° 3, pp. 397-430.
- International Court of Justice 2005 "Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory — Advisory Opinion" in *Israel Law*, V. 38, N° 1-2.
- Jaspers, K. 1952 *Reason and Anti-Reason in our Time* (New Haven: Yale University Press).
- Jaspers, K. 1986 *Basic Philosophical Writings* (Athens / Ohio: Ohio University Press).
- Jaspers, K. 1995 *The Great Philosophers* (Nova Iorque: Harcourt Brace and Company).
- Kanstroom, D. 2003 "Unlawful Combatants in the United States — Drawing the Fine Line Between Law and War" in *American Bar Association's Human Right Magazine*, inverno. Disponível em <<http://www.abanet.org/irr/hr/winter03/unlawful.html>>.
- Kanstroom, D. 2004 "Criminalizing the Undocumented: Ironic Boundaries of the Post-September 11th Pale of Law" in *North Carolina Journal of International Law and Commercial Regulation*, V. 29, N° 4, pp. 639-670.
- Kebede, M. 2001 "The Rehabilitation of Violence and the Violence of Rehabilitation" in *Journal of Black Studies*, V. 31, N° 5, pp. 539-562.
- Klare, M. 2001 *Resource Wars: The New Landscape of Global Conflict* (Nova Iorque: Metropolitan Books).
- Koskenniemi, M. 2002 *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law, 1870-1960* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Kreimer, S. 2003 "Too Close to the Rack and the Screw: Constitutional Constraints on Torture in the War on Terror" in *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, N° 6, pp. 278-374.
- Krishnan, J. K. 2004 "India's Patriot Act: POTA and the Impact on Civil Liberties in

- the World's Largest Democracy" in *Law and Inequality: A Journal of Theory and Practice*, V. 22, N° 2, pp. 265-300.
- Lobel, J. 2002 "The War on Terrorism and Civil Liberties" in *University of Pittsburgh Law Review*, V. 63, N° 4, pp. 767-790.
- Locke, J. 1946 (1690) *The Second Treatise of Civil Government and A Letter Concerning Toleration* (Oxford: B. Blackwell) Introd. de J. W. Gough.
- Lopes, P. Duarte 2005 *Water with Borders: Social Goods, The Market and Mobilization* (Baltimore: The John Hopkins University Press).
- Low, S. 2003 *Behind the Gates: Life, Security, and the Pursuit of Happiness in Fortress America* (Nova Iorque: Routledge).
- Lugard, F. D. 1929 *The Dual Mandate in British Tropical Africa* (Londres: W. Blackwood).
- Mac Neil, M.; Sargent, Neil e Swan, P. (eds.) 2000 *Law, Regulation and Governance* (Ontario: Oxford University Press).
- Maldonado-Torres, N. 2007 "On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept" in *Cultural Studies*, V. 21, N° 2-3, pp. 240-270.
- Malinowski, B. 1945 "Indirect Rule and its Scientific Planning" in Kaberry, M. P. M. (ed.) *The Dynamics of Culture Change: An Inquiry into Race Relations in Africa* (New Haven: Yale University Press) pp. 138-150.
- Mamdani, M. 1996 *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy* (Princeton, NJ: Princeton University Press).
- Mamdani, M. 1999 "Historicizing Power and Responses to Power: Indirect Rule and Its Reform" in *Social Research*, V. 66, N° 3, pp. 859-886.
- Mbembe, A. 2001 *On the Postcolony* (Berkeley: University of California Press).
- McCormack, W. 2004 "Military Detention and the Judiciary: Al Qaeda, the KKK and Supra-State Law" in *San Diego International Law Journal*, N° 5, pp. 7-72.
- Memmi, A. 1965 *The Colonizer and the Colonized* (Nova Iorque: The Orion Press).
- Menefee, S. P. 2004 "The Smuggling of Refugees by Sea: A Modern Day Maritime Slave Trade" in *Regent Journal of International Law*, V. 2, pp. 1-28.
- Mignolo, W. 1995 *The Darker Side of Renaissance: Literacy, Territoriality, & Colonization* (Michigan: University of Michigan Press).
- Mignolo, W. 2000 *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern*

- Knowledges and Border Thinking* (Princeton: Princeton University Press).
- Miller, M. L. 2002 “Immigration Law: Assessing New Immigration Enforcement Strategies and the Criminalization of Migration” in *Emory Law Journal*, V. 51, N° 3, pp. 963-976.
- Morris, H. F. e Read, J. S. 1972 *Indirect Rule and the Search for Justice: Essays in East African Legal History* (Oxford: Clarendon Press).
- Mörth, U. (ed.) 2004 *Soft Law in Governance and Regulation. An Interdisciplinary Analysis* (Cheltenham: E. Elgar).
- Nandy, A. 1987 *Traditions, Tyranny and Utopias. Essays in the Politics of Awareness* (Oxford: Oxford University Press).
- Nkrumah, K. 1965 *Consciencism; Philosophy and Ideology for Decolonization and Development with Particular Reference to the African Revolution* (Nova Iorque: Monthly Review Press).
- Nye, J. e Donahue, J. (eds.) 2000 *Governance in a Globalizing World* (Washington, DC: Brookings Institution).
- O’Rourke, D. 2003 “Outsourcing Regulation: Analysing Non-Governmental Systems of Labor Standards Monitoring” in *Policy Studies Journal*, V. 31, pp. 1-29.
- Oliveira Filho, A. 2002 “Brasil: Luta e resistência contra a privatização da água”, Relatório para a PSI InterAmerican Water Conference, San José, 8-10 de julho. Disponível em <www.psiru.org/Others/BrasilLuta-port.doc>.
- Olivera, O. 2005 *Cochabamba! Water War in Bolivia* (Cambridge: South End Press).
- Pagden, A. 1990 *Spanish Imperialism and the Political Imagination* (New Haven: Yale University Press).
- Pascal, B. 1966 *Pensées* (Londres: Penguin Books).
- Passel, J. S. 2005 *Estimates of the Size and Characteristics of the Undocumented Population (US)* (Washington, DC: Pew Hispanic Center).
- Perham, M. 1934 “A Re-Statement of Indirect Rule” in *Africa: Journal of the International African Institute*, V. 7, N° 3, pp. 321-334.
- Posner, R. 2002 “The Best Offense” in *New Republic*, 2 de setembro.
- Quijano, A. 2000 “Colonialidad del poder y clasificación social” in *Journal of World-Systems Research*, V. 6, N° 2, pp. 342-386.

- Renner, K. 1965 *Die Rechtsinstitute des Privatrechts und ihre soziale Funktion: ein Beitrag zur Kritik des Bürgerlichen Rechts* (Stuttgart: Gustav Fischer).
- Roach, K. 2002 “Did September 11 Change Everything? — Struggling to Preserve Canadian Values in the Face of Terrorism” in *McGill Law Journal*, V. 47, pp. 893-847.
- Rodney, W. 1972 *How Europe Underdeveloped Africa* (Londres: Bogle-L’Ouverture Publications).
- Rodríguez-Garavito, C. A. 2005 “Nike’s Law: The Anti-Sweatshop Movement, Transnational Corporations, and the Struggle over International Labor Rights in the Americas” in Santos, B. de Sousa and Rodríguez-Garavito, C. (eds.) *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality* (Cambridge: Cambridge University Press) pp. 64-91.
- Sadat, L. N. 2005 “Ghost Prisoners and Black Sites: Extraordinary Rendition under International Law” in *Case Western Reserve Journal of International Law*, V. 37, N° 5-3, pp. 309-342.
- Said, E. 1978 *Orientalism* (Nova Iorque: Vintage Books).
- Santos, B. de Sousa 1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Nova Iorque: Routledge).
- Santos, B. de Sousa 2001 “Os Processos da Globalização” in Santos, B. de Sousa (org.) *Globalização: Fatalidade ou Utopia?* (Porto: Afrontamento) pp. 31-106.
- Santos, B. de Sousa 2002 *Toward a New Legal Common Sense* (Londres: Butterworths).
- Santos, B. de Sousa 2005 *Forum Social Mundial. Manual de Uso* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa e García Villegas, M. 2001 *El caleidoscopio de las justicias en Colombia* (Bogotá: Ediciones Uniandes / Siglo del Hombre).
- Santos, B. de Sousa e Rodríguez-Garavito, C. 2005 “Law, Politics, and the Subaltern in Counter-Hegemonic Globalization” in Santos, B. de Sousa e Rodríguez Garavito, C. (eds.) *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality* (Cambridge: Cambridge University Press) pp. 1-26.
- Sassen, S. 1999 *Guests and Aliens* (Nova Iorque: The New Press).
- Saul, B. 2005 “Definition of ‘Terrorism’ in the UN Security Council: 1985-2004” in *Chinese Journal of International Law*, V. 4, N° 1, pp. 141-166.

- Scheppele, K. L. 2004a "Other People's Patriot Acts: Europe's Response to September 11" in *Loyola Law Review*, V. 50, N° 1, pp. 89-148.
- Scheppele, K. L. 2004b "Law in a Time of Emergency: States of Exception and the Temptations of 9/11" in *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, V. 6, N° 5, pp. 1001-1083.
- Scheppele, K. L. 2006 "North American Emergencies: The Use of Emergency Powers in Canada and the United States" in *International Journal of Constitutional Law*, V. 4, N° 2, pp. 213-243.
- Schmitt, C. 2003 *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum* (Nova Iorque: Telos Press).
- Sekhon, V. 2003 "Civil Rights of Others: Antiterrorism, the Patriot Act, and Arab and South Asian American Rights in Post-9/11 American Society" in *Texas Forum on Civil Liberties & Civil Liberties*, V. 8, N° 1, pp. 117-148.
- Silverstein, P. A. 2005 "Immigrant Racialization and the New Savage Slot: Race, Migration, and Immigration in the New Europe" in *Annual Review of Anthropology*, V. 34, pp. 363-384.
- Snyder, F. 1993 *Soft Law and Institutional Practice in the European Community* (Florença: European University Institute) IEUI Working Paper LAW, V. 93/95.
- Snyder, F. 2002 "Governing Globalization" in Likosky, M. (ed.) *Transnational Legal Processes: Globalization and Power Disparities* (Edinburgh: Butterworths) pp. 65-97.
- Spivak, G. C. 1999 *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge: Harvard University Press).
- Steyn, J. 2004 "Guantanamo Bay: The Legal Black Hole" in *International and Comparative Law Quarterly*, N° 53, pp. 1-15.
- Strauss, M. 2004 "Torture" in *New York Law School Law Review*, N° 48, pp. 201-274.
- Taylor, M. H. 2004 "Dangerous by Decree: Detention without Bond in Immigration Proceedings" in *Loyola Law Review*, V. 50, N° 1, pp. 149-172.
- Teubner, G. 1986 "Transnational Politics: Contention and Institutions in International Politics" in *Annual Review of Political Science*, N° 4, pp. 1-20.

- Toulmin, S. 2001 *Return to Reason* (Cambridge: Harvard University Press).
- Trawick, P. B. 2003 *The Struggle for Water in Peru: Comedy and Tragedy in the Andean Commons* (Stanford: Stanford University Press).
- Tribunal Internacional de Justiça 2005 “Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory — Advisory Opinion” in *Israel Law Review*, N° 38, pp. 17-82.
- Trubek, D. e Moscher, J. 2003 “New Governance, Employment Policy, and the European Social Model” in Teubner, G. (ed.) *Governing Work and Welfare in a New Economy* (Berlin: De Gruyter) pp. 33-58.
- Trubek, D. e Trubek, L. G. 2005 “Hard and Soft Law in the Construction of Social Europe: The Role of the Open Method of Co-ordination” in *European Law Journal*, V. 11, N° 3, pp. 343-364.
- Tully, J. 2007 “The Imperialism of Modern Constitutional Democracy” in Loughlin, M. e Walker, N. (eds.) *Constituent Power and Constitutional Form* (Oxford: Oxford University Press).
- Tushnet, M. 1981 *The American Law of Slavery, 1810-1860* (Princeton: Princeton University Press).
- Unger, R. 1998 *Democracy Realized* (Londres: Verso).
- Van Bergen, J. e Valentine, D. 2006 “The Dangerous World of Indefinite Detentions: Vietnam to Abu Ghraib” in *Case Western Reserve Journal of International Law*, V. 37, N° 5-3, pp. 449-508.
- Van de Linde, E. et al. 2002 *Quick Scan of Post 9/11 National Counter-terrorism Policymaking and Implementation in Selected European Countries* (Leiden: RAND Europe).
- Wallerstein, I. M. 1974 *The Modern World-system* (Nova Iorque: Academic Press).
- Wallerstein, I. M. 2004 *World-systems Analysis: An Introduction* (Durham: Duke University Press).
- Warde, A. 1997 *Consumption, Food and Taste: Culinary Antinomies and Commodity Culture* (Londres / Thousand Oaks, CA: Sage).
- Werbner, R. 2002 “Cosmopolitan Ethnicity, Entrepreneurship and the Nation: Minority Elites in Botswana” in *Journal of Southern African Studies*, V. 28, N° 4, pp. 731-753.
- Whitehead, J. W. e Aden, S. H. 2002 “Forfeiting Enduring Freedom for Homeland Security: A Constitutional Analysis of the USA Patriot Act and the Justice Department’s Anti-Terrorism Initiatives” in *American*

- University Law Review*, V. 51, N° 6, pp. 1081-1133.
- Williams, E. 1994 (1944) *Capitalism and Slavery* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Wilson, W. J. 1987 *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass and Public Policy* (Chicago: University of Chicago Press).
- Wishnie, M. J. 2004 “State and Local Police Enforcement of Immigration Laws” in *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, N° 6, pp. 1084–1115.
- Wrebner, P. 1999 “Global Pathways: Working Class Cosmopolitans and the Creation of Transnational Ethnic Worlds” in *Social Anthropology*, V. 7, N° 1, pp. 17-37.
- Zelman, J. D. 2002 “Recent Developments in International Law: Anti-Terrorism Legislation — Part One: An Overview” in *Journal of Transnational Law & Policy*, V. 11, N° 1, pp. 183-200.

AS IDENTIDADES DAS CRISES*

O modo como se define uma crise e se identificam os factores que a causam tem um papel decisivo na escolha de medidas que a superem e na distribuição dos custos sociais que estas possam causar. A luta pela definição da crise é, assim, um acto iminentemente político e para esclarecer a sua natureza é preciso algum esforço analítico. Antes de mais, há que fazer algumas distinções. A primeira diz respeito aos horizontes temporais de definição e de solução da crise. Portugal vive uma crise financeira de curto prazo, uma crise económica de médio prazo e uma crise político-cultural de longo prazo. No plano financeiro, é a urgência do financiamento do Estado. No plano económico, trata-se da falta de competitividade internacional da economia portuguesa devido à

qualidade da sua especialização (não é a mesma coisa vender sapatos ou vender aviões) e ao facto de estar integrada num bloco económico dotado de uma moeda excessivamente forte que favorece as economias mais desenvolvidas do mesmo. No plano político-cultural, trata-se de um défice histórico na formação das elites políticas, económicas e sociais causado por um ciclo colonial excessivamente longo que permitiu durante demasiado tempo o recurso a soluções fáceis para problemas difíceis e a saídas ilusórias para bloqueios reais. Como os três tempos se imbricam e com eles as crises que lhes correspondem, dar exclusiva atenção a uma das crises pode tornar mais difícil a solução das outras. É o que ocorre actualmente: a solução da crise financeira vai agravar a crise económica (impossibilidade de investimento e crescimento) e prolongar a crise político-cultural (a facilidade que as nossas elites tiveram enquanto elites colonizadoras reproduz-se agora

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2012 “As identidades das crises” in *Portugal: Ensaio contra a autoflagelação* (Coimbra: Almedina) pp. 21-29.

na facilidade com que assumem o estatuto de elites colonizadas pela Europa desenvolvida).

As crises têm também diferentes horizontes espaciais ou escalas para a sua definição e para a sua superação: escalas nacionais, regionais e globais. O caso português ilustra exemplarmente o modo como uma crise nacional, que na aparência se está a resolver a nível regional (europeu), pode, de facto, estar a agravar uma crise regional que, por sua vez, só será resolúvel a nível global. À medida que as crises financeiras alastrarem a mais países europeus tornar-se-á claro que a crise é europeia e que decorre em boa parte de um sistema financeiro desregulado, controlado pelos interesses do capital financeiro norte-americano. Só uma regulação global, regional e nacional pode pôr fim a uma tão massiva predação financeira e a uma tão injusta distribuição dos seus custos.

Se tomarmos o mundo como unidade de análise, constatamos que as crises estão globalmente relacionadas, mesmo que apresentem diferentes facetas e diferentes intensidades em diferentes países. As facetas são talvez mais numerosas hoje que antes — crise financeira, económica, política, ambiental, energética, alimentar, civilizacional — e apresentam-se de modo distinto nas diferentes regiões do mundo. Por exemplo, o Japão vive hoje uma gra-

ve crise energética e ambiental, tão profunda que aponta para uma crise civilizacional que o transcende em muito, enquanto em África se vive intensamente a crise ambiental e alimentar e na Tunísia, Egito e Líbia a crise política abala profundamente estes países. Dentro de cada país, as crises são vividas de modo distinto por diferentes classes ou grupos sociais. Em África, na Índia e na América Latina os camponeses estão a viver uma nova dimensão da crise causada pelo novo interesse do capitalismo global na compra de terra. Trata-se da aquisição massiva de terra por parte de empresas multinacionais, agentes financeiros e mesmo Estados estrangeiros que fazem tábua rasa dos direitos ancestrais dos camponeses e os expulsam do seu mundo rural. Por sua vez, os povos indígenas da América Latina têm contribuído decisivamente nas duas últimas décadas para dar visibilidade à dimensão civilizacional da crise, ou seja, para a concepção da crise global do capitalismo, não apenas como crise de um modo de produção, mas sobretudo como crise de um modo de vida, de convivência e de relação com a natureza. Devemos ainda ter presente que o eclodir ou a intensificação de uma certa faceta da crise pode produzir a ocultação de outras facetas. Por exemplo, na última década a Europa foi a parte do mundo desenvolvido

que mais atenção deu à crise ambiental; no momento em que estalou a crise financeira nunca mais se falou de crise ambiental e as propostas de crescimento económico que hoje são feitas contradizem o que há poucos anos parecia evidente: que este tipo de crescimento conduz a breve prazo (segundo a ONU, 2015) a um aquecimento global irreversível.

Acresce que, em cada país, a solução da crise para uns pode significar o seu agravamento para outros. Sempre que a crise é causada pelo capital financeiro, a transparência da distribuição dos custos e dos benefícios de uma dada solução é particularmente evidente. Por exemplo, no dia seguinte ao pedido de ajuda financeira externa por parte do governo português, as cotações bolsistas dos bancos portugueses subiram e, com elas, as expectativas de lucros do sector bancário. Isto ocorreu no exacto momento em que se decretou o empobrecimento da grande maioria dos portugueses.

A diversidade das experiências de crise e das soluções propostas combina-se hoje com o facto de vivermos num mundo muito mais transparente para si próprio. A revolução das tecnologias de informação e da comunicação torna possível um nível de interconhecimento global que permite comparar experiências e mostrar a relatividade das soluções adoptadas

para resolver as crises. Assim, as soluções que se apresentam como pretensamente únicas num país ou numa região podem ser postas em causa por soluções opostas que, para crises afins, são propostas noutra país ou região e por vezes igualmente apresentadas como únicas. Um exemplo. Enquanto no Brasil de hoje as despesas com políticas sociais (educação, saúde, protecção social) são consideradas como um investimento que propicia o crescimento¹. na Europa tais despesas são sentidas como um custo que impede o crescimento e como tal devem ser reduzidas ao mínimo. Perante este paradoxo, podemos perguntar se estamos perante dois mundos diferentes ou se a social-democracia desertou da Europa e emigrou para o Brasil. Quem está errado? Podem os dois estar certos? Mas, nesse caso, porque não escolher a solução que cria bem-estar para as grandes maiorias em vez da que cria mal-estar?

Esta diversidade mostra que todas as soluções têm alternativas e que toda a ausência de alternativa é produto de uma decisão polí-

1 O Comunicado 75 do prestigiado IPEA (Instituto de Pesquisa Económica Aplicada) de 3 de fevereiro de 2011 mostra de modo convincente que os gastos com as políticas sociais têm sido uma alavanca para o crescimento com distribuição de rendimento.

tica. Aliás, a mesma relatividade das soluções se evidencia se, em vez de alargarmos o espaço de análise, alargarmos o tempo de análise. Exemplo: a partir da década de 1930, o Estado aumentou exponencialmente a sua intervenção na economia para garantir a eficiência e a estabilidade que os mercados por si não conseguiam garantir, como ficou demonstrado com a Grande Depressão de 1929. Cinquenta anos depois, com a emergência do neoliberalismo, passou a vigorar, com o mesmo grau de evidência, a ortodoxia oposta que são os mercados que garantem a eficiência e a estabilidade e que é o Estado que as impede. O Estado e os mercados podem ser simultaneamente os causadores das crises e as suas soluções? Afinal, crises de quê e de quem, soluções para quê e para quem?

As mesmas precisões analíticas devem ser feitas a respeito das soluções das crises. As escalas e os tempos das crises determinam as escalas e os tempos das soluções, mas a determinação é complexa. Por exemplo, a crise ambiental, que é global e de longo prazo, é vivida a nível local e é a esse nível que vão surgindo soluções inovadoras para a resolver, ainda que saibamos que acabarão por ser ineficazes se entretanto não forem tomadas medidas de âmbito global. Por outro lado, a crise ambiental, uma crise de longo prazo que aponta para

mudanças civilizacionais, é hoje vivida com um carácter de urgência cuja solução implica medidas imediatas, como sejam as que reduzem as emissões de dióxido de carbono.

Quando eclode uma crise, nem o momento nem os termos da crise são fortuitos. Nas sociedades capitalistas contemporâneas, atravessadas por profundas assimetrias e contradições, quem causa uma dada crise tem normalmente poder para definir os seus termos e consequentemente para identificar, como únicas possíveis, as soluções que lhe permitam sobreviver à crise e perpetuar o seu poder. Foi isto que aconteceu quando em 2008 eclodiu a crise financeira nos EUA, cujas repercussões continuamos a viver. Contrariamente aos que viram na crise o fim do neoliberalismo e da supremacia do capital financeiro sobre o capital produtivo, a crise tem vindo a ser “resolvida” pelo mesmo capital financeiro que a provocou e o seu motor principal, a *Wall Street*, está hoje mais forte e arrogante que antes. A luta política dos próximos anos será uma luta pela redefinição dos termos da crise e só na medida que esta ocorrer será possível punir, em vez de recomendar, quem a provocou e encontrar soluções que efectivamente a superem. É uma luta de contornos imprevisíveis. Quando muito, é possível identificar horizontes de possibilidades e

as suas condições. Tal luta irá ocorrer a dois níveis: na definição dos conteúdos e implicações sociais das soluções e na definição das dinâmicas e instrumentos de intervenção que serão mobilizados.

No que respeita aos conteúdos e significados políticos, as crises podem ser resolvidas ou por *correctivos eficazes* que, sem porem em causa a lógica do sistema que provocou a crise, conseguem minimizar os ritmos e os custos sociais desta, ou por via de *transformações profundas* que visam mudar a lógica do sistema e criar um novo paradigma de organização social e política. A partir da obra fundamental de Marx e dos contributos, tão diversos entre si, de Schumpeter (1942) e de Karl Polanyi (1944), é hoje consensual entre os economistas e sociólogos políticos que o capitalismo necessita de adversários credíveis que actuem como correctivos da sua tendência para a irracionalidade e para a auto-destruição, a qual lhe advém da pulsão para funcionalizar ou destruir tudo o que pode interpor-se no seu inenunciável caminho para a acumulação infinita de riqueza, por mais anti-sociais e injustas que sejam as consequências. Durante o século XX, esse correctivo foi a ameaça do comunismo e foi a partir dela que, na Europa, se construiu a social-democracia (o modelo social euro-

peu, o Estado Providência e o direito laboral). Curiosamente, a correcção do capitalismo foi possível devido à existência, no horizonte de possibilidades, de um paradigma alternativo de sociedade, o comunismo e o socialismo. A ameaça credível de que ele pudesse vir a suplantado o capitalismo obrigou a manter algum nível de racionalidade, sobretudo no centro do sistema mundial. Extinta essa ameaça, não foi até hoje possível construir outro adversário credível a nível global. Na Europa, a social-democracia começou a ruir no dia em que caiu o Muro de Berlim.

Nos últimos trinta anos, o FMI, o Banco Mundial, as agências de *rating* e a desregulação dos mercados financeiros têm sido as manifestações mais agressivas da pulsão irracional do capitalismo. Têm surgido adversários credíveis a nível nacional (em muitos países da América Latina) e, sempre que isso ocorre, o capitalismo recua, retoma alguma racionalidade e reorienta a sua pulsão irracional para outros espaços. Na Europa, a chamada Terceira Via² foi um acto de rendição ao neoliberalismo

2 Logo que ascendeu ao poder em 1997, Tony Blair apostou numa reforma, conhecida como Terceira Via, que prometia, por um lado, uma actualização da social-democracia e a superação das visões de esquerda

e à desistência de procurar correctivos eficazes contra a pulsão destrutiva do capitalismo. Isto explica em parte que os governos socialistas de três dos países em crise na Europa (Grécia, Portugal e Espanha) não tivessem nenhuma defesa ante os ataques do capitalismo financeiro de que as suas economias foram alvo, nem nada a propor que para além da lógica predadora que lhes subjaz. Aliás, o fim da Terceira Via é um dos significados mais vincados da actual crise da Europa. Falhada a tentativa de civilizar

do socialismo/comunismo esgotadas com o colapso da URSS e o fim da Guerra Fria, e, por outro, uma “humanização” do neoliberalismo de direita remanescente da era de Margaret Thatcher de 1979 a 1990 (que tivera sequência na gestão John Major, de 1990 a 1997). Com raízes teórico-ideológicas no conhecido sociólogo Anthony Giddens, o objectivo era conferir um carácter social ao neoliberalismo, atenuando a desigualdade social que ele agravara através da desregulação económica e financeira, das privatizações, e dos cortes nas despesas sociais e promovendo novas articulações entre o público e o privado mercantil e não mercantil (este último, chamado terceiro sector). Desvalorizava a polaridade entre esquerda e direita, fazia a apologia do cosmopolitismo centrado na globalização e preconizava uma mescla de universalização de valores e direitos, com respeito pelas diferenças de cada sociedade que, no caso específico do Reino Unido, significava articular as lealdades atlânticas com as da União Europeia.

o capitalismo, volta abrir-se a opção de mudança civilizacional, a qual envolve igualmente a crítica ao socialismo e ao comunismo tal como os conhecemos.

No que respeita às dinâmicas e instrumentos de intervenção, há que distinguir entre *soluções institucionais* e *soluções extra-institucionais*. As primeiras são as que têm lugar no âmbito do sistema político vigente e das instituições administrativas do Estado sem alterar o seu normal funcionamento. As segundas desafiam o quadro institucional existente, operam por fora dele com o objectivo ou de o transformar em profundidade ou apenas de o forçar a tomar medidas que doutro modo não tomaria. Neste último caso, as soluções extra-institucionais são um híbrido entre o institucional e o não-institucional e talvez fosse melhor designá-las como para-institucionais. Enquanto as soluções institucionais operam no interior das instituições e segundo as lógicas procedimentais que as caracterizam, as soluções extra-institucionais operam no espaço público, na rua, mesmo quando o seu objectivo é apenas pressionar e não mudar profundamente o quadro institucional vigente. As soluções extra-institucionais são socialmente mais dramáticas e politicamente mais turbulentas e o recurso a elas tem, em geral,

lugar depois de as soluções institucionais terem fracassado. As periferias da Europa ilustram hoje o recurso aos diferentes tipos de soluções. Falo de periferias no plural porque historicamente a Europa tem duas periferias, unidas pelo Mediterrâneo, a periferia interna que vai da Grécia à Irlanda, passando por Itália, Portugal e Espanha, e a periferia externa que vai de Marrocos ao Egipto, passando pela Argélia, Tunísia e Líbia. Ambas as periferias atravessam hoje períodos de grande crise. Neste momento, a periferia interna tenta resolver as crises por via de soluções institucionais, enquanto a periferia externa recorre a soluções extra-institucionais na busca de uma nova institucionalidade.

Existe uma relação não trivial entre os conteúdos das soluções e os tipos de acção política colectiva mobilizada para as promover. As soluções institucionais, por serem sistémicas, tendem a privilegiar ajustamentos ou correcções, enquanto as soluções extra-institucionais, por serem (em grau variável) anti-sistémicas, tendem a visar transformações mais profundas.

Há ainda que referir as situações particularmente complexas e inovadoras em que mobilizações extra-institucionais pressionam e, de algum modo, revitalizam as instituições exis-

tentes, levando-as a tomar decisões que doutro modo não seriam possíveis.

Ter em mente a pluralidade das concepções, dimensões e soluções das crises é particularmente importante no momento em que a tendência dominante será para atribuímos à situação que Portugal vive um carácter tão específico que a torna incomparável com a de outros países e para nos resignarmos ante as soluções que nos são impostas por serem as únicas que se adequam ao nosso caso. Obviamente que cada país e cada contexto tem a sua especificidade própria, mas no mundo crescentemente globalizado em que vivemos não é crível que o que se passa intramuros se explique totalmente por dinâmicas internas, nem que sejam estas a determinar em exclusivo as soluções para as crises.

BIBLIOGRAFIA

- IPEA 2011 “Gastos com a Política Social: alavanca para o crescimento com distribuição de renda” em *IPEA*, Nº 75, 3 de fevereiro. Disponível em <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/comunicado/110203_comunicadoipea75.pdf> acesso 27 de abril de 2011.
- ONU 2015 *Climate Change 2014: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I,*

*II and III to the Fifth Assessment Report
of the Intergovernmental Panel on Climate
Change* (Genebra: IPCC).

Polanyi, K. 1944 *The Great Transformation*
(Boston: Beacon Press).

Schumpeter, J. 1942 *Capitalism, Socialism and
Democracy* (Nova Iorque: Harper and Row).

SOBRE O AUTOR

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS é professor catedrático aposentado de Sociologia na Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra (Portugal) e *Distinguished Legal Scholar* na Faculdade de Direito da Universidade de Wisconsin-Madison (EUA).

Além disso, ele é diretor do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra e coordenador do Observatório Permanente da Justiça Portuguesa, na mesma universidade.

Entre suas últimas publicações, vale a pena notar: *Portugal. Ensaio contra a autoflagelação* (Coimbra, 2011), *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos* (São Paulo / Coimbra, 2013), *A difícil democracia. Reinventar as esquerdas* (São Paulo, 2016), *As bifurcações da ordem. Revolução, cidade, campo e indignação* (São Paulo, 2017) e *Justicia entre Saberes: Epistemologías del Sur contra el Epistemicidio* (Madrid, 2017).

SOBRE OS ORGANIZADORES

MARIA PAULA MENESES, investigadora coordenadora do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, licenciou-se em história na Universidade de S. Petersburgo (Rússia), tendo-se doutorado em antropologia pela Universidade de Rutgers (EUA). Anteriormente foi professora da Universidade Eduardo Mondlane, tendo sido também investigadora do projeto “ALICE - Espelhos estranhos e lições imprevistas”, coordenado por Boaventura de Sousa Santos. De entre as suas áreas de interesse incluem-se os debates sobre as transições políticas e epistemológicas em contextos (pós)coloniais a partir do desafio das Epistemologias do Sul. A partir do seu trabalho em Moçambique, Angola, Quênia e Timor-Leste procura documentar as narrativas silenciadas de mulheres, com o objetivo de compreender a sua participação na política local e a sua presença nas representações nacionalistas.

JOÃO ARRISCADO NUNES é sociólogo, Investigador do Centro de Estudos Sociais e Professor Catedrático da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Membro do Conselho Consultivo da Associação Portuguesa de Sociologia. Foi membro da coordenação do projeto “ALICE - Espelhos estranhos e lições imprevistas”, dirigido por Boaventura de Sousa Santos e financiado pelo European Research Council (2011-2016), e Pesquisador Visitante na Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ), no Rio de Janeiro (2011-2012). Os seus interesses de investigação atuais centram-se nas áreas dos estudos de ciência, tecnologia e conhecimento, saúde global, práticas artísticas e saúde e direitos humanos, a partir da perspectiva das Epistemologias do Sul.

CARLOS LEMA AÑÓN trabalha como professor de Filosofia do Direito na Universidade Carlos III de Madrid. Licenciou-se e doutorou-se em Direito na Universidade da Coruña. É membro do Instituto de Direitos Humanos “Bartolomé de las Casas” e diretor do Doutorado em Estudos Avançados em Direitos Humanos da Universidade Carlos III. Suas publicações incluem *Apogeo y crisis de la ciudadanía de la salud* (2012), *Salud, Justicia, Derecho* (2009); *Antes de Beatriz. Cuestiones de legitimidad y regulación jurídica en la selección de sexo* (2003) e *Reproducción, Poder y Derecho* (1999). Atualmente, ele está trabalhando em uma reconsideração sócio-legal da noção de direito à saúde a partir de uma perspectiva que leve em consideração os determinantes sociais da saúde e as desigualdades socioeconômicas.

ANTONI AGUILÓ BONET é filósofo político. Licenciou-se em Filosofia, obteve o Diploma de Estudos Avançados em Filosofia do Direito, Moral e Política e obteve o doutorado *cum laude* em Ciências Sociais e Humanas na Universidad de las Islas Baleares com uma tese sobre os processos de globalização, a democracia radical e a ideia de emancipação humana na teoria social e política de Boaventura de Sousa Santos. É investigador do Centro de Estudos

Sociais da Universidade de Coimbra, onde faz parte do núcleo de estudos sobre Democracia, Cidadania e Direito (DECIDE). Suas obras procuram a renovação da filosofia política ocidental a partir da perspectiva das lutas e alternativas forjadas na resistência popular.

NILMA LINO GOMES é professora da Faculdade de Educação da UFMG. É pedagoga, mestra em Educação pela FAE/UFMG, doutora em Antropologia Social pela USP, pós doutora em Sociologia pela Universidade de Coimbra e em Educação pela UFSCAR. É investigadora associada do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Foi reitora pró-tempore da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), ministra da Igualdade Racial e das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos do governo da presidenta legitimamente eleita Dilma Rousseff. Tem trabalhos realizados nas áreas da formação de professores para a diversidade étnico-racial, relações raciais, de gênero e diversidade cultural, movimentos sociais e educação, com ênfase na atuação do Movimento Negro.

Os trabalhos de Boaventura, reunidos pela primeira vez nesta antologia, enlaçam um conjunto de temas e preocupações que se inscrevem na melhor das tradições do pensamento social e crítico: a emergência e as lutas dos movimentos sociais; os olhares alternativos que produzem os processos de globalização contrahegemônica; a construção de um novo tipo de pluralismo jurídico que contribua com a democratização de nossas sociedades; a reforma criativa, democrática e emancipadora do Estado e a defesa irredutível dos direitos humanos; a criação de universidades populares que promovam diálogos interculturais, entendidos como uma forma de combate contra a uniformidade e a favor de uma ecologia de saberes eman-

cipatórios e libertários. Seus argumentos se aglutinam em torno a uma prerrogativa fundamental: a melhor via para construir estratégias de resistência locais e globais requer pôr em prática um exercício de justiça cognitiva em que todas as vozes possam se expressar em um mesmo pé de igualdade, por meio do interconhecimento, da mediação e da celebração de alianças coletivas.

DO PREFÁCIO DE PABLO GENTILI

Patrocinado por



Agência Sueca de Desenvolvimento Internacional



Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

CLACSO

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

